

SOLIDARIEDADE: UMA ABORDAGEM CULTURALISTA¹

João Roberto Lopes Pinto²

O presente artigo pretende qualificar de modo propriamente cultural o comportamento solidário, cooperativo, na contemporaneidade. Pretendemos aqui nos afastar de juízos morais, normativos, quanto ao fenômeno da solidariedade, pondo em questão o sentido sociológico ou, mesmo, antropológico da conduta solidária. Ao mesmo tempo, buscamos avançar na reflexão da solidariedade para além da polaridade: comunitarismo *versus* individualismo, ou ainda, comunidade *versus* sociedade. Quanto ao aspecto cultural cabe, pois, investigar que indivíduo é esse que se comporta de forma solidária e quais os sentidos assumidos aí pelas relações interpessoais.

Com efeito, a análise antropológica de uma dada sociedade buscaria deslindar os padrões culturais que governam os indivíduos e grupos, ou seja, decifrar os ordenamentos de símbolos significativos. Embora sejam variados em uma dada sociedade, Geertz (1979) identifica padrões que, ao responderem às necessidades existenciais “genericamente humanas”, gozam de um maior conteúdo normativo e cognitivo. Tais necessidades representam, além da forma como os indivíduos concebem a si mesmos, ou seja, a caracterização de “pessoa”, as noções “tempo” e a percepção sobre o comportamento interpessoal, a “conduta”.

Ao interpretar, para o caso da sociedade balinesa, os efeitos das estruturas simbólicas que definem pessoa (nomes, termos de parentesco), tempo (calendários) e conduta (ritual, cortesia) sobre as percepções daqueles que a utilizam, Geertz sugere haver também uma interconexão estreita entre tais percepções. No exemplo de Bali, tais estruturas simbólicas encarnam respectivamente os sentidos de “anonimato das pessoas”, “imobilização do tempo” e “cerimonialização da conduta”, que tendem a se reforçarem mutuamente.

A interdependência íntima e imediata entre as concepções de pessoa, tempo e conduta que foi proposta neste ensaio é, como eu poderia argumentar, um fenômeno geral, mesmo que no caso particular balinês ela seja de um grau bastante peculiar, de vez que tal interdependência é inerente à forma pela qual a experiência humana é organizada, um efeito necessário das condições sob as quais é conduzida a vida humana (Geertz, 1979: 275).

Na sequência, discutiremos qual seria o padrão cultural que orienta a conduta solidária, que chamaremos de “autonomista” e que representaria uma superação tanto do padrão “individualista”, quanto “comunitarista”. A solidariedade é, normalmente, entendida na chave

¹ Este artigo é parte, revisada, do livro do autor, intitulado “Economia solidária: de volta à arte da associação”, publicado em 2006, pela editora da UFRGS.

² Professor de ciência política da PUC-Rio e UNIRIO

comunitarista. A reflexão proposta é a de, exatamente, pensar a solidariedade para além do comunitarismo.

Para além da polaridade comunitarismo versus individualismo

Nisbet (1973) demonstra que, desde a emergência da sociedade mercantil nos séculos XVII e XVIII e com ela a ação motivada pelo interesse, observa-se uma oscilação entre negação e confirmação dos valores comunitários. Verificou-se, ao longo do XVIII, a defesa das formas contratuais de relação em substituição às organizações tradicionais da feudalidade, que passam a ser vistas como entraves às liberdades individuais. No XIX assiste-se ao elogio dos vínculos comunitários perdidos realizado pela crítica romântica ao utilitarismo da sociedade industrial, que seria responsável por afrouxar os laços sociais e lançar os indivíduos no isolamento.

A oposição do moderno vis a vis a tradição vai se refletir na sociologia pelo clássico debate, iniciado por Tönnies (1955), entre duas formas sociais essenciais, a saber, comunidade e sociedade. Para o autor a comunidade (*Gemeinschaft*) é da ordem do afetivo e sentimental, ela corresponde à solidariedade profunda, a um grau elevado de intimidade pessoal, profundidade emocional e engajamento moral. Domínio do homogêneo no prazer, hábito e memória, ela exprime a tendência de se viver a vida do outro, compartilhando suas penas e participando de suas alegrias. Como exemplifica Nisbet, ela encontra sua expressão simbólica na religião, nação, raça, família, profissão etc.

No caso da sociedade (*Gesellschaft*), oposta à comunidade, trata-se de uma ordem racional abstrata, correspondendo a uma separação de indivíduos, onde suas relações são regidas pelo contrato e cálculo de utilidade, possuindo um caráter impessoal e anônimo. Domínio do heterogêneo, ela exprime uma busca egoísta da felicidade procedendo em vista de um objetivo dado (Laville, 1997).

Mauss (1974) e Dumont (1985) demonstram como o padrão individualista se forja na contestação à perspectiva comunitarista que fixa o indivíduo, ou a sua “consciência de si”, a máscaras ou papéis sociais, referidos e subordinados a uma dada identidade coletiva. Daí o indivíduo se conceber, dentro da perspectiva comunitarista, a partir de uma identidade fixa, associada a papéis sociais rígidos e ao sentimento de pertencimento ao grupo. A relação com o outro é aqui uma relação de obrigação para preservar a unidade do grupo.

Tais relações comunitaristas se revestem de emoção e afetividade em razão do sentido de existência do indivíduo encontrar-se ancorado no vínculo que o liga ao grupo. Nesse sentido, o engajamento que se estabelece aí se traduz em um engajamento moral, implicando na formação de laços pessoais e afetivos, representando unidade de sentimentos. O “tempo” aqui se converte, a exemplo da sociedade balinesa estudada por Geertz, em um “tempo imóvel”, onde estão ausentes percepções e expectativas de mudança, não havendo, pois, uma clara distinção entre passado, presente e futuro.

Em síntese, o comportamento solidário nos termos do “padrão comunitarista” seria orientado pela visão de “pessoa”, como possuindo uma identidade fixa, referida a um dado papel social, cuja satisfação se realiza pelo pertencimento a um dado grupo; de “conduta”, como relação de obrigação para com o grupo, baseada em laços afetivos, sentimentais; e de “tempo” imóvel. Certamente, o sentido de solidariedade hoje assume contornos reflexivos e de valorização da diversidade que não se coadunam com o padrão comunitarista, mas sim com o “autonomista”. Esse entendido, como veremos a seguir, como o padrão por meio do qual o indivíduo passa a se orientar por objetivos e percepções construídos por ele na interação social e não mais por fins coletivos que lhes são estranhos ou alheios e por papéis sociais fundados na tradição ou no costume.

Solidariedade, interdependência e autonomia

Em uma primeira aproximação do que estamos nomeando de “padrão autonomista”, que balizaria comportamentos solidários, devemos buscar o sentido assumido aí pela “conduta”, pelo comportamento interpessoal. O sentido coloquial de solidariedade se refere sempre a comportamentos de valorização da relação com o “outro”, sugerindo um sentido de obrigação, compromisso e devotamento. Diferentemente, a “conduta” solidária em um sentido “autonomista” seria aquela em que o indivíduo tende a reconhecer e a valorizar o sentido de interdependência da relação com o “outro”.

Deve-se chamar atenção que, se a cultura é sempre o produto de relações inter-humanas e, portanto, da interdependência sociológica dos indivíduos, a cultura “autonomista” seria a única a representar a percepção, valorização e vivência dessa mesma interdependência. Embora, no caso do padrão comunitarista ou do sentido tradicional de solidariedade esteja também presente um senso de interdependência, este se apresenta associado e alienado a um dado vínculo social. Já no individualismo ele se reduz ao sentido de interdependência de estratégias utilitárias, calculadoras.

A interdependência é, pois, reconhecida e experimentada não apenas como implicação recíproca da ação de um sobre o outro. Tampouco se reduz à visão funcionalista durkheimiana de complementaridade entre as ações particulares.

Não se trata, também, de um simples mecanismo de comparação em que se buscam semelhanças e diferenças entre o comportamento de um e de outro. Talvez isso permitisse ao indivíduo ponderar sobre sua condição. Mas não seria suficiente para sugerir-lhe uma mudança possível de preferência ou de posição identitária, pois ficaria a cargo de cada um estabelecer os termos da comparação em relação ao comportamento do “outro”.

Ela é percebida e vivida em um sentido mais amplo, qual seja, o de que o “conhecimento de si” passa pela possibilidade de manifestação do “outro”. É a partir da expressão do “outro” que o indivíduo pode reconhecer e ter a medida de suas preferências e identidades.

Tal interdependência parece derivar da capacidade do indivíduo de “assumir o papel do outro”, nos termos de Mead (1944). Para esse autor, o sujeito (*self*) se constitui a partir de um processo permanente de interpretação sobre seu comportamento por meio dos “símbolos significativos” (linguagem falada, gestual, além da própria fisionomia) produzidos na interação com o “outro”. Por meio dessa comunicação simbólica poder-se-ia “assumir o papel do outro”, permutar perspectivas, assim como se adaptar no processo interativo e ensaiar o comportamento frente aos outros na imaginação (Domingues, 2001: 26).

Mead especificou seus conceitos da seguinte forma. O 'sujeito' (*self*), simultaneamente ativo e objeto de si mesmo e da sociedade, compunha-se de dois aspectos: o 'eu' (*I*) e o 'mim' (*me*). O eu responde pelo aspecto ativo do sujeito, anterior à reflexividade no que tange à ação. Ele se move pelo impulso de intervir no mundo. O mim vinha depois, e, já condicionado socialmente, pela visão que os outros têm do sujeito e de como respondem à sua ação. Tal perspectiva é bastante próxima da noção de “eu espelho” de Cooley.

(...) em seu conceito do 'eu espelho', Cooley observara que os indivíduos tomavam a si mesmos como objeto, através dos olhos dos outros, isto é, por meio das interpretações daqueles com quem interagem; neste processo, o aspecto simbólico da interação era decisivo (Domingues, 2001: 25 e 27).

Em decorrência dessa interpretação o indivíduo seria capaz não apenas de ajustar sua ação a partir da antecipação das respostas do “outro”, como também rever seus posicionamentos e autopercepções uma vez posicionado a partir do “outro”. A perspectiva de “assumir o papel do outro” já encontra referência na própria tradição da filosofia política, como no caso dos “laços simpáticos” presentes no conceito de “piedade” em Rousseau (1983) e de “simpatia” em A. Smith (2015). Essa interpretação do indivíduo sobre seus posicionamentos a partir da tomada simbólica da posição do “outro” se afigura, pois, como sendo a forma assumida pela interdependência³.

Uma outra leitura sobre o sentido da interdependência está no chamado paradigma do dom ou da dádiva (Caillé, 2000). Segundo tal paradigma, as relações estariam baseadas no princípio do “dar”, “receber” e “restituir”. Tal perspectiva deriva da obra “Ensaio sobre o dom” de Mauss (1985), onde o autor realiza um estudo antropológico investigando as raízes e os significados simbólicos das trocas nas sociedades arcaicas. O princípio do dom corresponderia ao “fato social total”, à forma de realização e expressão do liame social, que nas sociedades modernas teria sido reificado nas trocas mercantis, da venda e compra, e em um contrato destituído de qualquer conteúdo moral.

O exercício do dom realiza-se combinando interesse e desinteresse; liberdade e obrigação. O doador realiza sua prestação sem a expectativa de restituição, mas ciente de que

³ Sem dúvida, isso nos remete ao ambiente institucional que seria mais propício à emergência de uma cultura autonomista. Esta é uma discussão que não caberia nos limites deste artigo, mas que buscamos responder em Pinto, 2006.

ela é condição para a confirmação da sua expressão manifesta por meio daquela prestação – pois, aquilo que é doado é indissociável de quem faz a doação. A liberdade está na disposição para dar e receber como forma de expressar o liame social, bem como de dar a reconhecer a identidade expressiva e singular das partes. A obrigação, por sua vez, se justifica não apenas pela necessidade de se estabelecer o vínculo, mas também porque a não doação ou restituição implica em “perder a face”, já que também no restituir está presente algo de dádiva. Nas sociedades arcaicas o exercício do dom está associado a prestações e contraprestações que atribuem ao doador e donatário reconhecimento, prestígio e honra.

Mauss reconhece nas sociedades modernas a persistência do princípio do dom em várias relações que ainda não foram reduzidas a relações de compra e venda (a troca de presentes, o direito autoral, a seguridade social e as associações). O autor, bem como os continuadores de sua obra, particularmente aqueles reunidos em torno da revista francesa *MAUSS* (Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais), tende a reconhecer na associação a possibilidade de estender os aspectos característicos das sociedades primárias – reciprocidade, confiança, engajamento moral, devotamento mútuo, caridade – em direção as relações impessoais das sociedades secundárias (Caillé, 2000; Chaniel, 2001)⁴.

O dom seria exercitado aqui essencialmente como doação ou manifestação de si, pois assim se dando ao “outro” a restituição de si está assegurada pela simples manifestação do “outro”, através da qual me reconheço, resgato minha face. Nesses termos, os sentimentos tradicionais ou arcaicos (ou comunitaristas) do dom, fundados na honra, lealdade, caridade ou prestígio acabariam cedendo lugar a outros, citados na sequência do presente texto.

O reconhecimento e a vivência dessa interdependência são responsáveis a um só tempo pela autofundação reflexiva do indivíduo e pela produção, daí decorrente, de novos sentidos e significados compartilhados. Daí a importância da interação com a diferença, como no caso do “estrangeiro” de Simmel (1939). O “estrangeiro” é aquele em relação ao qual se estabelece uma relação de proximidade, sobre qualidades e valores gerais, e de distanciamento, ou mesmo de estranhamento pela ênfase que se estabelece sobre o que não é comum. Tal situação limite da diferença seria exatamente aquela capaz de ensejar o reconhecimento de interdependências mais extensivas. O posicionamento a partir de um “outro” diferente é, portanto, condição não apenas de relativização, mas de alargamento do campo identitário e de preferências do indivíduo, bem como das solidariedades experimentadas.

Outra implicação da interdependência assim concebida e vivenciada, diz respeito à valorização da manifestação do “outro”, sem a qual, a própria consciência de si fica limitada em suas possibilidades de expressão. Como se trata de uma interação dialógica, cabe também ao próprio indivíduo se expressar, assumindo “engajamentos discursivos”, como condição necessária não só para a expressão e conhecimento de si, mas para o posicionamento reflexivo do “outro”. Segundo a abordagem do paradigma do dom, assiste-se à mútua e necessária

⁴ Sobre o papel do associativismo na produção de relações de solidariedade, ver Pinto, 2006.

implicação entre o “doador” e o “donatário” na produção do liame social, por meio do reconhecimento recíproco.

Pode-se dizer, então, que, em termos autonomistas a solidariedade pode ser entendida como uma **relação afetiva à medida que implica apreço, atenção e interesse pelo “outro”, mas não sentimental, já que não se traduz em dedicação ou devotamento cultivado em relação ao “outro”**. Trata-se também de uma **relação pessoal, mas não de intimidade. Isso porque, ela comporta um sentido de proximidade e distanciamento, capaz, por um lado, de estabelecer um campo comum através do qual se justifica a interação, e por outro, de permitir que a diferença representada pelo “outro” possa, de fato, tomar a palavra.**

Sem dúvida, a interação assim concebida pressupõe a relação face a face. Como se pode ver nos termos de Simmel.

A mirada nos olhos do outro não somente me serve para conhecer eu a ele, senão que serve a ele para conhecer a mim. Na linha que une ambos olhos, cada qual transmite ao outro a própria personalidade, o próprio estado de ânimo, o próprio impulso. Nessa relação sensível imediata encontra aplicação efetiva a ‘política do avestruz’; aquele que não mira o outro escapa realmente, até certo ponto, de sua mirada. Para que o homem se ache completamente diante do outro, não basta que esse o mire é preciso que ele também mire o outro (Simmel, 1939: 239).

Cabe agora ponderar sobre qual a visão do indivíduo sobre si mesmo, ou a ideia de “pessoa” que deriva desse tipo de relação de interdependência. O indivíduo se concebe reflexivo, experimentando diferentes preferências e identidades possíveis a partir da interação social. O sentido de autonomia estaria exatamente no fato de que o indivíduo passa a se orientar por objetivos e percepções construídos por ele na interação social e não mais por fins coletivos que lhes são estranhos ou alheios e por papéis sociais fundados na tradição ou no costume.

Não se está aqui descartando a distinção, reparada por Mauss, entre a faculdade do indivíduo empírico de sentir e perceber a si mesmo, seus sentimentos e pensamentos, e os estados por ele assumidos socialmente. Embora se reconheça que a consciência de si opera de fato em cada indivíduo, ela encontra-se, tanto nas sociedades modernas quanto nas não modernas, reificada e submetida a autoimagens e máscaras fixas⁵.

Com efeito, a liberdade do indivíduo estaria no reconhecimento e na vivência de uma consciência de si que se processa socialmente, ou seja, para o caso da sociedade moderna, na passagem da “consciência psicológica de si” para a “consciência sociológica de si” – ou quando a sociologia encarna. Portanto, caso se refaça de forma sintética e evolucionária a trajetória da noção do “eu”, diríamos que **o “eu” se sentia parte de um todo; depois, se sentiu todo,**

⁵ Vale notar a proximidade dos sentidos de “consciência de si” e de “máscaras sociais” em Mauss, com a distinção de Mead entre o “eu” e “mim”, respectivamente. Note-se, como já mencionado, que o individualismo, embora centrado na ideia de um indivíduo “não social”, também seria uma “máscara” um “papel” social.

mesmo sendo parte; e, enfim, se assume parte de todos possíveis ou, nos termos de Elias, vivencia a “natureza multifacetada da consciência”.

(...) é bem possível que pessoas de muitas sociedades simples, e até de várias sociedades contemporâneas bastante complexas, sejam incapazes de executar o ato adicional de auto distanciamento necessário para se vivenciarem não apenas como um ‘eu’, mas como um possível ‘você’ para outros que se refiram a eles mesmos como ‘eu’ (Elias, 1994: 87)

É também verdade que a autonomia moral do indivíduo nos termos do individualismo, mesmo que reificada na razão iluminista e no interesse, implica em uma valorização da consciência de si como fonte de liberdade individual. Como diz Mead, “(...) o ‘eu’ empresta um sentido de liberdade, de iniciativa” (Mead, 1944: 177). Cabe lembrar também Dewey (1981), quando afirma que para além da antropologia liberal do *homo economicus*, que acabou por prevalecer, haveria uma ética liberal centrada na liberação da individualidade, na realização das capacidades individuais.

Mas, quando os indivíduos expõem livre e mutuamente seus interesses e identidades, tende a ficar evidente para eles que essa consciência de si se faz e refaz a partir dessa mesma inter-relação. Ou seja, a consciência de si individualista passa a ser vista aí como uma entre outras formas possíveis de autopercepção e, portanto, como uma forma limitada de expressão e realização do indivíduo.

Eu tenho apontado que o problema do egoísmo é o de fixar um *self* estreito em detrimento de um *self* mais ampliado (Mead, 1944: 384). Um ato egoísta consiste nesse sentido menos uma oposição entre o bem estar individual e o do outro do que uma divisão do indivíduo com ele mesmo. Limitando, assim, seus desejos sociais, o agente se priva desta capacidade de fazer a experiência de uma vida plena e contínua e, portanto, de realizar de modo harmonioso o conjunto de suas capacidades (Chanial, 2001: 233).

Daí a individualidade, ou o caráter singular e indivisível do indivíduo, encontrar expressão e realização na interpretação que ele faz de si mesmo a partir das relações de interdependência com o “outro”. Ou melhor, para retomar os termos de Giddens (1991), quando “o eu se torna um projeto reflexivo”.

Autonomia aqui supõe, portanto, um processo contínuo de experimentação e realização de si a partir da interação social. Diferentemente da tradição liberal que considera a individualidade como uma faculdade dada, trata-se de percebê-la e vivenciá-la como uma realização contínua que se forma pelas escolhas mesmas dos indivíduos. Como afirma Mead, “(...) é como seres sociais que nós somos seres morais” (Mead, 1944: 385).

Liberdade representa a liberação e efetivação das potencialidades pessoais que apenas emergem na múltipla e rica associação com os outros: o poder para ser um eu individualizado produzindo uma contribuição distintiva e desfrutando a seu modo dos frutos da associação (Dewey, 1981: 329).

Nesses termos, a liberdade é “concebida por Dewey como uma possibilidade – ligada a uma forma de associação favorável à educação – e não como uma faculdade natural...” (Zask, 1999: 58). Embora não descarte o sentido de escolha contido na ideia de liberdade, Dewey considera que aquela sempre será mediada pelas relações de que o indivíduo toma parte direta ou indiretamente. Tão mais livre será o indivíduo que, por meio do reconhecimento das interdependências com o “outro”, interferir sobre o universo de escolhas que estariam sob o seu exame.

E o “poder agir” em favor de uma dada escolha ou preferência sendo, nesse caso, claramente percebido como indissociável da “responsabilidade com” as consequências dessa ação – nesses termos, direito e dever estão implicados mútua e necessariamente e não de forma mecânica ou abstrata. Tal indissociabilidade se reconhecera também entre os termos “necessidade” e “capacidade”, à medida que aquela tende a significar necessidade de pleno desenvolvimento dessa.

Vale notar que nesse tipo de transação o tempo é mediato, ou seja, estende-se o horizonte temporal dos atores mediado pela relação interpessoal, onde meios e fins encontram-se em uma relação de causalidade múltipla e recíproca – como nos termos de Hirschman (1986). Aqui o presente ganha centralidade como contexto das relações de que o indivíduo toma parte direta ou indiretamente. Trata-se de um resgate do “tempo histórico”, cujo ritmo e duração são impressos pela dinâmica das relações interpessoais, que se desdobram em múltiplos significados e sentidos.

No quadro abaixo, buscamos sintetizar os diferentes padrões culturais, abordados ao longo do texto. Note-se que a ênfase na argumentação foi na distinção do padrão autonomista em relação, principalmente, ao comunitarista, que, de resto, costuma informar o entendimento sobre a solidariedade. Esperamos, pois, contribuir na atualização do debate em torno à ideia de solidariedade, como algo constitutivo de uma relação interpessoal emancipada, autônoma.

QUADRO SÍNTESE DOS PADRÕES CULTURAIS

Padrões/Variáveis	Culturais		
	<i>peessoa</i>	<i>conduta</i>	<i>tempo</i>
Comunitarista	- identidade fixa, referida a um dado papel social - sentimento de pertencimento	- relação de obrigação - laços afetivos, sentimentais	- imóvel, sem distinção entre passado, presente e futuro
Individualista	- identidade fixa, autorreferente - satisfação pelo ganho (sucesso)	- relação instrumental, calculista - impessoalidade	- imediato e instrumental
Autonomista	- identidade reflexiva, referida na interação social - autorrealização (autonomia)	- relação de interdependência - apreciação da diferença (“afetiva, mas não sentimental; pessoal, mas não íntima”)	- mediato, histórico

Questões para a reflexão

1. Quais as diferenças de entendimento sobre a solidariedade, caso tomemos os padrões culturais “comunitarista” e “autonomista”?
2. Discuta os sentidos da relação solidária apresentado no texto: “afetiva, mas não sentimental; pessoal, mas não íntima”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAILLÉ, Alain. *Anthropologie du Don: le tiers paradigme*. Paris: Desclée Brouwer, 2000.
- CHANIAL, Philippe. *Justice, Don et Association: la délicate essence de la démocratie*. Paris: La Découverte/M.A.U.S.S, 2001
- DEWEY, John. “The Public and Its Problems”. In: John Dewey: later works, 1925-53 (vol. 2). Carbondale: Southern Illinois Press, 1981.
- DOMINGUES, José Maurício. *Teorias Sociológicas no Século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- DUMONT, Louis. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.
- HIRSCHMAN, Albert. *Vers une Économie Politique Élargie*. Paris: Les Editions de Minuit, 1986.
- LAVILLE, Jean-Louis. “Le Renouveau de la Sociologie Économique”. *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Paris: Iresco, vol. CIII: 229-235, 1997.
- MAUSS, Marcel. “Essai sur le don: forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques”. In: *Sociologie et anthropologie*. Quadrige/Presses Universitaires de France, 1985.
- _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária Ltda. e Editora Universidade de São Paulo, Vol. 1, 1974.
- MEAD, George H.. *Mind, Self e Society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago-Illinois: The University of Chicago Press, 1944.
- PINTO, João Roberto L. *Economia Solidária: de volta à arte da associação*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as origens e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultura, 1983.
- SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- TÖNNIES, Ferdinand. *Community and Association*. Londres: Routledge e Kegan Paul; East Lansing, MI: University Press, 1955.
- ZASK, Joëlle. *L’Opinion Publique et son Double: John Dewey, philosophe du public*. Paris: L’Harmattan, 1999.