

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL**  
**ESCOLA DE ADMINISTRAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO**

**MATHEUS OLIVEIRA MACHADO**

**A COMUNIDADE DOS CLÁSSICOS E A NOVA COMUNIDADE: UM ESTUDO  
DA ORGANIZAÇÃO DE ECOVILAS**

Porto Alegre  
2018

MATHEUS OLIVEIRA MACHADO

A COMUNIDADE DOS CLÁSSICOS E A NOVA COMUNIDADE: UM ESTUDO  
DA ORGANIZAÇÃO DE ECOVILAS

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Administração da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Administração, modalidade Acadêmica.

Área de Concentração: Estudos Organizacionais

Orientador: Prof. Dr. Fábio Bittencourt Meira

Porto Alegre  
2018

### CIP - Catalogação na Publicação

Machado, Matheus

A COMUNIDADE DOS CLÁSSICOS E A NOVA COMUNIDADE:  
UM ESTUDO DA ORGANIZAÇÃO DE ECOVILAS / Matheus  
Machado. -- 2018.

145 f.

Orientador: Fábio Bittencourt Meira.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul, Escola de Administração, Programa  
de Pós-Graduação em Administração, Porto Alegre, BR-RS,  
2018.

1. Ecovilas. 2. Comunidade. 3. Organização. I.  
Meira, Fábio Bittencourt, orient. II. Título.

MATHEUS OLIVEIRA MACHADO

A COMUNIDADE DOS CLÁSSICOS E A NOVA COMUNIDADE: UM ESTUDO  
DA ORGANIZAÇÃO DE ECOVILAS

Esta dissertação foi analisada e julgada adequada para a obtenção do título de Mestrado Acadêmico em Administração na área de Estudos Organizacionais e aprovado em sua forma final pelo Orientador e pela Banca Examinadora

---

Orientador: Prof. Dr. Fábio Bittencourt Meira

Aprovado em: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_

BANCA EXAMINADORA

---

Examinador: Prof. Dr. Ariston Azevêdo Mendes

---

Examinador: Prof. Dr. Rafael Kruter Flores

---

Examinador: Prof. Dr. Rene Eugenio Seifert Junior

## **GRATIDÃO**

Romilda Amadeu Lopes de Oliveira, Rosaura Beatriz Oliveira Machado, Delamar Garcia Machado, Ismael Caneppele, Camila Oliveira Machado, Lucas Oliveira Machado, Caroline Vielitz Machado, Ana Flávia da Rocha Neves, Marlise Rodrigues, Paulo Dalpian, Paulo Cerqueira, Jéssica Mello, Instituto Arca Verde.

Melhor (des)orientador do mundo: Prof. Fábio !?

Uma revolta é uma revolta é uma revolta e este retorno contínuo sobre si pode produzir apenas cansaço e, por fim, desejo de restauração. A crítica é a crítica é a crítica e este retorno contínuo sobre si pode produzir apenas melancolia e, por fim, derrisão aristocrática. Mas quando a revolta e a crítica são impulsos para a imaginação política, então não há mais tautologias. (SAFATLE, 2017, p. 19)

## RESUMO

A organização das ecovilas desafia o conceito de comunidade, tanto no campo da Sociologia quanto da Filosofia. A definição formal identifica as ecovilas como comunidades intencionais, tradicionais ou rurais resultantes de projetos coletivos e com o objetivo de regenerar o ambiente social e natural. Esta definição é produzida paradoxalmente por uma grande corporação, a *Global Ecovillage Network* (GEN) detém a legitimidade da enunciação do que significa ser uma *ecovila*, e certifica experiências ao redor do mundo. Esta pesquisa problematiza a apropriação do termo comunidade pelo movimento das ecovilas, a partir de duas perspectivas: a primeira é teórica e analisa a literatura produzida pela GEN; a segunda é empírica e compreensiva, produzida através de observação participante numa ecovila situada no sul do Brasil. A conclusão situa as ecovilas como manifestação comunitária contemporânea. Isto quer dizer que ecovilas sobrevivem em meio a contradições. Enquanto o discurso contido no material produzido pela GEN apresenta indícios de uma concepção romântica da comunidade, o caráter de sua precipitação fenomênica se situa numa espécie de interstício social e organizacional, lugar em que a *experiência* do *ser-em-comum* e a *propriedade* vivem no limite de uma síntese impossível.

**Palavras-chaves:** Ecovilas; Organização; Comunidade; Hermenêutica Contemporânea

## ABSTRACT

The ecovillage organization challenges the concept of community in the field of Sociology as well as in Philosophy. The formal definition identifies ecovillages as intentional, traditional or rural communities resulting from collective projects and aiming to regenerate the social and natural environment. This definition is produced paradoxically by a large corporation, Global Ecovillage Network (GEN) holds the legitimacy of the enunciation of what it means to be an *ecovillage* and certifies experiences around the world. This research problematizes the appropriation of the term community by the movement of the ecovillage, from two perspectives: the first is theoretical and analyzes the literature produced by GEN; the second is empirical and comprehensive, produced through participant observation in an ecovillage situated in the south of Brazil. The conclusion places ecovillages as a contemporary community manifestation. This means that ecovillages survive amid contradictions. While the discourse contained in the material produced by GEN presents a romantic conception of the community, the character of its phenomenal precipitation lies in a kind of social and organizational interstice, a place where the *experience of being-in-common* and *property* live in the limit of an impossible synthesis.

**Keywords:** Ecovillage; Organization; Community; Contemporary Hermeneutics



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>2 ECOVILA.....</b>	<b>11</b>
2.1 SURGIMENTO DO MOVIMENTO DE ECOVILAS.....	12
2.2 CONCEITO DE ECOVILA .....	16
2.3 ECOVILAS: CONFLITOS E CONTRADIÇÕES .....	18
<b>4 OBJETO E PROBLEMA DA PESQUISA .....</b>	<b>22</b>
<b>5 A COMUNIDADE E A HERMENÊUTICA DOS CLÁSSICOS.....</b>	<b>30</b>
5.1 COMUNIDADE COMUNISTA .....	31
5.2 COMUNIDADE ROMÂNTICA .....	36
5.3 COMUNIDADE FUNCIONALISTA .....	42
5.4 COMUNIDADE EXTRA-COTIDIANA .....	48
5.5 REFLEXÕES .....	54
<b>6 A NOVA ONDA DA COMUNIDADE.....</b>	<b>58</b>
6.1 COMMUNITAS: A comunidade sem imunização.....	62
6.2 QUALQUER: O “sujeito” da comunidade .....	79
6.3 A COMUNIDADE INOPERADA .....	87
6.4 A COMUNIDADE DOS SEM COMUNIDADE.....	92
6.5 REFLEXÕES .....	98
<b>7 ECOVILAS E AS CONCEPÇÕES DE COMUNIDADE.....</b>	<b>104</b>
7.1 O PROGRAMA GEN.....	104
7.2 ESTUDO DE CASO.....	115
<b>8 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>133</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>141</b>

## INTRODUÇÃO

Teorias sobre a natureza e a sociedade têm uma história de interconexões: as primeiras nunca deixaram de ter implicações sobre as segundas, ou sobre o modo como os indivíduos – ou grupos sociais – são interpretados (EGRI e PINFIELD, 1996, p. 459). Aquecimento global, massiva extinção de espécies e degradação de recursos vitais, apontam para o fato de que a vida cotidiana da sociedade está levando a exaustão dos principais componentes de que provem suas condições de existência (LITFIN, 2012, p. 129).

Com o propósito de regenerar os ambientes sociais e naturais, surge, no início da década de 1990, o movimento de ecovilas. Descrentes na capacidade dos Estados e grandes corporações responderem ao desastre socioecológico que se apresenta, decidiram tentar criar um modo de vida que não implicasse em degradação social e ambiental. Em vez de organizar protestos de rua, abaixo-assinados, boicote de consumidores e outros tipos de mobilização, o movimento de ecovilas se propõe a construir exemplos de assentamentos sustentáveis para – com isso – demonstrar que existem alternativas viáveis de organização social.

As ecovilas podem ser descritas como comunidades intencionais, tradicionais ou urbanas, que empregam princípios ecológicos e práticas sustentáveis para desenvolver sua vida econômica e cultural. A forma comunitária de organização social é um valor central, pois, da perspectiva do movimento, existe uma profunda interconexão entre a organização social e o impacto ambiental gerado pela atividade humana. A “comunidade” é tida como a forma de organização capaz de promover maior satisfação e sensação de bem-estar ao menor custo ambiental.

O conceito de comunidade, contudo, se apresenta como um campo de significação em disputa: uma questão sobre a qual se debruçara uma ampla gama de pensadores das ciências humanas. A utilização da ideia de comunidade como possibilidade de pensar alternativas aos problemas da sociedade pode ser encontrada desde o final do século XVIII, na corrente do romantismo, e atravessa a concepção de teóricos como Marx e Engels, Ferdinand Tönnies, Émile Durkheim e Max Weber. Há três décadas, com a Europa saindo de uma época marcada por regimes ditatoriais, sem ter conseguido sanar suas mazelas, surge uma nova onda de pensadores da comunidade, debatendo modos de significação para

o termo que ainda forneçam subsídios para a crítica social, mas procurando desvencilhá-lo de suas aporias e associações a um *ethos* totalitário.

Sendo a ideia de comunidade um elemento central na constituição do movimento de ecovilas e diante da dificuldade em referenciá-la, esta pesquisa se propõe a compreender a concepção de comunidade inscrita e subjacente ao movimento de ecovilas.

Tratando-se de uma forma de organização autodeclarada alternativa – identificando-se como parte do movimento de contracultura, e que propõe soluções para algumas das questões candentes da contemporaneidade, tais como a degradação ambiental e as anomias sociais geradas pela crescente individualização da pessoa – as ecovilas são um objeto de pesquisa profícuo para área de Estudos Organizacionais. No entanto, ainda é ínfima a quantidade de estudos sobre o tema, fato que pode aderir relevância à pesquisa. Porém, a dificuldade de abordar um objeto que parece negligenciado, ou que possui uma base conceitual insipiente, faz este estudo assumir um caráter exploratório.

A estratégia de abordagem da problemática acerca da apropriação do termo *comunidade* no projeto das ecovilas foi dirigir uma análise do discurso apresentado no material programático da Rede Global de Ecovilas (*Global Ecovillage Network - GEN*<sup>1</sup>), bem como tentar compreender o caráter peculiar dessa forma de organização comunitária em sua precipitação fenomênica, por meio de uma observação participante na ecovila Arca Verde. Os dados são contrapostos às formas de conceituação propostas tanto pelos autores clássicos quanto contemporâneos.

O texto a seguir percorre as etapas de construção do problema e do objeto de pesquisa. Primeiramente é apresentada uma investigação sobre o conceito de ecovilas e as circunstâncias de seu surgimento; em seguida, são debatidas fragilidades e contradições do projeto cujas raízes se relacionam à concepção de comunidade preconizada pelo movimento. Levando à apresentação do problema de pesquisa. Na sequência, são apresentados os debates teóricos acerca do conceito de comunidade para – então – passar a análise dos dados de pesquisa.

---

<sup>1</sup> GEN (*Global Ecovillage Network*) é a instituição responsável pela criação, desenvolvimento e propagação do conceito de ecovilas. Explicações detalhadas sobre esta instituição serão apresentadas no capítulo seguinte.

## 2 ECOVILA

De acordo com Joubert e Dregger (2015, p. 9), quando o conceito de ecovilas surgiu, no final da década de 1980, estava relacionado a comunidades intencionais que visavam criar um estilo de vida de baixo impacto ambiental e alta qualidade social, oferecendo uma alternativa à cultura de consumismo e exploração. Mare (2000, p. 2) situa como “a mais recente conceptualização de uma longa história de visões utópicas”.

Uma formulação aparece – pela primeira vez – em 1991, no relatório “*Ecovillages and Sustainable Communities: A Report for Gaia Trust*”<sup>2</sup>, redigido pelo casal Robert Gilman e Diane Gilman (CHRISTIAN, 2003; ERGAS, 2010; MARE, 2000; JACKSON, 1998; JOUBERT e DREGGER, 2015), com a seguinte descrição:

*Human scale;  
Full-featured settlement;  
In which human activities are harmlessly integrated into the natural world;  
In a way that is supportive of healthy human development and can be successfully continued into the indefinite future*<sup>3</sup>.

Com a finalidade de apreender seu significado, faz-se necessário investigar seu contexto de produção. Relatos sobre o início do movimento encontram-se em publicações de Ross Jackson (2004) e Hildur Jackson (1998), casal de fundadores do instituto *Gaia Trust*, e cofundadores do *Global Ecovillage Network* (GEN). Bem como nos relatos de Mary Garden (2006), que integrava a comunidade *Crystal Waters*<sup>4</sup> na época em que o movimento se constituiu. Além de Christian (2003) em seu livro “*Creating a Life Together*”, Joubert e Dregger (2015) no livro “*Ecovillage: 1001 ways to heal the planet*” editado pela GEN, Christopher Maire (2000), criador do primeiro curso de graduação em Designe de Ecovilas, vinculado à *GEN Education* e Albert Bates (2003), diretor do *Global Village Institute for Appropriate Technology*.

---

<sup>2</sup>O Instituto *Gaia Trust* será apresentado em detalhes na seção a seguir.

<sup>3</sup> Assentamento em escala humana; Completo provimento funcional; No qual as atividades humanas são integradas ao mundo natural sem prejudicá-lo.

<sup>4</sup> *Crystal Waters* é uma ecovila com aproximadamente 200 membros, assentada em 300 hectares no município Maleny na Austrália.

## 2.1 SURGIMENTO DO MOVIMENTO DE ECOVILAS

Alguns autores (KIRBY, 2004; ERGAS, 2010; KASPER, 2008; LITFIN, 2012) afirmam que o movimento de ecovilas deve muito de sua inspiração ao movimento de comunidades intencionais nas décadas de 1960 e 1970: pessoas “motivadas por uma profunda insatisfação com o materialismo econômico e dominação global, mudaram-se para o refúgio do campo para criar um estilo de vida melhor e mais puro” (MARE, 2000, p. 2, tradução nossa). No final da década de 1980 – com maior visibilidade dos problemas ambientais causados pela atividade humana – algumas dessas comunidades decidiram internalizar concepções ligadas ao discurso da sustentabilidade ambiental (ERGAS, 2010, p. 34).

Bates (2003) relata que o termo surgiu de forma simultânea em diferentes locais. No ano de 1975, a revista americana *Mother Earth News* começou a construir sistemas de energia experimental e jardins orgânicos perto de seu escritório, na Carolina do Norte. Em 1979, transformou este espaço em um centro educacional e passou a chamá-lo de *Eco-village*. Mais ou menos na mesma época, durante a resistência política contra o descarte de resíduos nucleares na cidade de Gorleben, na Alemanha, ativistas antinucleares tentaram construir uma pequena aldeia ecológica no local, lá chamada de *anökodorf*<sup>5</sup> (BATES, 2003, p. 1).

Uma década mais tarde, Hildur Jackson e seu esposo Ross Jackson, fundaram o instituto *Gaia Trust*, com a intenção de apoiar – com ideias de projetos e suporte financeiro – a transição para uma sociedade sustentável e mais espiritualizada (JACKSON, 1998, p. 1). Bates (2003, p. 2) relata que Ross Jackson tinha trabalhado criando programas para prever variações na cotação cambial de moedas internacionais, e fez fortuna com a venda do seu algoritmo para o mercado financeiro. Garden (2006, p. 4) afirma que Jackson decidiu investir seus recursos em uma “causa planetária” após um relatado “despertar espiritual”. Mare (2000, p. 4) explica que Jackson acreditava que “o mundo precisava de bons exemplos do que significa viver em harmonia com a natureza, de forma sustentável e espiritualmente satisfatória, em uma sociedade tecnologicamente avançada”.

Assim nasceu o projeto *Gaia Villages*, uma rede dinamarquesa de comunidades intencionais, financiadas pelo instituto *Gaia Trust*; os dois se propunham a ser “bons exemplos” de assentamentos humanos sustentáveis. Segundo Jackson (1998, p. 1), o

---

<sup>5</sup> Ecovila em alemão.

conceito *Gaia Villages*, em vez de “comunidade de *permacultura*”<sup>6</sup>, foi escolhido para contemplar as dimensões sociais e espirituais, não contempladas naquele conceito.

No ano de 1990, Hildur e Ross Jackson compraram a *Fjordvang* – uma antiga Universidade, na Dinamarca – que havia sido um centro de aprendizagem internacional por 25 anos (JOUBERT e DREGGER, 2015, p. 246). Em 1991, a *Gaia Trust* contratou o casal Diane e Robert Gilman, editores da revista *In Context*, para realizarem uma pesquisa global dos melhores exemplos de comunidades sustentáveis a fim de elaborar uma base para futuras estratégias. Em seu relatório “Ecovilas e Comunidades Sustentáveis”, eles propuseram o termo ecovila e o conceituaram – como já foi descrito no início deste capítulo. O relatório do casal Gilman afirmava que, embora existissem muitos exemplos admiráveis de comunidade, a comunidade ideal – que correspondesse integralmente ao conceito de *Ecovila* – não existia; porém, juntos, a partir dos projetos existentes, era possível formular a visão de uma nova cultura e um novo modo de vida (JACKSON, 2004, p. 2).

Em 1994, foi formado um grupo para desenvolver o conceito e estimular a formação dessa forma de comunidade (GARDEN, 2006, p. 2). O grupo contava com membros de algumas comunidades intencionais já estabelecidas, de diversos países. Segundo Jackson (1998, p. 3), integravam o grupo John Talbot da comunidade *Findhorn*, no norte da Escócia, fundada em 1962 (uma das mais antigas e conhecidas comunidades intencionais); Max Lindegger da comunidade *Crystal Waters*, fundada em 1987 na Austrália; Albert Bates da comunidade *The Farm*, nos EUA, fundada em 1971; Margrit Kennedy da comunidade *Lebensgarten*, fundada em 1985 na Alemanha; Helena Norberg Hodge da comunidade *Ladakh Project*, na Índia; David Bien, da *Ecoville* na Rússia; Daiane e Robert Gilman do *In Context Institute*, nos EUA; bem como Hildur e Ross Jackson do Instituto *Gaia Trust*, na Dinamarca.

O movimento passou a ganhar maior visibilidade em 1995, quando a comunidade de *Findhorn* dedicou sua conferência anual ao tema: Ecovilas e Comunidades Sustentáveis (JACKSON, 1998, p. 4). O evento despertou interesse tanto de comunidades intencionais quanto de estudiosos do tema da sustentabilidade (400 pessoas compareceram ao evento e outras 300 inscrições tiveram que ser negadas por falta de capacidade).

---

<sup>6</sup> A palavra Permacultura significa a junção de duas palavras, agricultura, ou apenas cultura, com permanente. Desenvolvida nos anos de 1970 por Bill Mollison e David Holmgreen, a permacultura foca no desenvolvimento de agricultura sustentável de pequena escala por meio de projetos de sistemas integrados (LITFIN, 2012).

Ao final da conferência, foi formado um grupo – cerca de 25 pessoas e de diversos países – que decidiu formalizar o trabalho desenvolvido no evento, fundando a uma rede global (GEN) para conectar as centenas de projetos de assentamentos sustentáveis que surgiam em todo o mundo. O instituto *Gaia Trust* se comprometeu de financiar as atividades da GEN durante os seus primeiros cinco anos (MARE, 2000, p. 3). Depois desse encontro, muitas comunidades intencionais que já possuíam uma orientação sustentável – como a Findhorn, Crystal Waters, Auroville, The Farm, Lebensgarten, Damanhur – passaram a se denominar *ecovila* (MARE, 2000, p. 3).

Segundo Joubert e Dregger (2015, p. 246), a Rede Global de Ecovilas (GEN) foi fundada para tornar visível um fenômeno que já estava ocorrendo e para estabelecer uma ligação entre as comunidades que estavam sendo desenvolvidas. As autoras explicam que a GEN serve como uma aliança entre comunidades rurais e urbanas, tradicionais e intencionais visando modos de vida de alta qualidade e baixo impacto ambiental.

Mare (2000, p. 5) relata que em junho de 1996, a GEN foi convidada para a Conferência da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre Assentamentos Humanos, em Istambul, e passou a prestar serviço de consultoria para a organização. Em 1998, as ecovilas foram nomeadas na lista da ONU entre as 100 melhores práticas para o desenvolvimento sustentável, e as ecovilas *Findhorn*, na Escócia e *Crystal Waters*, na Austrália, foram reconhecidas por essa instituição, como modelos excelentes de vida sustentável (MARE, 2000, p. 5).

A GEN é uma organização caritativa, sem fins lucrativos, sediada na comunidade Findhorn, na Escócia (GEN, 2017). Segundo Joubert e Dregger (2015), a GEN é composta de cinco organizações regionais: a Rede de Ecovilas da América do Norte (ENA), América Latina (*El Consejo de Asentamientos Sustentables de las Américas / CASA*), Oceania e Ásia (GENOA), Europa e Oriente Médio (GEN Europa) e da África (GEN-África), além da NextGEN que reúne os membros jovens do movimento<sup>7</sup>. Juntas, essas redes conectam o trabalho realizado em mais de 10.000 comunidades, em mais de 100 países em todo o mundo (JOUBERT e DREGGER, 2015, p. 250).

Frequentemente, a grande difusão do movimento é associada ao fato de ter surgido na “era da internet” (GARDEN, 2000, p. 2). Bates (2003, p. 3) relata que – logo no início

---

<sup>7</sup> Essa mesma informação está em consonância com o que é apresentado no endereço eletrônico da instituição. < <https://ecovillage.org/about/gen-structure/> acesso em: 20 de abril de 2017 >.

do movimento, 1995 – já havia preocupação em divulgar suas práticas por meio de páginas na internet e correio eletrônico.

As principais atividades da GEN, segundo o *website* da instituição, são:

- 1) Fornecer informações, ferramentas, exemplos e representação, para as redes de pessoas dedicadas ao desenvolvimento e demonstração de princípios e práticas de sustentabilidade, em seu modo de vida.
- 2) Coordenar as atividades de várias redes regionais de ecovilas em todo o mundo.
- 3) Servir de incubadora e plataforma para projetos e iniciativas que aceleram a mudança para modos de vida sustentáveis e uma sociedade mais resiliente (GEN, 2018, tradução nossa).

Por fim, é possível compreender que o movimento de ecovilas foi desenvolvido – inicialmente – pela fundação *Gaia Trust*, juntamente com membros de comunidades intencionais localizadas principalmente em países do Norte (enquanto conceito geopolítico). Trata-se de um projeto que intenciona a criação de um modelo de assentamento humano capaz de se contrapor aos problemas socioambientais da contemporaneidade, pela concepção do que seriam as melhores práticas de vida sustentável. O termo *ecovila* – mais do que descrever um fenômeno empírico – apresenta-se como um conceito que designa um ideal de organização, criado e coordenado pela *Global Ecovillage Network* (GEN).

É possível a distinção de três eixos: o primeiro é o fenômeno empírico de formação de comunidades “intencionais”; o segundo é o desenvolvimento e difusão de um programa ideal de organização, centralizado na GEN; por fim – o terceiro – consiste nas relações estabelecidas entre os dois anteriores.

Enquanto fenômeno empírico, as ecovilas tendem a ser apresentadas como um fenômeno de manifestação bastante irregular (JOUBERT e DREGGER, 2015, p. 9). Suas configurações e as circunstâncias (sociais e ecológicas) também podem variar muito, mesmo fisicamente elas podem ser muito diferentes umas das outras (CHRISTIAN, 2007, p. xviii). O que têm em comum é o foco em sustentabilidade social e ecológica. O idealismo seria outro ponto de convergência entre as ecovilas (LOKYER, 2017, p. 523), sendo fundadas sob uma visão de viver melhor, juntos, em comunidade. “Os ideais de uma comunidade surgem, geralmente, de algo que seus membros veem como faltando ou perdido na sociedade” (CHRISTIAN, 2003, p. xvi).



Enquanto modelo ideal, a caracterização de uma ecovila é apresentada como uma meta a ser perseguida. Jackson (2004, p. 2, tradução nossa) explica que se trata de um “trabalho *em processo*, em que ainda há muito a ser aprendido”. O autor afirma que existem milhares de soluções parciais, uma miríade de variantes sobre o mesmo tema geral, ligadas entre si por um sistema de valores comuns, baseado na preservação da vida, e que desafia divisões tradicionais de raça, religião e cultura (JACKSON, 2004, p. 2).

Em se tratando de um trabalho em processo, a definição passou por diversas modificações nas últimas duas décadas. A originalmente proposta por Gilman, elaborada em 1991, ainda pode ser encontrada em diversos textos; este estudo – no entanto – apresentará o conceito mais recente, disponibilizado pela GEN em seu *website*, como orientação para reflexão.

## 2.2 CONCEITO DE ECOVILA

Uma ecovila é uma comunidade intencional, tradicional ou urbana, que utiliza processos participativos locais para integrar as dimensões ecológica, econômica, social e cultural da sustentabilidade, a fim de regenerar os ambientes sociais e naturais (GEN, 2018, tradução nossa).

Embora “não exista uma única maneira de ser uma ecovila” (GEN, 2018, tradução nossa), a partir desse conceito podem ser distinguidos três aspectos principais dessa forma de organização: (1) Três tipos de organizações comunitárias: Comunidades intencionais; Comunidades tradicionais; Comunidades urbanas. (2) Cinco dimensões da sustentabilidade: Ecológica, Econômica, Social, Cultural e Projeto de sistema inteiro. (3) Propósito: A finalidade das ecovilas é a regeneração dos ambientes sociais e naturais.

### **Tipos de organização comunitárias**

As ecovilas urbanas podem ser “comunidades novas, ou existentes, ou uma vizinhança com uma visão comum para reinventar a vida na cidade e se tornarem mais sustentáveis, colaborativas e participativas” (GEN, 2018, tradução nossa).

Ergas (2010, p. 33) relata que os moradores dessas comunidades “tentam mudar as regulamentações locais de habitação da cidade, aumentar a consciência ambiental e ser um modelo de vida sustentável para os cidadãos locais”, ao mesmo tempo que sofrem restrições do local – muitas vezes – na forma de burocracia ou resistência de alguns

cidadãos às mudanças. Turner (2009, p. 10, tradução nossa) destaca que – por vezes – as ecovilas urbanas se estabelecem “em áreas problemáticas, de baixa renda, onde as comunidades ecologicamente orientadas são mais necessárias”.

As ecovilas que se constituem a partir de comunidades tradicionais, podem ser “aldeias rurais, ou comunidades existentes, que querem utilizar processos participativos para combinar sabedoria tradicional, que sustenta a vida, e inovação positiva, para se tornarem mais sustentáveis” (GEN, 2018, tradução nossa).

Como comunidades intencionais, as ecovilas são criadas por “pessoas que se unem para construir comunidades novas, participativas, colaborativas e sustentáveis, em culturas locais, baseadas em um propósito ou visão compartilhada” (GEN, 2018, tradução nossa). Kasper (2008, p. 20) explica que existe uma preferência por áreas mais retiradas porque “a terra é mais barata, e as leis de zoneamento e códigos de construção tendem a ser menos rígidos”. Outros benefícios, apontados por Ergas (2010, p. 33), são: ter mais espaço onde possam ser plantadas hortas e agricultura de subsistência; possibilidade de maximizar o aproveitamento do meio ambiente e diminuir a necessidade de uso intensivo de recursos; fomentar a interação comunitária.

### **Cinco dimensões da sustentabilidade**

As dimensões de sustentabilidade são apresentadas pela GEN conforme o Quadro 1.

<b>Quadro 1: Cinco dimensões da sustentabilidade</b>	
Sustentabilidade Social	Os moradores de ecovilas tendem a trabalhar ativamente para construir a confiança, colaboração e abertura entre as pessoas, e para se certificar de que se sentem visto, ouvido e com poder sobre os rumos da organização. Ecovilas muitas vezes proporcionam um sentimento de pertencimento através de relações comunitárias, projetos comuns, metas compartilhadas e processos sociais, mas não exigem que todos sejam iguais, unidade e força através da diversidade é importante para o movimento ecovilas.
Sustentabilidade Cultural	As Ecovilas visam construir ou regenerar culturas diversas que apoiem as pessoas a capacitar e cuidar uns dos outros, de suas comunidades e do planeta. Muitos se engajam ativamente em práticas que incentivam as pessoas a se sentirem profundamente conectadas entre si, com o planeta e com eles mesmos. A celebração, a arte, a dança e outras formas de expressão criativa são, muitas vezes, compreendidas como centrais para a vida humana e as comunidades. A maioria das ecovilas encontra suas próprias maneiras de falar, conectar-se, respeitar e apoiar a vida, os seres e sistemas que a sustentam.
Sustentabilidade Ecológica	As Ecovilas visam o acesso a alimentos, abrigo, água e energia de forma a respeitar os ciclos da natureza. Eles procuram integrar o ser humano com o restante da natureza de formas que aumentam a biodiversidade e regeneram ecossistemas e que dão às pessoas a chance de experimentar

	sua interdependência com sistemas e ciclos de vida em uma base direta e diária.
Sustentabilidade Econômica	As Ecovilas visam construir práticas e sistemas econômicos que contribuam para a partilha de recursos, apoio mútuo e economias e redes locais fortes que atendam às necessidades da população local e dos ecossistemas. A maioria das ecovilas trabalha ativamente para oferecer alternativas sustentáveis à economia e ao sistema monetário tradicionais e recuperar formas de pensar sobre a riqueza e o progresso que incluem todos os aspectos da vida. Moedas locais, partilha, empreendedorismo social, economia circular e formas colaborativas de propriedade são centrais para muitas ecovilas.
Projeto de sistema inteiro	Alguns princípios se aplicam a todas as dimensões da sustentabilidade e ajudam a reuni-los em projetos holísticos para comunidades e sistemas resilientes. Na GEN, toda a abordagem de projeto de sistemas de sustentabilidade é desenvolvida com foco em colaboração e participação. Isso significa que os princípios de projeto de sistemas inteiros são postos em prática de forma que incluam ativamente todos os envolvidos e incentivem a transparência em todos os níveis.

*Fonte: Website da GEN, tradução nossa.*

### 2.3 ECOVILAS: CONFLITOS E CONTRADIÇÕES

As informações apresentadas revelam que o movimento de ecovilas está relacionado a uma longa trajetória de movimentos de contracultura, sendo esses caracterizados pelo engajamento na construção de modos de vida alternativos baseados em um projeto ideal de organização social. Tais projetos aparecem associados a uma descrença de que as instituições sociais, por meio de mecanismos legitimados, possam promover soluções para suas inquietações.

O movimento de ecovilas se apresenta como parte do movimento antiglobalização (JACKSON, 2004, p. 1), que intenciona a regeneração das culturas locais, ao mesmo tempo que se afirma como um movimento global, que responde a causas globais. Além de ser um ideal concebido por intelectuais do Norte, levado como modelo para os países do Sul. A GEN – cujo escritório está localizado na Escócia – possui regionais na América do Norte, Oceania, Ásia, América Latina e África: parece se desenvolver da mesma forma que os processos de globalização.

Enquanto o movimento de ecovilas defende a necessidade de pensar os processos por uma perspectiva “holística”, na qualidade de “comunidades intencionais”, se apresentam como pequenas ilhas que tentam construir, para si, um modo de vida autossuficiente, independente da cultura dominante. A organização defende o

desenvolvimento de formas sustentáveis de economia, mas foi financiada, em seus primeiros oito anos, de forma caritativa com rendimentos advindos do mercado financeiro<sup>8</sup>.

O termo *ecovila* não surge para descrever um fenômeno social emergente, apesar de relacionar-se com o movimento de comunidades intencionais dos anos de 1960 e 1970. O termo é utilizado na concepção de uma nova forma de organização cujos critérios e parâmetros são estabelecidos pela GEN, que parece tentar superar os conflitos de tal projeto pela inserção de componentes ambíguos como, por exemplo, “não existe uma única maneira de ser uma ecovila”. No caso da tensão gerada entre a necessidade de difusão de seu ideal de “assentamento humano” e o propósito de preservação das “culturas locais”, aparece uma grande imprecisão nas dimensões de sustentabilidade social e cultural. Essa estratégia de superação das contradições acaba tornando difícil de delimitar o que pode ser considerado uma ecovila, ou seja, de conceber qual seria a identidade do projeto. Em referência à variedade de formas de ser ecovila, Fotopoulos (2000, p. 296, tradução nossa) comenta:

As atividades de ecovilas dificilmente poderiam ser chamadas de movimento. Um movimento pressupõe, pelo menos, objetivos comuns e, na melhor das hipóteses, estratégias comuns para alcançar os objetivos compartilhados, bem como uma análise comum da situação atual. Os ativistas envolvidos em ecovilas, no entanto, dificilmente compartilham uma análise semelhante da situação atual. Particularmente quando muitos deles nem mesmo culpam o próprio sistema (economia de mercado e democracia representativa) para a crise atual, mas apenas seu mau funcionamento. Além disso, não só os meios utilizados por esses ativistas são muito diversos, desde a construção de ecovilas até ética financeira, mas mesmo os objetivos em si não parecem ser compartilhados. Assim, as preocupações ecológicas estão geralmente no fim da lista de prioridades dos desempregados e marginalizados que estão envolvidos em esquemas LETS<sup>9</sup>, enquanto os problemas dos desempregados e marginalizados certamente não estão no topo das prioridades de muitos dos ativistas de classe média que vivem nas ecovilas do Norte.

Tal projeto parece marcado por uma tensão entre local e global; egoísmo e altruísmo; macroestrutura e pequenas iniciativas (ERGAS, 2010); cultura e economia (TRAINER, 2000 e FOTOPOULOS, 2000). Discutir essas tensões e compreender seus desdobramentos é essencial para que se possa refletir sobre a capacidade das ecovilas construir uma alternativa ao que criticam.

---

<sup>8</sup>A fundação Gaia Trust financiou a GEN no período de 1995 a 2003 (BATES, 2003).

<sup>9</sup>Local Exchange Trade System (LETS) é um sistema para comércio local no qual os membros trocam bens e serviços utilizando uma moeda criada por eles.

Segundo Dregger (2015, p. 23, tradução nossa), a principal competência e ecovillas e comunidades intencionais é que “decidiram lidar com seus problemas e desafios em comunidade”. A “comunidade” aparece como um conceito central para o projeto. No entanto, nos materiais da GEN, a caracterização do termo comunidade é idiossincrásica, como se o presumisse auto-evidente, sem apresentar referenciais teóricos ou reconhecer a existência de formas concorrentes de significação. Assim, este trabalho propõe que a discussão sobre as possibilidades de as ecovilas de fato constituírem uma “alternativa” seja realizada com apoio no arcabouço teórico do conceito de comunidade. Parte-se da intuição de que a ideia de comunidade não apenas é a concepção central do projeto de ecovilas, mas também pode ser a raiz de suas contradições e fragilidades.

Não foi encontrado nenhum material acadêmico que problematize a questão da comunidade no movimento das ecovilas, suas potencialidades e limitações em promover uma alternativa à cultura dominante. A realização de pesquisas acadêmicas sobre o movimento de ecovilas ainda é bastante incipiente. O termo *ecovila* no Portal de periódicos da CAPES retornou apenas 21 resultados que – em maioria – problematizam a questão da sustentabilidade. Foi encontrada apenas uma publicação na área da administração.

Dentre os trabalhos que aportam para a discussão do movimento em relação à constituição de uma forma de organização alternativa está a pesquisa teórica *Os Sentidos e a Relevância das Ecovilas na Construção de Alternativas Societárias Sustentáveis*, de Dias, Loureiro, Chevitaress e Souza (2017), discutem a imprecisão conceitual e a dificuldade de definição do que poderia ou não ser considerado uma ecovila. Como solução a esse problema, propõe uma divisão entre ecovilas do “norte global” – com ênfase em comunidades intencionais, formadas por pessoas de classe média-alta, com processo decisório horizontal e foco nas questões ambientais – e do “sul global” – com ênfase em comunidades tradicionais, formada por pessoas excluídas ou marginalizadas pela economia capitalista, com processos decisórios hierarquizados e foco nas mazelas sociais. Como limitações do movimento, o artigo reproduz algumas críticas frequentemente direcionadas ao movimento, a saber: escapismo ou isolacionismo; elitismo e utopismo. Relatam exemplos de articulações do movimento com organizações não governamentais (ONG), sua inserção em planos de governo e influencia em políticas públicas, como estratégia de ampliação de seu potencial de alcance, criando redes de engajamento pela sustentabilidade.

No entanto, se refere a questão da sustentabilidade como sendo um discurso de contracultura, sem problematizar a sua ampla inserção na sistemática capitalista<sup>10</sup>.

Weber e Ferraz (2016) discutem o caráter do movimento de ecovilas em relação ao “movimento alternativo” da década de 1970. Os autores apresentam o “movimento alternativo” como uma segunda fase dos movimentos de *contracultura* – crítica e oposição a ordem social – o “sonho *hippie*” se transformaria em lutas por direitos de minorias e esforços para fazer a Sociedade Alternativa emergir do Velho Sistema, utilizando tudo que dele pudesse ser aproveitado. Segundo Weber e Ferraz (2016, p. 413), é este novo ânimo que marca o surgimento das comunidades alternativas ou comunidades aquarianas. Na perspectiva proposta pelos autores, o movimento de ecovilas seria o mais recente folego deste esforço, pois inclui muitas das antigas comunidades alternativas remanescentes. Apontam como principais diferenças entre ambos a “complexificação e amadurecimento das ecovilas em relação às antigas comunidades alternativas, com o desenvolvimento de uma gama de áreas de conhecimento que viabilizam e potencializam as práticas alternativas hoje, como a Permacultura, Bioconstrução, Comunicação Não-Violenta etc.” (WEBER e FERRAZ, 2016, p. 433).

Muito embora o trabalho discuta algumas críticas dirigidas ao movimento – como a alegação de privatopia<sup>11</sup> e o fetichismo da natureza –, os autores não enfrentam a questão sobre as possibilidades de as ecovilas constituírem uma “alternativa eficaz ou não eficaz, viável ou inviável, à sociedade” (WEBER e FERRAZ, 2016, p. 433). Mas, procuram “compreender como o movimento alternativo e de ecovilas se posicionam e se compreendem enquanto alternativa a uma ideia de um mundo dominado por uma cultura industrial, repressora, consumista e irresponsável para com a natureza”.

Santos Junior (2012, p. 5) relata a história das comunidades intencionais e a construção de suas “visões” posicionando as ecovilas como *territórios de utopia*, projetos políticos que tentam “territorializar seus sonhos de uma nova humanidade”.

Na área da Administração, Siqueira (2017) discute a tensão entre as racionalidades substantiva e instrumental na gestão da Ecovila Itapeba, na Bahia, e conclui que “as ecovilas representam uma síntese entre conhecimento e ação, entre teoria e prática, apresentando-se como uma das diversas respostas possíveis à crise civilizatória da atualidade”.

---

<sup>10</sup> Veja: MISOCZKY e BÖHM (2012); LIMONAD (2013).

<sup>11</sup> Condomínios ecológicos com foco em saúde e qualidade de vida.

#### 4 OBJETO E PROBLEMA DA PESQUISA

Sendo uma forma de organização cujo eixo central é o conceito de comunidade, talvez essas contradições e fragilidades estejam relacionadas à forma como esse termo é apropriado pelo movimento: na literatura sobre ecovilas, existe uma lacuna no que se refere a abordar diretamente o conceito de comunidade inscrito no projeto do movimento de ecovilas. A presente pesquisa propõe – então – uma investigação da problemática gerada pela apropriação da concepção do termo *comunidade* no projeto das ecovilas. Sendo um conceito cujo sentido é apresentado de forma vaga, propõe-se compreender qual arcabouço teórico estaria implícito em sua concepção da comunidade, afim de melhor compreender suas implicações subjacentes.

Assim, propõe-se o seguinte problema de investigação:

Compreender a concepção de comunidade inscrita e subjacente ao movimento de ecovilas.

Como objetivos específicos e estratégia de enfrentamento da problemática, propõe-se:

- 1) Discussão teórica sobre o conceito de comunidade, para compreender o significado que o termo assume nos autores clássicos da sociologia e nos autores contemporâneos da filosofia;
- 2) compreender, à luz da discussão teórica precedente, a comunidade e sua forma correlata de organização no material produzido pela GEN;
- 3) Experienciar os modos de organizar de uma comunidade intencional, observando uma experiência real de ecovila, para analisá-la à luz da discussão teórica precedente;
- 4) A partir das análises precedentes, problematizar a utilização de concepções de comunidade como estratégia de construção de alternativas de modos de vida, contrapostas ao sistema socioeconômico vigente;

## METODOLOGIA

O estudo de caso pode ser entendido como uma exploração em profundidade a partir de múltiplas perspectivas da complexidade e singularidade de um projeto, uma política, instituição, programa ou sistema específico no contexto da “vida real” (SIMONS, *apud*, THOMAS, 2011, p. 512). Segundo Thomas (2011, p. 512), o que une os estudos de caso é o comprometimento em estudar a complexidade que está envolvida em situações reais: não é um método, mas uma escolha de objeto de pesquisa, um quadro referencial teórico que pode incorporar diversos métodos.

O estudo de caso aparece no presente trabalho como complemento ao debate teórico que tem por base – principalmente – uma análise de materiais da entidade que criou o conceito de ecovilas. Com o propósito de “compreender a concepção de comunidade inscrita e subjacente ao projeto de ecovilas” – seguindo a tipologia de Thomas (2011) – este estudo de caso tanto é instrumental (busca *insights* sobre as possibilidades de compreensão do fenômeno), quanto exploratório (busca chegar a noções de problemas a serem abordados).

Dessa forma, não se pretende a obtenção de um relato representativo de um todo genérico; tampouco se busca confirmar ou contestar a norma – abstrata – a partir desse único evento empírico. A observação concreta de uma ecovilas visa somente explorar alternativas de interpretação das possibilidades de manifestação desse fenômeno em relação à discussão teórica sobre comunidade pela força do exemplo (MATTOS, 2011, p. 462).

A fim de encontrar uma comunidade para a realização do trabalho de campo – em janeiro de 2017 – foram realizadas visitas a três comunidades no estado do Rio Grande do Sul, Ecovila Karaguatá, em Santa Cruz do Sul, Comunidade Osho Rachana, em Viamão, Instituto Arca Verde, em São Francisco de Paula, seguindo uma lista disponível no *website* [www.ecovilasbrasil.com.br](http://www.ecovilasbrasil.com.br); a partir da visita a cada uma das comunidades, descobriu-se que apenas a Arca Verde ainda se identificava como uma ecovila. Posteriormente verificou-se que a Arca verde constava na lista de ecovilas cadastradas na GEN: um dos membros da comunidade é também integrante do CASA Latina (Conselho de Assentamentos Sustentáveis da América Latina), a regional da GEN na América Latina, no qual atua como conselheiro do CASA Sul.



Nos dias 04 e 05 de agosto de 2017, foi realizada uma nova visita com a intenção de questionar os membros sobre a possibilidade de realização de um estudo na comunidade. Nesse contato, fomos informados que a comunidade já havia recebido alguns pesquisadores, e que a Arca estaria aberta e disponível para a realização de pesquisas.

Para um não membro da Arca Verde, as possibilidades de contato com o grupo são por meio de visitação, ingresso no programa de voluntariado ou participação nos cursos oferecidos por eles. Aos visitantes, é cobrado o valor de R\$ 25,00 para estadia no alojamento, ou R\$ 15,00 para estadia no camping, mais R\$ 35,00 para três refeições. O programa de voluntariado tem um período mínimo de 21 dias, nos quais se espera que o voluntário se integre no espaço e na rotina da comunidade que compreende – entre outras coisas – quatro horas de trabalho comunitário no período da manhã. Quem ingressa no programa também deve pagar valor de R\$ 15,00 por dia, totalizando R\$ 315,00 pelos 21 dias: valor destinado para a cobertura das despesas de hospedagem e alimentação do voluntário.

Optou-se pelo ingresso no programa de voluntariado como melhor forma de integração no espaço e na rotina da comunidade e de aproximação com os membros. Ao candidatar-se ao voluntariado, o candidato deve enviar um e-mail contendo informações como: nome; idade; lugar de residência; talentos, experiência e conhecimentos que tem para compartilhar; com o que está disposto a colaborar dentro da comunidade; e o motivo que o levou a procurar o programa. Nesse contato, foi exposto que a participação no programa de voluntariado tinha como principal motivo a realização de uma pesquisa participante na comunidade.

Após a aceitação, foi disponibilizado o período de 05 e 26 de março de 2018 para realização do voluntariado. As metodologias utilizadas na coleta de dados do campo se constituíram na observação participante realização de entrevistas com alguns dos membros.

A observação tem sido caracterizada como a base fundamental de todos os métodos de pesquisa nas ciências de comportamento social e principal guia do trabalho etnográfico. Cientistas sociais são observadores tanto das atividades humanas quanto do arranjo físico no qual essas atividades ocorrem (ANGROSINO e PÉREZ, 2003, p. 107).

Se – no início – era pensada como uma técnica de coleta de dados objetiva, empregada por pesquisadores que se percebiam como sujeitos extrínsecos ao arranjo social estudado, a observação passou a ser compreendida como um contexto no qual os pesquisadores participam como membros, ou quase-membros, de um grupo, interagindo

de modo dialógico com as pessoas, que deixam a posição de “objeto” e passam a ser colaboradores da pesquisa (ANGROSINO e PÉREZ, 2003, p. 135).

Os etnógrafos já não podem se afirmar com únicos árbitros do conhecimento sobre as sociedades e culturas que eles estudam, porque – nos dias atuais – eles estão em posição de ter a sua análise lida e contestada por aqueles sobre aqueles de quem se está falando. Uma “verdade objetiva” sobre uma sociedade ou sobre uma cultura dificilmente pode ser estabelecida, porque – inevitavelmente – haverá versões conflituosas sobre o fenômeno. Não é possível afirmar uma objetividade privilegiada ou uma forma superior de conhecimento, quando existem diversos “nativos” dispostos e capazes de desafiar a narrativa dos pesquisadores (ANGROSINO e PÉREZ, 2003, p. 110).

Da mesma forma, não mais é possível assegurar que o etnógrafo opera a uma distância do objeto de pesquisa. Melhor seria afirmar a existência de um diálogo entre o pesquisador e aqueles sujeitos ou culturas que serão descritos. Mudando a perspectiva da observação como método em si, para uma ênfase na observação como um contexto de interação e colaboração entre os envolvidos na pesquisa (ANGROSINO e PÉREZ, 2003, p. 111).

A partir dessa perspectiva, Angrosino e Pérez (2003, p. 115) discutem alguns aspectos relevantes para a interação social do pesquisador. Entre eles está a adoção consciente de uma identidade situacional, pois a base da interação é a decisão de tomar parte em uma configuração social, em vez de reagir passivamente a uma posição designada pelos outros.

Na presente pesquisa, além da identidade de pesquisador, abertamente assumida, a forma de participação na comunidade foi de morador temporário na condição de voluntário. Assumir um papel funcional dentro do grupo pode facilitar ao pesquisador a percepção de interações que não se conformam às pressuposições de um fluxo de relações de poder a partir de posições fixas. Angrosino e Pérez (2003, p. 118) afirmam que – na maioria das interações sociais – as pessoas avaliam o comportamento não em termos de sua conformidade com as normas sociais e culturais de maneira abstrata, mas em relação a sua consistência, como padrão percebido que, de alguma forma, faz sentido para os outros, em determinadas situações sociais. Muito embora exista uma tendência de conceber cultura e sociedade como um todo coeso e unificado, pesquisadores constantemente se deparam com comunidades que são definidas tanto pelos conflitos, frações e divisões quanto por suas conformidades e comunalidades (ANGROSINO e PÉREZ, 2003, p. 119).

Essa alternância de posições e papéis pode ser observada não apenas entre os membros da comunidade, mas também na relação do pesquisador com o grupo. Interação é sempre um processo que envolve o contínuo teste das concepções de que são formadas por um sujeito em relação aos papéis dos outros: pesquisador e colaboradores não estão presos a papéis fixos e posições completamente definidas, seu comportamento e suas expectativas fazem parte de um processo dinâmico (ANGROSINO e PÉREZ, 2003, p. 124).

O contexto específico em que ocorrem as interações, além das normas sociais e culturais, também deve ser considerado uma dimensão relevante para a compreensão do comportamento. Os membros da comunidade podem reagir de modo específico àquele pesquisador – em particular – não apenas como “alguém de fora” genérico, mas a características específicas daquele indivíduo como gênero, grupo étnico, faixa etária, orientação sexual, classe social, ou mesmo traços distintivos de personalidade como timidez ou autoconfiança (ANGROSINO e PÉREZ, 2003, p. 133). Dessa forma, diferentes pesquisadores podem acabar estimulando diferentes modos de interações; por consequência, obter registros observacionais que os direcionem a diferentes conclusões.

Para a análise do material da GEN, optou-se pela utilização da Análise de conteúdo e do Discurso como orientações metodológicas.

A análise de conteúdo é um exame sistemático de formas de comunicação usadas para documentar padrões. Em geral, o texto é dividido em categorias e a presença dessas categorias é muitas vezes quantificada. A análise do discurso também usa linguagem escrita, falada ou sinais como seu objeto, mas preocupa-se com unidades maiores de análise, como conversas e as inter-relações entre linguagem e sociedade. (NORUM, 2008, p. 24, tradução nossa)

Na busca pela compreensão do sentido implícito e subjacente à concepção de comunidade, fez-se pertinente a utilização de análises que apontam o sentido ligado à fala e uso da língua. A dimensão do discurso permite observar a forma como os conceitos são construídos, utilizados e que consequências advêm de sua utilização (WILLIG, 1999, p. 2). Pois, entende que a linguagem se estrutura num espaço sócio-histórico e representa um conjunto de práticas de produção de significados. A abordagem analítica de conteúdo reconhece que “o texto está aberto à interpretação subjetiva, reflete múltiplos significados e é dependente do contexto, como, por exemplo, parte de um discurso” (JULIEN, 2008, p. 120).

“A pesquisa do Discurso oferece rotas para o estudo dos significados, uma forma de investigar o que está implícito e explícito nos diálogos que constituem a ação social, os padrões de significação e representação que constituem a cultura” (NOGUEIRA, 2001, p. 22). A combinação das duas técnicas permite ao pesquisador diferentes abordagens aos “dados”, e a aproximação desses a uma variedade de referenciais teóricos.

Assim, leitura do material da GEN foi orientada no sentido de compreender o arcabouço teórico que estaria ali implicado. Este trabalho não propõe uma operacionalização das diferentes teorias da comunidade como ferramenta de análise de um fenômeno social. Procurou-se realizar, de modo mais modesto, uma aproximação entre os discursos sobre comunidade contidos, de um lado, no movimento de ecovilas – representados aqui pelos textos da GEN e pelo material coletado empiricamente – de outro, nos escritos teóricos clássicos e contemporâneos, a fim de compreender o termo, sua apropriação e implicações no contexto das ecovilas. A análise privilegiou a busca por possíveis homologias explicitando a correspondência entre os significados do termo comunidade no material da GEN e sua caracterização sociológica. Os resultados revelam uma forte correspondência com a sociologia de Ferdinand Tönnies.

A estratégia de análise direcionou o cotejo do discurso da GEN com as teorias, mas não *entre* os teóricos, de modo a evitar possíveis contradições epistemológicas e mesmo ontológicas. Utilizou-se como critérios distintivos características axiomáticas das teorias, crivando aquelas de maior congruência. Por exemplo, um importante critério distintivo entre o modo de significação da comunidade nos autores clássico e contemporâneos é a questão do “contorno substantivo”, dando forma a uma unidade que poderia ser identificada em suas instâncias de autonomia. Consequentemente, uma vez tornado evidente que dada concepção de comunidade parte da ideia de unidade e autonomia, é possível rejeitar sua correspondência com outra – como a proposta pelos autores contemporâneos.

Isto significa apenas que teorias foram eventualmente não selecionadas por possuírem menor grau de homologia com o discurso encontrado no material da GEN. A revisão de teóricos clássicos visa tanto explicitar a variedade de formas de significação nas principais correntes do pensamento sociológico, quanto apresentar as bases e desafios que os teóricos contemporâneos buscam enfrentar. Entende-se que o sentido de cada uma dessas formas de concepção é melhor compreendido quando posto em contraste com as outras. A variedade de perspectivas revisadas por este trabalho também possibilitou que o

discurso da GEN fosse confrontado com uma maior diversidade de modos de conceber a comunidade. Cabe, já neste momento, apontar que a interpretação dos textos da GEN e do material empírico da pesquisa poderia ser realizado de outro modo, isto é, as perspectivas teóricas apresentadas são tão frutíferas e amplas que demandaram delimitação para que esta pesquisa se tornasse viável, dadas suas limitações de tempo e recursos. Está, portanto, aberta a possibilidade de ampliar a análise, sem prejuízo dos resultados alcançados até aqui.

A intensa congruência que se revelou entre o discurso da GEN e a sociologia de Tönnies, levou a hipótese de que este seria o arcabouço sociológico ali, isto é, sua forma de conceber a comunidade. A estratégia assumida frente aos dados da pesquisa de campo foi diferente: enfrentar o desafio de aproximar a experiência concreta observada das perspectivas teóricas propostas pelos autores contemporâneos. Este exercício se mostrou oportuno, uma vez que tais teóricos desenvolvem discussões acerca da questão da comunidade no campo da filosofia. Ou seja, não propõem a elaboração de formas de manifestação concreta ou de relações sociais específicas, como fazem os sociólogos. A análise da experiência de campo dedicou-se, então, a encontrar na vivência cotidiana, nos materiais da comunidade e nas entrevistas de seus membros, elementos que pudessem apontar para a manifestação de conceitos formulados nesta nova forma de conceber a comunidade.

Portanto, ressalta-se que a seção de análise do material da GEN confronta o discurso encontrado, principalmente, com a interpretação do sentido da comunidade formulado por Tönnies. Enquanto a análise da experiência de campo, deliberadamente, se concentra na busca de manifestações que pudessem dialogar com conceitos propostos pelos autores contemporâneos. Evidenciando que esta pesquisa assumiu, principalmente, dois desafios: identificar o arcabouço teórico que melhor se ajustasse a proposição da GEN; transportar o conceito filosófico de comunidade para a realidade social, a fim de discutir suas possibilidades analíticas diante de um fenômeno social situado no tempo e espaço.

Os relatos da ecovila se apoiam em documentos da Arca Verde, dados coletados durante a experiência de 21 dias participando na rotina da comunidade e em informações fornecidas por alguns de seus membros durante seções de entrevistas individuais. As entrevistas foram conduzidas durante os três últimos dias de estadia na comunidade e contou com a participação de oito dos 20 moradores da comunidade. Dentre os não entrevistados, oito moradores não se encontravam na comunidade nos dias em que foram realizadas as entrevistas, três não foram encontrados e apenas um preferiu não participar.

A escolha por esse período relaciona-se com a tentativa de estabelecer vínculos pessoais antes da realização das entrevistas. Além da familiarização com o repertório semântico, funcionamento e organização da comunidade. Os convites para participação nas entrevistas foram feitos de forma casual às pessoas encontradas nos espaços de convivência comunitária. Além dos moradores, foi entrevistada uma voluntária que participou do programa no período de realização da pesquisa. Somando, ao todo, nove entrevistas.

As entrevistas tinham como objetivo interrogar os moradores sobre o sentido que atribuíam para o seu fazer e viver na Arca Verde. Para as entrevistas não foram elaborados questionários. A fim de direcionar as falas para os assuntos pertinentes a pesquisa, foram selecionados três tópicos que era esperado que fossem contemplados pela fala dos moradores, a saber: 1) tensão entre privado e comum; 2) tensão entre dentro e fora da comunidade; 3) tensão entre indivíduo e comunidade. Os entrevistados eram convidados a começar falando sobre: Como se aproximaram da ecovila? O que despertara seu interesse? Se a vida naquele contexto diferia de outros contextos sociais? Como descreviam a sua relação com os demais? – Em cada entrevista as perguntas eram remodeladas de acordo com o que era proposto pelo entrevistado, procurando fazer uma escuta atenta sobre os conflitos que mais inquietavam a cada um. Todas as entrevistas foram gravadas e obteve-se autorização para a publicação de seu conteúdo.

## 5 A COMUNIDADE E A HERMENÊUTICA DOS CLÁSSICOS

A busca pela comunidade parece ser uma preocupação contínua na vida social e a definição do conceito é um espaço de disputa que permanece há um longo tempo. Esse trabalho voltou sua atenção para a discussão sobre as formas de significação da comunidade a partir de questionamentos que emergiram das pesquisas sobre um crescente fenômeno contemporâneo de contracultura, o “movimento das ecovilas”. O fato de as ecovilas se autodenominarem “comunidades”, e a principal literatura do tema afirmar que tal identificação é central na caracterização do movimento, levou então à questão: como o termo *comunidade* pode ser compreendido?

A utilização do termo comunidade para pensar um modo de vida cujas prerrogativas culturais, políticas e econômicas divergissem da forma como se manifestam na “cultura dominante” não foi uma inovação do movimento de ecovilas, muito embora o movimento tenha uma agenda repleta delas. O termo *comunidade* há muito tempo é evocado no imaginário daqueles que ousam sonhar com outros modos de vida.

Já no final do século XVIII, é possível encontrar a associação de uma “comunidade rural” como modo de vida ideal. A partir de autores como o inglês Thomas Spence (1750 - 1814), a comunidade rural – em contraposição com os centros urbanos que cresciam de forma caótica – apresentava-se como uma situação social menos complexa; portanto, poderia ser mais facilmente remodelada e reorganizada para que os indivíduos tivessem maior liberdade, e o produto do trabalho pudesse ser distribuído com maior equidade (WHITE, 2013, p. 2).

A obra de Spence geralmente é associada a um movimento iniciado na Alemanha, a saber: Romantismo. Entre seus expoentes, o filósofo e poeta Friedrich Schlegel (1772-1829) que defendia um programa de luta contra a guerra revolucionária e os valores estéticos de seus inimigos franceses (McCALMAN, 2001, p. 1). O movimento, contudo, não ficou restrito às manifestações de intelectuais alemães; por toda a Europa surgiram artistas, escritores e teóricos, que lutaram na virada do século para lidar com mudanças comerciais e profissionais nas artes e letras, bem como com a eclosão de guerras e de revoluções nacionais. Contra o estilo formal e mimético do Classicismo, era exaltado o papel expressivo e imaginativo do artista, contra o materialismo iluminista mecanicista, os românticos reverenciavam a religião e o sentimento, contra as abstrações universalistas do

racionalismo, valorizaram o orgânico, o particular e o histórico (McCALMAN, 2001, p. 2).

O próprio comunismo (do francês *communisme*<sup>12</sup>, derivado de *commun*, do latim clássico *communis*) tem sua forma de representação associada a esse signo. No período entre o final do século XVIII e o início do século XIX, revoluções sociais afloravam por toda a Europa. Não por acaso, o Comunismo despontava entre as críticas sociais, pois o movimento, que possui como ícone emblemático *O Manifesto do Partido Comunista* – escrito por Marx e Engels – propunha uma completa reformulação da sociedade, desde as relações familiares, morais, religiosas, econômicas até instituições como os governos e as nações.

Na sociologia, o campo semântico abarcado pelo termo foi atravessado já pelos primeiros pensadores. Tönnies ([1887] 2001), Durkheim ([1893] 1999) e Weber ([1905] 1989), utilizaram-no para designar um tipo de formação social, cujos padrões de relação entre indivíduos, ou grupos, possuem características peculiares. Ainda que as categorias utilizadas para caracterizar essas peculiaridades variem entre os autores, sua significação se dá por comparação, ou contraste entre o antigo e o novo, o primitivismo mágico da cultura tradicional e o racionalismo individualista da moderna cultura ocidental.

Para compor um panorama com a hermenêutica proposta por estes autores clássicos, a sequência desse trabalho expõe, por meio de uma sucinta reflexão, elementos da obra dos autores supracitados, procurando evidenciar as formas de compreender a comunidade a partir da perspectiva de cada um deles.

## 5.1 COMUNIDADE COMUNISTA

O Manifesto do Partido Comunista, que teve sua primeira versão publicada em 1848, é “a produção mais amplamente difundida, mais internacional, do conjunto da literatura socialista”. Essa afirmação de Engels, no prefácio da edição alemã de 1890, não é menos verdadeira nos dias de hoje, passados mais de um século de sua publicação.

Encomendado pela Liga dos Justos – posteriormente renomeada de Liga dos Comunistas – o texto visa estabelecer um programa teórico e prático para o partido. Por isso, Marx e Engels salientam, no prefácio da edição alemã de 1872, que sua aplicação

---

<sup>12</sup>*Communiste*: pessoa que tem direito de pastagem em terra comum.



prática “dependerá sempre e em toda a parte das circunstâncias históricas dadas”, muito embora, os princípios gerais desenvolvidos conservem “toda sua razão de ser”. Nos dias de hoje, autores como Berman (2012) ainda afirmam que o *Manifesto Comunista* é o livro em que mais bem se pode aprender sobre globalização, desigualdade e modernidade. Carver e Farr (2015, p. I) destacam – com espanto – como, apesar do evidente esforço em dirigir-se politicamente a uma grande massa de trabalhadores europeus da metade do século XIX, o texto se comunica de uma forma poderosa com a contemporaneidade. Os autores (2015, p. II) lembram que – após a crise financeira de 2008 – muitos jornalistas respeitados afirmavam: Marx está de volta!

O Manifesto Comunista conclama a classe operária, como uma comunidade mundial, a se organizar para a construção da sociedade pós-capitalista: a sociedade comunista. Talvez, por isso, muitos se surpreendam com o modo de descrever a burguesia das seções I e II.

Atentos ao desenvolvimento histórico, Marx e Engels (2016, p. 27) afirmam que “a burguesia desempenhou na História um papel revolucionário decisivo”. Afinal ela teria revolucionado continuamente os instrumentos de produção e – com isso – as relações de produção, ou seja, o conjunto das relações sociais. Para os autores, o modo de produção é condição primordial para a existência das classes econômicas, ao revolucionar os meios de produção a burguesia abala todas as condições sociais. As sólidas relações feudais, com seu repertório de representações, visões e concepções, são derrubadas “profanando” o que é “sagrado”, de forma que “tudo que era estável e sólido se desmancha no ar” (MARX E ENGELS, 2016, p. 29). Os burgueses impõem seu regime obrigando as pessoas a enxergarem sua vida unicamente pelo prisma das relações econômicas.

Ao chegar ao poder, a burguesia teria destruído as relações feudais, patriarcais, idílicas, que uniam os indivíduos a seu “superior natural”, substituindo-os pelo interesse utilitarista e o “pagamento em dinheiro”.

Ela afogou os sagrados calafrios do êxtase devoto, do entusiasmo cavalheiresco, da melancolia pequeno-burguesa, nas águas gélidas do cálculo egoísta. Dissolveu a dignidade pessoal em valor de troca e substituiu as inúmeras liberdades conquistadas e garantidas por uma única: a inescrupulosa liberdade de comércio. Em resumo, a burguesia trocou a exploração envolta em ilusões religiosas e políticas pela exploração pura e simples, aberta, desavergonhada e direta. (MARX E ENGELS, 2016, p. 27)

A partir de uma ascensão calcada no rápido desenvolvimento dos instrumentos de produção e de comunicação, a burguesia teria adquirido o poder de forçar sua entrada até mesmo nas culturas mais hostis, e estabelecer nas diversas nações o modo de produção burguês. “Os preços baixos de suas mercadorias são a artilharia pesada que derrubam todas as muralhas da China” (MARX E ENGELS, 2016, p. 30). A difusão de seu modo de produção geraria a concentração de propriedade e centralização política; as bases para esse desenvolvimento foram estabelecidas no seio do próprio regime feudal. A dissolução do feudalismo teria sido levada a cabo quando este sistema não mais se mostrava compatível com a nova força produtiva. Em seu lugar surge a “livre concorrência, com a organização social e política pertinente, a supremacia econômica e política da classe burguesa” (MARX E ENGELS, 2016, p. 32), em que a instituição do moderno Estado representativo é tão somente “um comitê que administra os negócios comuns de toda a classe burguesa” (MARX E ENGELS, 2016, p. 27).

A revolução burguesa, no entanto, não supera a tensão essencial, exposta na frase de abertura do texto, a saber: “A história de toda sociedade até nossos dias é a história das lutas de classes” (MARX E ENGELS, 2016, p. 23). Segundo os autores, a sociedade burguesa não aboliu tais antagonismos; apenas estabeleceu novas condições de opressão, novas formas de luta e simplificou o sistema de classes em dois grandes campos inimigos: a burguesia e o proletariado.

A medida que a burguesia se desenvolve, desenvolve-se também o proletariado que –como classe antagônica – consiste em trabalhadores que só sobrevivem à medida que encontram trabalho, o que só é possível quando, com seu próprio trabalho, são capazes de operar a multiplicação do capital. São “trabalhadores que precisam se vender a varejo, são uma mercadoria como qualquer outro artigo vendido no comércio; sujeita, portanto, a todas as vicissitudes da concorrência e a todas as oscilações do mercado” (*Ibid.*, p. 34).

O proletariado não é definido como pobre, ou quem realiza trabalho braçal, ou quem esteja submetido a parcas condições de trabalho nas indústrias. As condições concretas podem oscilar acompanhando as variações no mercado econômico, na tecnologia e na política. O fator crucial é ter a venda da força de trabalho como única forma de garantir a subsistência, tendo de modelar a própria personalidade a fim de fazer-se vendável.

Proletário – a mais inferior das camadas da sociedade – é a condição que se impõe à grande maioria das pessoas que vivem sob o sistema capitalista. Diante disso ao contrário

da revolução burguesa, o movimento do proletariado “é o movimento independente da imensa maioria no interesse dessa imensa maioria” (MARX e ENGELS, 2016, p. 43).

Como classe inferior, não é possível ao proletariado se assenhorar das forças de produção, a não ser pela eliminação do modo de apropriação burguês; por consequência, de todo modo de apropriação existente (MARX e ENGELS, 2016, p. 47). A relação subjacente a essa sentença é: relações de produção determinam (e são determinadas) segundo condições de propriedade, ou modos de apropriação que – por sua vez – são estabelecidas de acordo com critérios correspondente ao modo de estratificação social. Diferentes arranjos sociais produziram – historicamente – modos de produção próprios que correspondiam a condições específicas de propriedade, de forma que uma alteração nessas condições não seria, de forma alguma, um evento inédito da história. Assim como a Revolução Francesa suprimiu a propriedade feudal em favor da propriedade burguesa, a sociedade comunista – para ter lugar – deve abolir a propriedade burguesa em favor de seu próprio modo de apropriação.

Ser capitalista significa ocupar na produção uma posição não somente pessoal, mas também social. O capital é um produto coletivo, e só pode ser mobilizado pela atividade comum de inúmeros membros e, em última instância, apenas pela atividade de todos os membros da sociedade. Portanto o capital não é uma força pessoal. É uma força social. Assim, quando o capital é transformado em propriedade coletiva, pertencendo a todos os membros da sociedade, não é uma propriedade pessoal que se transforma em propriedade social. É apenas o caráter social da propriedade que se transforma. Esta perde o seu caráter de classe (MARX e ENGELS, 2016, p. 49).

Eis então o grande avanço proposto no plano de uma sociedade comunista. Mesmo que tenham existido diversos modos de apropriação, estes sempre estiveram vinculados a um sistema de classes; por isso, ao romper com a estratificação por classes, a sociedade comunista elimina não somente o modo de apropriação burguês como todas as formas anteriores de propriedade.

Para romper com o sistema de classes, Marx e Engels (2016, p. 51) propõem ser necessário impedir que o trabalho de uma pessoa seja explorado por outra, isto é, que o trabalho não possa ser transformado em poder social monopolizável. Somente em tais condições seria possível atingir o ideal de uma “associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos” (MARX e ENGELS, 2016, p. 62).

A partir do momento em que o trabalho não puder mais ser transformado em capital, em dinheiro, em renda fundiária, em resumo, em poder social suscetível de ser monopolizado, isto é, a partir do momento em que a propriedade pessoal não pode mais converter-se em propriedade burguesa, a partir desse instante, declarais que a individualidade está abolida. Portanto, confessais que, por indivíduo, não entendeis nada a mais do que o burguês, o proprietário burguês. Efetivamente, semelhante indivíduo deve ser suprimido. O comunismo não retira de ninguém o poder de assenhorar-se dos produtos sociais, apenas retira o poder de subjugar, por tal apropriação, o trabalho alheio. (MARX e ENGELS, 2016, p. 51-52).

O percurso que leva à sociedade comunista não tem como perspectiva um caminho brando. O fim da luta de classes será alcançado somente quando os proletários unidos – em luta – tomarem o poder. Os objetivos dos comunistas “só podem ser atingidos pela derrubada violenta de toda a ordem social passada” (MARX e ENGELS, 2016, p. 83). Uma vez que tivesse tomado o poder (não apenas o Estado, mas o efetivo poder de ordenar a produção) e tornado-se a classe dominante, o proletariado deve valer-se de seu poder para abolir, pela violência, as relações de produção burguesas e, conseqüentemente, todas as relações de produção passadas, extinguindo assim as condições de existência do antagonismo de classes e sua própria dominação como classe. Uma vez que toda a produção se concentrasse nas mãos de indivíduos associados, “o poder público [Estado] perderia seu caráter político” de “poder organizado de uma classe para opressão de outra” (MARX e ENGELS, 2016, p. 61).

Muito embora Marx e Engels (2016, p. 13) – no prefácio da edição alemã de 1872 – não atribuam importância especial às medidas propostas ao final da sessão II, entendendo que sua aplicação prática dependerá das circunstâncias históricas existentes. Tais medidas oferecem uma representação das condições básicas de instauração da nova sociedade.

1. Expropriação da propriedade fundiária e utilização das rendas da terra nas despesas do Estado;
2. Imposto acentuadamente progressivo;
3. Supressão do direito de herança.
4. Confisco da propriedade de todos os emigrantes e rebeldes.
5. Centralização do crédito nas mãos do Estado mediante um banco nacional com capital estatal e monopólio exclusivo.
6. Centralização de todos os meios de transportes nas mãos do Estado.
7. Multiplicação das indústrias nacionais, dos instrumentos de produção, desbravamento e melhora das terras, de acordo com um plano coletivo.
8. Obrigatoriedade do trabalho para todos, organização de exércitos industriais, em especial para a agricultura.
9. Combinação do trabalho agrícola e do trabalho industrial, medidas para a eliminação gradual da oposição entre cidade e campo.

10. Educação pública e gratuita para todas as crianças. Supressão do trabalho infantil nas fábricas, em sua forma atual. Combinação da educação com a produção material etc. (MARX e ENGELS, 2016, p. 60-61).

Ao situar o comunismo no horizonte da revolução proletária, o Manifesto define o topos da nova sociedade em um devir social revolucionário de oposição à ordem capitalista burguesa. A partir da tomada de poder da classe inferior, seriam criadas as condições para instituição de um modo de produção que garantisse a impossibilidade de transformação do trabalho em poder social monopolizável; assegurando – a cada indivíduo – a autonomia para o livre desenvolvimento do trabalho, seriam estancadas as fontes que dão condições para a dominação de classe.

## 5.2 COMUNIDADE ROMÂNTICA

Ferdinand Tönnies (1855-1936) é frequentemente citado como referência fundadora do conceito de comunidade, e um dos principais autores do movimento do Romantismo alemão. Na obra *Comunidade e Sociedade Civil* ([1887] 2001), ele contrapõe a sociedade tradicional, pré-capitalista, centrada na comunidade (*Gemeinschaft*), à sociedade moderna, capitalista, ancorada na associação (*Gesellschaft*). *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* evoluíram ao longo do século XX em conceitos sociopolíticos cuja ressonância transcende os limites da língua alemã. Tönnies também é reconhecido como um dos fundadores da sociologia, sua obra precede o trabalho de autores como Émile Durkheim e Max Weber. Sua análise relaciona comportamento político com psicologia, estrutura social, processos econômicos, história natural, direito, religião e linguagem (HARRIS, 2001, p. xvi).

Tönnies (2001, p. 22, tradução nossa) postula a comunidade (*Gemeinschaft*) como uma formação social originária, “no estado de natureza existia uma completa unidade entre as vontades humanas”. Assim, a comunidade é produzida pela ligação dos sujeitos a uma *vontade essencial* (*Wesenwille*), como uma lei natural que em tudo precede o sujeito [semelhante àquela defendida pela Antígona, de Sófocles, enquanto contrapunha as leis da polis, criadas pelos homens, e as leis divina, não escritas e imutáveis, que ninguém sabe dizer como surgiram]. A *vontade essencial* aparece como um equivalente subjetivo ou “psicológico” do corpo, “é o princípio unificador da vida, concebido como o padrão da

realidade material a que o próprio pensamento pertence” (TÖNNIES, 2001, p. 95, tradução nossa).

A *vontade essencial* refere-se às condições biológicas da vida, por isso a comunidade é referida a uma forma orgânica de organização. Essa “vontade” é a raiz da constituição das demais dimensões que compõem a vida social em comunidade, como as instituições políticas e culturais, crenças, normas, bem como a disposição ou ânimo com que um sujeito se dirige ao seu próximo. “A existência desse atributo distintivo [vontade] em uma pessoa torna possível inferir como ele é susceptível de agir, ou como, em certas circunstâncias, ele necessariamente deve se comportar” (TÖNNIES, 2001, p. 96, tradução nossa).

A *Wesenwille* – por sua vez – pode ser compreendida como uma atitude original do homem, “baseia-se em impressões conjuntas, no sentimento conjunto, como gosto, hábito, memória, e conduz à moral e ao conhecimento, dos quais, por sua vez nasce o imperativo categórico da ação” (CAHNMAN, 1995, p. 91).

Assim, o *eu* humano ou o “sujeito” da vontade essencial, como o próprio sistema da vontade essencial, constitui uma unidade; é uma unidade dentro de uma unidade maior, contendo outras unidades menores dentro de si. Como um organismo e seus componentes, no entanto, é uma unidade por causa de sua autossuficiência interior, *unum per se*, e porque suas partes estão todas relacionadas a ela como uma entidade viva (TÖNNIES, 2001, p. 179). Como um todo, não é apenas parte de outro todo e dependente dele, mas é também um representante de sua espécie, ou de seu “tipo ideal”, podendo ser apenas uma faceta da “energia infinita” ou da “vontade universal” (TÖNNIES, 2001, p. 179).

Cada todo é em si mesmo um fim, possui uma coerência interior, existe como entidade estável que é mantida de momento a momento por sua própria força interior. Apenas por estar vivo, o organismo prova a sua aptidão para a vida (TÖNNIES, 2001, p. 180); para o todo (como “forma” imortal), a parte representa simplesmente uma variante mais transitória de si mesma. A parte seria apenas um meio para a vida e propósito do todo, não fosse pelo fato de que – enquanto existe – a parte é ela mesma idêntica a esta vida e propósito. As partes são todas semelhantes em ter uma participação no todo, mas se distinguem na medida em que cada uma tem uma expressão e uma função particular (TÖNNIES, 2001, p. 181).

As formas de estrutura orgânica e as formas de vontade natural estão exatamente no mesmo plano, nem podem ser percebidas pelos sentidos, nem podem ser concebidas em

termos meramente materiais (TÖNNIES, 2001, p. 188). A *vontade essencial* é o radical comum das relações na comunidade, é a vida “subconsciente” ou “vegetativa” estabelecida no nascimento. Nessa circunstância, as vontades humanas – cada uma alojada em um corpo físico – estão relacionadas entre si por descendência e parentesco e permanecem ou se tornam unidas por necessidade. Essa afirmação recíproca – direta – seria mais intensa em três tipos de relações: entre mãe e filho; entre um homem e uma mulher, como um casal, em seu sentido natural ou biológico; entre os que se reconhecem como irmãos e irmãs (TÖNNIES, 2001, p. 22).

Consequentemente, uma “compreensão mútua” ou simpatia (enquanto experiências subjetivas) seria a expressão da realidade interior de toda coexistência genuína, na qual pessoas vivem e trabalham juntas. Tönnies (2001, p. 24) afirma que essa relação pode ser observada, primeiramente, na vida doméstica. Uma vez que o núcleo desta vida é representado pela união do homem e da esposa com o propósito de produzir e criar descendentes, o casamento como uma relação duradoura, é o exemplo básico desse acordo tácito sobre deveres e privilégios, sobre o bem e o mal (TÖNNIES, 2001, p. 24).

A *comunidade de sangue*, ou parentesco, como unidade primordial da existência, é um tipo de organização na qual as pessoas compartilham as mesmas posses e desfrutam das mesmas coisas boas, especialmente da nutrição dos mesmos alimentos, tirados das mesmas provisões e partilhados sobre a mesma mesa (TÖNNIES, 2001, p. 28). Esse tipo de comunidade pode desenvolver-se em *comunidade de lugar*, baseada na vida em proximidade uns aos outros, essas relações são basicamente condicionadas pela convivência, com a necessidade do trabalho, da ordem e da administração comuns criam o hábito da vida conjunta e conduzem ao conhecimento mútuo. Por sua vez, a comunidade de lugar pode dar ensejo a uma *comunidade de espírito*, na qual as pessoas trabalham juntas para o mesmo fim e propósito (pessoas que trabalham por uma mesma obra como uma profissão de fé), sendo – então – condicionada e resultante ou de semelhança das atividades ou de opiniões, os laços de amizade advindos do compartilhamento de hábitos e uma visão comum (TÖNNIES, 2001, p. 28). As três formas de comunidade podem ser identificadas com três tipos de vínculos correspondentes: parentesco, vizinhança, amizade ou camaradagem.

No entanto, para Tönnies o arquétipo de todas as uniões baseadas na comunidade permanece sendo a própria família, em todas as suas manifestações. O ser humano nasce numa família e pode optar por permanecer nela – ou não – mas não pode razoavelmente

considerar a base de tais relações como o produto de sua livre escolha (TÖNNIES, 2001, p. 204). Se voltarmos aos três pilares da comunidade, sangue, solo e espírito (ou parentesco, vizinhança e amizade), é possível encontrar todos unidos no núcleo familiar, mas o primeiro é o que constitui sua essência.

Da mesma forma, as leis e as normas que regem a comunidade tonniesiana também não são produto da livre deliberação dos indivíduos. A comunidade é governada por um agregado de vontade que seria tão natural como a própria linguagem, e conteria – em si – uma multidão de entendimentos regulados por suas normas. A este “sentimento sincero de integração e unanimidade” Tönnies (2001, p. 34) chama *concórdia* ou “espírito familiar”. O termo designa uma situação em que a compreensão mútua e a concordância são uma só e mesma coisa: a vontade da comunidade em suas formas mais básicas. A compreensão opera nas relações entre os indivíduos, a *concórdia* é a força e o caráter do todo (TÖNNIES, 2001, p. 34).

Para explicar o funcionamento das relações de poder e autoridade na comunidade, Tönnies (2001, p. 39) faz uso da imagem de “um centro, ou núcleo, que irradia raios em diversas direções, assim o próprio centro significa a unidade do todo”, postulando uma identificação do todo com sua autoridade central. A união do todo advém da força da vontade que irradia do centro, por isso, tal vontade deve ser particularmente poderosa; ao longo dos raios, porém, novos pontos se desenvolvem, originando novos centros, e quanto mais eles exigem energia para manter-se e expandir-se, mais eles se afastarão de seu núcleo original. Tal esquema expõe também o limite de uma comunidade, uma vez que “os novos centros se tornam cada vez mais fracos e menos capazes de ampliar sua influência em outras direções, a menos que possam continuar a recorrer às forças originais” (TÖNNIES, 2001, p. 39).

Tönnies (2001, p. 39) explica – assim – a distribuição dos bens, em uma espécie de economia da comunidade: a posse de todos os bens residiria, principalmente, em toda a comunidade e na sua autoridade central, desde que seja considerada representativa do todo, porque dela deriva a participação dos demais e a afirmação de seus direitos.

A autoridade central divide os bens, distribuindo para uso comum ou individual, quer tenham sido produzidos por mão de obra conjunta ou individual (TÖNNIES, 2001, p. 40). A troca é contraditória à própria natureza da comunidade, a menos que ocorra – subsequentemente – ao compartilhamento principal, ou quando certa parte do que é alocado pode ser considerada propriedade privada do indivíduo. Como coisas que ele fizera por



conta própria, além da atividade comunal (TÖNNIES, 2001, p. 41). A unidade familiar pode transformar os produtos excedentes em itens mais úteis por meio de escambo. Estes escambos podem ocorrer regularmente dentro de uma comunidade de famílias – que se assemelham a um agregado familiar estendido – como numa aldeia, cidade ou entre cidade e país numa região rural ou urbana. Quando isto acontece pacificamente e de acordo com padrões que foram acordados como justos, o processo pode ser considerado como uma extensão da distribuição regular e partilha na mesa comunal (TÖNNIES, 2001, p. 46).

Enquanto na *Gemeinschaft* as relações entre os indivíduos se estabelecem de forma cooperativa, “na *Gesellschaft*, o pensamento utilitarista é dominante, o agir estritamente racional dos seus membros impede qualquer forma de relação descompromissada [...], a vida é vivida com um *negócio*, diferente da *comunidade*, onde a vida é vivida como uma *vocação*” (ARENARI, 2007, p. 45). Na *Gemeinschaft*, os indivíduos estão unidos apesar de tudo o que os separa, na *Gesellschaft* eles permanecem separados, apesar de tudo o que os une (TÖNNIES, 2001, p. 52).

A sociedade (*Gesellschaft*) é apresentada como uma organização social mecânica na qual as relações – que se estabelecem via objetos materiais visíveis – têm precedência. Todas as relações se baseiam na compra de objetos e serviços; meros atos e palavras não podem formar nenhuma base real para essas relações, por isso elas passam a ser estabelecidas somente por meio de contratos. O oposto acontece na *Gemeinschaft*, o “vínculo de sangue” é antes um relacionamento físico expresso em atos e palavras; a relação conjunta com os objetos é de segunda natureza, porque os bens não são trocados, mas possuídos, são de uso comum (TÖNNIES, 2001, p. 66).

Da mesma forma que a *Wesenwille* (vontade essencial) é a raiz das demais dimensões da comunidade, a *Kürwille*<sup>13</sup>, ou *vontade arbitrária*, é a raiz que funda a sociedade. Enquanto a primeira diz respeito às condições que estão fora do espaço de deliberação do indivíduo, a segunda transmite a noção de “livre arbítrio” ou “livre escolha” e se dá na base do cálculo racional visando à maximização da satisfação do interesse individual (HARRIS, 2001, p. xliii).

Na sociedade, a atividade de troca, como ato desvinculado da tradição sagrada, forma o conteúdo da *vontade arbitrária*. Para que algo tenha valor, é necessário que seja possuído por uma das partes – excluindo os outros – e que seja desejado por algum dos

---

<sup>13</sup>O termo *Willkür*, utilizado nas primeiras edições, foi substituído na última edição, publicada por TÖNNIES em 1920, pelo termo *Kürwille* (HARRIS, 2001, p. xvii).

excluídos; pressupõe, portanto, o cálculo individual, não em aliança com outra pessoa, mas em competição contra ela. Suas outras características são irrelevantes. O fato de que possua certa quantidade de valor não implica que seja dotado de uma quantidade igual de utilidade (TÖNNIES, 2001, p. 55).

A *vontade arbitrária* – racional, ideal, ou calculista – é um produto do próprio pensamento e só surge por intermédio da pessoa que pensa, embora sua existência possa ser reconhecida por outras pessoas. Enquanto a vontade essencial é real e orgânica, a vontade arbitrária é artificial, mecânica e existe somente no campo do pensamento. O sujeito da vontade arbitrária é uma abstração, é o ego humano, despido de suas outras qualidades e concebido puramente como entidade pensada. A *Kürwille* deve ser compreendida com referência a desenvolvimentos no futuro, por meio dos quais ela se concretiza. A vontade arbitrária contém o futuro como uma imagem abstrata ou uma ideia hipotética (TÖNNIES, 2001, p. 96).

A esfera da *Kürwille* considera tudo o que uma pessoa individualmente possui desde que os estados e transformações sejam determinados e dependentes de seu pensamento e conservado em sua consciência individual (TÖNNIES, 2001, p. 188). Pelo pensamento, processo de reconhecimento e aprovação das vontades, o indivíduo hierarquiza as vontades, subordinando-as umas às outras, tomando – elas próprias – como meios para satisfação de outra vontade mais genérica ou ampla. Dessa forma, é possível derivar ou explicar todas as expressões de desejo da atividade de pensar que as organiza. “Este processo intelectual não produz motivos, mas dá direções aos motivos preexistentes” (TÖNNIES, 2001, p. 115, tradução nossa). Por isso, as formas da *vontade essencial* permanecem sempre ativas, mesmo que em grau muito pequeno: ela é a forma da própria vida e condição imprescindível da existência.

Por fim, é possível identificar em Tönnies um representante clássico do romantismo, apresentando a modernidade como uma tragédia ou crepúsculo da raça humana. Nem ao grande feito da revolução burguesa, o aumento da capacidade produtiva, reconhecido no Manifesto, é atribuído algum valor especial. Entusiasta da arte e da cultura, Tönnies (2001, p. 148) prefere lamentar o fato de o novo modo de produção mecanicista e racionalista toma o lugar de uma produção mental genuína baseada na imaginação e na memória. O modelo binário de contraposição entre a *Gemeinschaft* a *Gesellschaft*, como formas sociais que surgem do desenvolvimento das *vontades* humanas – *Wesenwillee*

*Kürwille* – estabelece a comunidade como forma de vida originária do ser humano, na qual existia unidade entre a vontade de todos.

### 5.3 COMUNIDADE FUNCIONALISTA

Na obra *Da divisão social do trabalho* ([1893]1999), Durkheim procura explicar o movimento civilizatório da sociedade. Atribui o desdobramento do movimento civilizatório à divisão do trabalho. Diferentemente de Adam Smith ([1776] 1996), para quem a divisão do trabalho exerce uma função de prosperidade econômica, sua principal função seria a geração de solidariedade e coesão social, como o mecanismo que dá força e resistência à trama social.

A sociedade não é concebida como um conjunto ou associação de indivíduos, mas como um ente distinto destes, “uma realidade propriamente dita, que existe por si mesma e em virtude de causas específicas e necessárias, que, por conseguinte, se impõe ao homem com sua natureza própria e à qual é obrigado a se adaptar para viver, tanto quanto ao meio físico” (DURKHEIM, 1999, p. 355). Em caso de tensão entre o indivíduo e a sociedade, a solução sempre favorecerá a coletividade social, na qualidade de ente irreduzível às partes. O principal meio pelo qual é exercida a *ação social* – forma como Durkheim designa a intervenção da sociedade a fim de fazer respeitar os compromissos assumidos – é o Direito.

Que tal anarquia seja um fenômeno mórbido é mais que evidente, pois ela vai contra o próprio objetivo de toda sociedade, que é suprimir ou, pelo menos, moderar a guerra entre os homens, subordinando a lei física do mais forte a uma mais alta. Em vão, para justificar esse estado de não-regulamentação, salienta-se que ele favorece o desenvolvimento da liberdade individual. Nada mais falso do que esse antagonismo que se quis estabelecer, com excessiva frequência, entre a autoridade da regra e a liberdade do indivíduo. Muito ao contrário, a liberdade (entendemos a liberdade justa, aquela que a sociedade tem o dever de fazer respeitar) é, ela própria, produto de uma regulamentação. Só posso ser livre na medida em que outrem é impedido de tirar proveito da superioridade física, econômica ou outra de que dispõe para subjugar minha liberdade, e apenas a regra social pode erguer um obstáculo a esses abusos de poder (DURKHEIM, 1999, p. VII-VIII).

O Direito é compreendido por Durkheim (1999, p. 31) como sendo uma das principais formas de influência da sociedade na vida do indivíduo. Ao mesmo tempo, ele é uma reprodução das principais formas de solidariedade – apresentando-se como efeito visível da potencialidade que inclina os homens uns para os outros – coloca-se frequentemente em contato entre si e multiplica as ocasiões que têm de se relacionar. O

“direito penal” (repressivo) corresponde à *solidariedade mecânica*; o “direito civil” (restitutivo), à *solidariedade orgânica*. Muito embora a solidariedade não se expresse integralmente nas formas de direito, a preponderância de uma ou outra forma de direito marca o tipo de solidariedade mais presente em cada sociedade, bem como explicita a forma como determinada sociedade age sobre as relações entre os indivíduos.

Os tipos de solidariedade descrevem duas formas diferentes de vínculo social. Para Durkheim (1999), a vida social deriva de uma dupla fonte: a similitude das consciências e a divisão do trabalho social. No primeiro caso, o indivíduo é socializado “porque não tendo individualidade própria, ele se confunde com seus semelhantes, no seio de um mesmo tipo coletivo”; no segundo, “porque, tendo uma fisionomia e uma atividade pessoais que o distinguem dos outros, depende deles na mesma medida em que se distingue e, por conseguinte, da sociedade que resulta de sua união” (DURKHEIM, 1999, p. 216). O vínculo social advindo da similitude de consciência, ou “consciência comum”<sup>14</sup>, é chamado de solidariedade mecânica, enquanto que o vínculo social advindo da divisão do trabalho é chamado de solidariedade orgânica.

A presença das formas de solidariedade – a preponderância de um tipo de solidariedade em relação ao outro – marcará a estrutura social, sua cultura e suas instituições, pois “quando a maneira como os homens são solidários se modifica, a estrutura das sociedades não pode deixar de mudar” (DURKHEIM, 1999, p. 157). Em sua forma primitiva, com pouca divisão de trabalho, as sociedades apresentavam preponderância de solidariedade mecânica, sua estrutura social; por consequência, era “caracterizada por um sistema de segmentos homogêneos e semelhantes entre si” (DURKHEIM, 1999, p. 164). Nas sociedades civilizadas, “a harmonia social deriva essencialmente da divisão do trabalho” (DURKHEIM, 1999, p. 185), sua estrutura social é marcada pela cooperação produzida de forma espontânea em consequência da dependência estabelecida entre os indivíduos.

Quanto mais primitiva for a sociedade, maior será a semelhança entre os indivíduos que a compõem. Durkheim (1999, p. 112) cita como exemplo os povos

---

<sup>14</sup>Durkheim (1999, p. 50) explica que o que ele designa por consciência coletiva é o conjunto das crenças e dos sentimentos comuns, ela “não tem por substrato um órgão único; ela é – por definição – difusa em toda a extensão da sociedade, mas tem, ainda assim, características específicas que fazem dela uma realidade distinta. De fato, ela é independente das condições particulares em que os indivíduos se encontram: eles passam, ela permanece. É a mesma no Norte e no Sul, nas grandes e nas pequenas cidades, nas diferentes profissões. Do mesmo modo, ela não muda a cada geração, mas liga – umas às outras – as gerações sucessivas; ela é, pois, bem diferente das consciências particulares, conquanto só seja realizada nos indivíduos”.

indígenas, nos quais a grande “semelhança física” proveria essencialmente “da ausência de qualquer individualidade psíquica forte, do estado de inferioridade da cultura intelectual em geral”. Segundo o autor, nas sociedades primitivas “a originalidade não só é rara, como, por assim dizer, não tem espaço” (DURKHEIM, 1999, p. 112). Os agrupamentos derivam – principalmente – do vínculo familiar, indivíduos com a mesma origem hereditária ou com grau de parentesco próximo, formando comunidades de crenças e sentimentos.

Nas sociedades primitivas, um ato é criminoso “quando ofende os estados fortes e definidos da consciência coletiva” (DURKHEIM, 1999, p. 51), de forma que não podemos dizer que uma ação ofende a consciência comum porque é criminal, mas – ao contrário – ela é criminal porque atenta contra a consciência comum. As leis tendem a ser repressivas e punitivas, e as sanções são expiatórias, vingativas. Trata-se de uma reação passional, violenta do corpo social por inteiro, pois o crime não é considerado como tendo sido cometido contra outra pessoa, mas sim contra sua cultura comum, contra o que os mantêm unidos. As punições públicas reafirmam os valores dessa cultura, enquanto asseguram aos indivíduos que seus valores morais estão corretos (DURKHEIM, 1999, p. 68).

Nesse contexto de similitude, a “consciência coletiva” é acessada diretamente por cada indivíduo, de forma que todas as regras e normas são conhecidas por todos e regem todas as esferas de suas vidas. Durkheim (1999, p. 117) acredita que a “vida cotidiana do selvagem é regulada por grande quantidade de costumes (tão imperiosos quanto leis), complicados e não raro bastante incômodos, proibições e privilégios absurdos. (...) muito embora não sejam escritos, englobam todos os atos da sua vida”. Todos os membros do grupo admitem e praticam a mesma religião, geralmente sem questioná-la: ela fornece a matriz explicativa para todos os fenômenos, abrangendo todos os aspectos da vida social e individual.

Os vínculos estabelecidos nas “comunidades de crenças e sentimentos” são – contudo – menos numerosos do que os resultantes da divisão do trabalho. E mesmo que tais vínculos apresentem grande rigidez, Durkheim (1999, p. 129) afirma que os aspectos que produzem a rigidez de um vínculo social não são os mesmos que fazem sua força de resistência. Mesmo possuindo similitude de consciências, os membros de grupos onde prepondera a solidariedade mecânica têm maior autonomia, contendo em si mesmo os saberes comunitários o membro possui certa independência e assim é tanto mais fácil deixar o grupo do qual faz parte quanto se inserir em uma nova comunidade, fazendo com

que tal desvinculação aconteça com maior frequência nesse tipo de agregado. “O vínculo social era demasiado fraco para reter os homens, a seu malgrado, contra as tentações da vida errante e do ganho. Cada indivíduo conserva independência bastante para se separar num instante de seu chefe” (DURKHEIM, 1999, p. 130). Desse argumento, deriva o paradoxo entre independência (autonomia) e individualidade, que aparecem na obra de Durkheim (1999) sempre de maneira inversamente proporcional nas sociedades.

Ainda que nos povos primitivos, entre indivíduos de um mesmo grupo, houvesse pouca diferenciação, a diferença entre os grupos era grande. Nas sociedades civilizadas – ao contrário – pode-se constatar grande similaridade entre as sociedades, mas, em seu interior, os indivíduos possuem grande diferenciação entre si.

Em uma situação de horda, a similitude entre os membros é tanta que nem os chefes gozam de poderes distintivos que os coloquem em posição de superioridade. Sua influência “repousa unicamente em títulos pessoais, só se estende e só dura nos limites assinalados pela confiança e a paciência dos outros” (DURKHEIM, 1999, p. 161) sem que os membros percam sua total independência em relação ao chefe<sup>15</sup>. O surgimento de indivíduos que centralizam a autoridade aparece como a primeira divisão do trabalho, no entanto, nesse caso, o vínculo que une o indivíduo ao chefe assume um caráter similar à relação de propriedade que liga um indivíduo a uma coisa. Para Durkheim (1999, p. 163), as relações do déspota com seus súditos “nada têm dessa reciprocidade que a divisão do trabalho produz (...). Toda a diferença está em que ela liga o indivíduo não mais diretamente ao grupo, mas àquele que é a imagem deste”. O vínculo de solidariedade mecânica permanece, mesmo diante da “divisão do trabalho” surgida com o estabelecimento de uma autoridade, quando essa relação é estabelecida – unilateralmente – sem dependência recíproca entre os membros.

A similitude de consciência promove uma coesão especial que absorve o indivíduo no grupo; portanto, tem o “comunismo” como produto necessário desse agregado. Durkheim (1999, p. 162) entende que a propriedade consiste em uma forma de extensão do indivíduo nas coisas: quando as individualidades são pouco desenvolvidas, apenas a personalidade coletiva existe, e a propriedade tampouco pode deixar de ser coletiva. “Ela só poderá tornar-se individual quando o indivíduo, diferenciando-se da

---

<sup>15</sup> Em regra geral, as famílias vivem umas ao lado das outras numa grande independência e se desenvolvem pouco a pouco, de modo a formar pequenas sociedades que não têm constituição definida, enquanto as lutas internas ou um perigo externo – a guerra, por exemplo – não levam um ou vários homens a se destacar da massa da sociedade e a se colocar à sua frente. (DURKHEIM, 1999, p. 161)

massa, também tiver se tornado um ser pessoal e distinto, não apenas enquanto organismo, mas enquanto fator da vida social”. Por isso, nas comunidades que possuem uma autoridade centralizada, o direito à propriedade é uma prerrogativa unicamente do líder, uma vez que este encarna a personalidade coletiva.

Nas sociedades em que prepondera a solidariedade orgânica – nas quais os vínculos derivam da divisão do trabalho – a estrutura é constituída não por uma repetição de segmentos homogêneos, mas como um sistema que possui diferentes órgãos, com características próprias que atendem a demandas específicas advindas da execução especializada de determinadas funções, gerando assim “comunidades de interesses”. Tais órgãos “não são nem justapostos linearmente, como os anéis de um anelídeo nem encaixados uns nos outros, mas coordenados e subordinados uns aos outros em torno de um mesmo órgão central, que exerce sobre o resto do organismo uma ação moderadora” (DURKHEIM, 1999, p. 165). Os vínculos de descendência deixam de ser um determinante das relações sociais, no sistema que surge da execução de funções os indivíduos são agrupados segundo a atividade que exercem, “seu meio natural e necessário não é mais o meio natal, mas o meio profissional” (DURKHEIM, 1999, p. 166).

A estrutura social – apesar de centralizada – é organizada para favorecer a funcionalidade dos órgãos que a compõem, de forma que essa centralização não tem mais o caráter unilateral do caso precedente. Se – por um lado – os demais órgãos dependem de um organismo central, por outro, também o órgão central depende dos outros órgãos. “Sem dúvida, ele ainda tem uma situação particular e, se quiserem, privilegiada; mas ela se deve à natureza do papel que desempenha” (DURKHEIM, 1999, p. 165).

Os vínculos estabelecidos pela solidariedade orgânica são mais numerosos e mais resistentes, pois, o agregado criado pela divisão do trabalho não pode ser facilmente separado, pois cada parte desempenha funções diferentes e, com o crescimento das corporações, cada vez mais especializadas, criando uma forte dependência umas das outras. A interdependência – e consequente falta de autonomia – diminui as possibilidades de desvinculação dos indivíduos, bem como a inserção de novos elementos. Durkheim (1999, p. 132) explica que “na solidariedade formada por um sistema de partes diferenciadas e que se completam mutuamente, novos elementos não podem inserir-se nos antigos sem perturbar essa harmonia, sem alterar essas relações e, por conseguinte, o organismo oferece resistência contra intrusões”.

A intensificação da solidariedade orgânica só é possível na medida em que a solidariedade mecânica diminui; contudo, isso não significa que a “consciência comum” esteja ameaçada de desaparecer, mas ela passa a assumir um caráter indeterminado, tornando possíveis as dissidências individuais. No lugar da crença religiosa em uma divindade, o indivíduo torna-se objeto de uma espécie de religião. “Temos pela dignidade da pessoa um culto que, como todo culto forte, já tem suas superstições. Trata-se, pois de uma fé comum” (DURKHEIM, 1999, p. 155). Ademais, “se ela é comum enquanto compartilhada pela comunidade, ela é individual por seu objeto. Se ela orienta todas as vontades para um mesmo fim, esse fim não é social. É da sociedade que ela tira toda a força que possui, mas não é à sociedade que ela nos prende” (DURKHEIM, 1999, p. 155).

Diferente das comunidades de crenças e sentimentos – em que existia pouca diferenciação interna, entre os membros, e grande diferença externa, entre cada comunidade – as sociedades ficam cada vez mais similares umas às outras, enquanto, internamente, aumenta a diferenciação entre os indivíduos. “As paredes que separam os diversos alvéolos da vida social – sendo menos espessas – são atravessadas com maior frequência; sua permeabilidade também aumenta por serem mais atravessadas; em consequência, elas perdem sua consistência e os meios se confundem. Ora, as diversidades locais só podem se manter na medida em que a diversidade dos meios subsiste. As divisões territoriais são, portanto, cada vez menos baseadas na natureza das coisas; por conseguinte, perdem sua significação” (DURKHEIM, 1999, p. 171).

Por fim, temos uma perspectiva funcionalista da comunidade. Mantendo uma bipartição na historicidade social, Durkheim confronta as sociedades primitivas com a civilização moderna. Contrapondo-se a uma concepção da sociedade baseada nas relações de poder e força, Durkheim constrói uma teoria fundamentada na solidariedade gerada pela divisão do trabalho, desprezando – em parte – as implicações do conflito de classes. A coesão social da *Gemeinschaft* de Tönnies aparece na sociedade civilizada como fruto da interdependência dos sujeitos. Na sua visão, para que algo faça jus à sua função, deve beneficiar o corpo social na sua totalidade, conseqüentemente, as situações de tensão, tais como falências e greves, são consideradas anomias e sendo – por isso – submetidas a uma espécie de terapêutica sociológica que restaura o estado de normalidade (CARMO, 2007, p. 61).



#### 5.4 COMUNIDADE EXTRA-COTIDIANA

Autor de uma vasta obra, Weber não possui *um* conceito de comunidade, a utilização desse termo parece assumir diferentes conotações (comunidades domésticas, comunidades étnicas, comunidades políticas e, até mesmo, comunidades de mercado), utilizando-o em níveis de análise muito diferentes, embora sempre articulados. Marinis (2010, p. 7) propõe que sejam consideradas três perspectivas de leituras possíveis de comunidade nas ideias de Weber: 1) uma contribuição para uma espécie de “sociologia sistemática” que busca descrever a realidade “como ela é”; 2) uma “sociologia histórica” que tenta entender e explicar causalmente um presente moderno baseado na consideração de um passado comunal, enfatizando as transformações institucionais e macrossociais; 3) com uma atitude de “projeção utópica”, assume o uso deste conceito como um dispositivo teórico-ideológico que permite, por um lado, criticar a presente sociedade individualista, impessoal e dominada pela racionalidade econômica; por outro lado, projetar cenários de um horizonte comunitário (seja fragmentado, limitado, excepcional, pontual, local, episódico) como uma possível saída.

As reflexões que seguem sobre um possível sentido de comunidade em Weber tomam por fundamento principalmente o que foi publicado em sua obra póstuma “Economia e Sociedade” ([1922] 2015a e 2015b). A perspectiva que a comunidade assume nessa última fase de seu trabalho é identificada por Marinis (2015, p. 23) como possuindo um caráter prioritariamente de “projeção utópica”; contudo, interessa demonstrar como – a partir de uma perspectiva do sentido da ação – Weber desvincula a concepção de comunidade da dicotomia entre sociedade capitalista e formações sociais primitivas ou pré-capitalistas, presente nos autores anteriores.

Weber explica os modos de vida de forma comparativa; para tanto, cria arcabouços conceituais arquetípicos denominados *tipos ideais*. Esse método permite ao autor comparar traços *sui generis* estabelecidos em diferentes povos ou em uma mesma sociedade em diferentes momentos históricos. Os tipos ideias funcionam como chaves compreensiva da *ação* dos indivíduos nos diferentes contextos sócio-históricos. Para Weber (2015a, p. 19), “toda *ação*, especialmente a *ação social* e, por sua vez, particularmente as relações sociais podem ser orientadas, pelo lado dos participantes, pela representação de uma ordem legítima”.

Weber (2015a, p. 25) propõe a concepção de dois tipos ideais de “relação social”<sup>16</sup>, a saber: “relações comunitárias” e “relações associativas”. Sua concepção, contudo, é definida de forma ampla, abrangendo situações bastante heterogêneas. Diferente dos tipos de vontade tonniesianos e dos tipos de solidariedade durkheimnianos, os tipos de relação social não são atributos cuja presença, ou preponderância, produziriam formas específicas de organização social. Weber não propõe um tipo ideal de comunidade (*Vergemeinschaftung*<sup>17</sup>); as *relações comunitárias* não se desdobram e geram uma forma específica de organização social. A “comunidade” e a “sociedade” aparecem muito menos como construtos fortes, de caráter ontológico, do que como dimensões, características ou aspectos que podem estar presentes, mesmo simultaneamente, em qualquer relação social (MARINS, 2010, p. 18). Para Weber, a grande maioria das relações sociais “tem caráter, em parte comunitário, em parte associativo” (2015a, p. 25), pois até mesmo em relações sociais limitadas de maneira racional a determinado fim, podem surgir laços afetivos que ultrapassam o fim previamente intencionado.

Uma *relação social* é denominada *relação comunitária* na medida em que a “atitude na ação social – no caso particular ou em média ou no tipo puro – repousa no *sentimento* subjetivo dos participantes de pertencer (afetiva ou tradicionalmente) ao *mesmo grupo*” (2015a, p. 25). Uma relação comunitária se apoia – principalmente – em fundamentos afetivos, emocionais ou tradicionais, mas, para Weber (2015a, p. 26), nem sempre o fato de algumas pessoas terem em comum determinadas características, comportamentos, ou se encontrarem na mesma situação, significa que entre elas existe uma relação comunitária. Em outras palavras, a posse de características biológicas hereditárias – ou “raciais” – não significa – *per se* – que a relação social seja do tipo comunitária, mesmo que os indivíduos reajam de forma homogênea, pelo sentimento da situação comum e das respectivas consequências. A relação comunitária só existe quando as pessoas se orientam umas pelos comportamentos das outras; e esse comportamento manifeste o sentimento de *pertencimento* ao mesmo grupo. Afinal, uma *linguagem comum*, que promove a compreensão mútua pela internalização das tradições e costumes, dentro do grupo familiar, ou vizinhança, pode facilitar todos os tipos de relações sociais, não apenas

---

<sup>16</sup> Weber (2015a, p. 16) entende que uma “relação social” é um comportamento cujo sentido é mutuamente ou reciprocamente referido por uma pluralidade de agente, ou seja, uma ação que provavelmente corresponderá ao sentido socialmente indicável.

<sup>17</sup> Marins (2010, p. 18) explica que muito embora o termo *Vergemeinschaftung* seja frequentemente traduzido por comunidade, mais correto seria traduzi-lo por *comunização*, para que não se perca o caráter processual que o prefixo *ver* lhe confere.

a comunitária. “Somente a existência de contrastes conscientes em relação a terceiros pode criar, nos participantes da mesma linguagem, um sentimento de comunidade e relações associativas cujo fundamento da existência, de maneira consciente, é a linguagem comum”<sup>18</sup> (WEBER, 2015a, p. 26).

O outro tipo ideal de relação social é a *relação associativa*, ela designa “a atitude na ação social [que] repousa num *ajuste* ou numa *união* de interesses racionalmente motivados (com referência a valores ou a fins)” (WEBER, 2015a, p. 25). Pode estar orientada a valores, na medida que se desvincula de interesses afetivos e apenas quer estar a serviço de uma causa, pela crença no próprio compromisso; como também pode ser orientada a fins, como no caso de uma *troca* racional, livremente pactuada, envolvendo um compromisso momentâneo entre interesses opostos, porém complementares, ou um acordo de união continua orientada por determinados fins. As relações associativas surgem do estabelecimento de acordos entre os indivíduos que, principalmente em situação de *troca*, orientam seu comportamento pelo dos outros participantes. Muitas vezes estabelecem compromissos entre interesses antagônicos que eliminam apenas um dos objetos ou meios de luta, deixando de pé a própria oposição de interesses e a concorrência pelas melhores possibilidades. “O mercado e a economia de troca que sobre este se fundamenta, representa o tipo mais importante de influência recíproca das ações pela pura e simples situação de interesses, fenômeno característico da economia moderna” (WEBER, 2015a, p. 25).

Quanto à gestão econômica, Weber (2015a, p. 41) afirma que “a orientação econômica pode realizar-se de forma tradicional ou de forma racional referente a fins”. Explica não ser possível apontar um estado primordial de situação econômica, que apresentasse um nível técnico mínimo constatável, mesmo porque, acontecimentos não cotidianos e não econômicos podem influenciar – consideravelmente – as relações econômicas. Dessa forma, não se encontra em Weber a proposição de uma estrutura econômica comunitária, seja ela anterior ou posterior ao capitalismo; ao contrário, relata algumas organizações que, diferentemente do que ocorre no mercado econômico, não orientam seus serviços pelo cálculo econômico ou a maximização do abastecimento, mas sim pelo *sentimento* imediato de solidariedade.

---

<sup>18</sup>A demonstração de que raça, cultura e língua não são, em si, elementos que produzem uma comunidade é desenvolvida com maior profundidade no Cap. IV (p. 267). Tais características apenas criam a ideia de elemento comum à determinado grupo quando internalizados como tal, o que ocorre apenas quando estes são postos em contato com raças e culturas distintas, de forma a produzir uma ação puramente negativa de diferenciação ou desprezo.

Esse fenômeno é identificado por Weber (2015a, p. 101) em comunidades religiosas ou ideológicas, principalmente com fundamento emocional (carismático); no exército, ou comunidades militares, nas quais é praticada uma gestão patrimonial de privilegiados; no comunismo doméstico, cujos fundamentos tradicionais e afetivos, como nas gestões patrimoniais familiares, têm a gestão do consumo separada do empreendimento aquisitivo (economia de troca). No entanto, a “disposição do trabalho e o consumo alheio ao cálculo são consequência da atitude extraeconomicamente orientada”. Ou seja, não existiram relações econômicas comunitárias, estas seriam sempre extra-econômicas e ocorreriam principalmente em organizações de caráter religioso ou militar, cujas relações são *extra-cotidianas*, se fundam “no sentimento de contraste e da luta contra as ordens do ‘mundo’” (WEBER, 2015a, p. 102). Somente em situação “extracotidiana” é possível a emergência de comunidades orientadas primordialmente por fatores extraeconômicos. A inscrição desse comportamento em regimes de massa não é possível, porque sua organização não pode prescindir de considerações especificamente racionais, sejam elas referentes a fins ou a valores.

Dado que para Weber fenômeno comunitário tem características extracotidianas, extraeconômicas, e possui fundamento afetivo, o tipo ideal de dominação que é possível relacionar a tal fenômeno é a dominação carismática. Esse tipo de dominação não é marcado por uma historicidade específica, “a liderança carismática surgiu em todos os lugares e em todas as épocas históricas” (WEBER, 1982, p. 100), seu caráter distintivo está em sua efemeridade<sup>19</sup>, sua capacidade de mobilização afetiva e de “anunciar, criar, exigir mandamentos novos” (WEBER, 2015a, p. 160). A dominação carismática “baseia-se na veneração extra cotidiana da santidade, do poder heroico ou do caráter exemplar de uma pessoa e das ordens por esta reveladas ou criadas” (WEBER, 2015<sup>a</sup>, p. 141), é irracional no sentido de que não conhece regras, e derruba o passado (em seu âmbito), por isso é especificamente revolucionária, “essa não conhece a apropriação do poder senhorial ao modo de uma propriedade de bens” (WEBER, 2015a, p. 160), ou como uma instituição estável que perdure ao longo do tempo.

Por seu caráter não racional, o carisma – em sua forma pura, é alheio à economia. “Constitui, onde existe, uma ‘vocaçãõ’, no sentido enfático da palavra: como ‘missão’ ou

---

<sup>19</sup> Segundo Weber (2015b, p. 323), tanto “a estrutura burocrática bem como a patriarcal (...) são formações entre cujas qualidades mais importantes figura a *continuidade*; sendo nesse sentido, portanto, formações de caráter ‘cotidiano’. Particularmente o poder patriarcal está radicado na satisfação das necessidades cotidianas normais e recorrente estado por isso seu lugar originário na *economia* (...). Nesse aspecto, a estrutura burocrática é apenas um par da primeira, transposto para a esfera racional”.

‘tarefa’ íntima” (WEBER, 2015a, p. 160), o que configura, do ponto de vista da economia racional, uma atitude antieconômica, uma vez que se dá por uma recusa sua inscrição na dimensão cotidiana. Como algo extra cotidiano, opõe-se estritamente tanto a dominação burocrática (com normas especificamente racionais), quanto à tradicional (cujas regras se vinculam a eventos precedentes), especialmente a patriarcal e patrimonial ou a estamental. “O carisma pode ser uma transformação com ponto de partida íntimo, a qual, nascida de miséria ou entusiasmo, significa uma modificação da direção da consciência e das ações, com orientação totalmente nova de todas as atitudes diante de todas as formas de vida e diante do ‘mundo’, em geral” (WEBER, 2015a, p. 161).

O princípio carismático de legitimidade que – em seu sentido original é interpretado como autoritário – pode ser antiautoritário, uma vez que sua vigência repousa exclusivamente no reconhecimento dos dominados a características pessoais do líder (WEBER, 2015a, p. 175), sem um aparato que lhe garanta a autoridade para além das situações contingenciais, nas quais o carisma produz provas de sua efetividade que são reconhecidas pelos seguidores. Para superar seu caráter efêmero e se tornar permanente, as relações de tipo ideal carismático devem se transformar – significativamente – tradicionalizando-se ou burocratizando-se: ambos os processos são observáveis nas comunidades religiosas e militares, podendo assumir diferentes intensidades nos diversos aspectos das organizações.

Não é difícil verificar a impossibilidade prática da comunidade na esfera da economia, ou – como a primeira – só pode ser pensada na negação da segunda. O (re)surgimento da comunidade pode ser evidenciado em circunstâncias políticas específicas, como as que dão origem à formação de certas “comunidades políticas” e em situações de guerra (MARINIS, 2010, p. 24). Tais circunstâncias poderiam produzir consequências específicas na personalidade e subjetividade, permitindo que os indivíduos e/ou grupos atribuam novos significados às suas relações, que não poderiam ser alcançados de outra forma. A guerra – por exemplo – pode suscitar, nos combatentes, “uma entrega de si incondicional” e “uma atitude de compaixão e amor pelos necessitados”, em maior intensidade do que são capazes de produzir as comunidades religiosas, pois tal “sentimento de um sentido da morte e de uma sacralidade” pertencem somente a morte na guerra (WEBER, 2016, p. 376). “A comunidade do exército (...) sente-se como uma comunidade até a morte: a mais grandiosa de seu gênero” (WEBER, 2016, p. 377).

Um fenômeno similar ao descrito anteriormente pode estar na origem das comunidades políticas. Compreendidas como aquelas em que as pessoas se dispõem a utilizar a força física para a manutenção ou preservação da dominação ordenada (legitimidade de regulamentação) pelos participantes de um “território”<sup>20</sup>, de forma permanente ou temporária, e na qual a ação social não se esgote numa atividade exclusivamente econômica, mas se estenda a constituição normativa de uma comunidade “política” especial (WEBER, 2015b, p. 155). Essa pode ser desencadeada de forma intermitente em virtude de uma ameaça externa ou repentina inclinação dos participantes à violência, em tempos “pacíficos”; no entanto, a coexistência e ação social das pessoas se daria por um respeito recíproco, sem mecanismos de coação para fora ou para dentro, numa espécie de “anarquia” (WEBER, 2015b, p. 156).

A comunidade política – então – exige de seus participantes atos que – em grande parte – só são realizados por saberem da probabilidade de coação física, de forma que sua ação social ameaça a destruição da liberdade de ação e da própria vida, tanto de estranhos como de participantes. “Trata-se aqui da seriedade da morte que o indivíduo, eventualmente, deve enfrentar, no interesse da comunidade. É disso que a comunidade política tira o seu *páthos* específico” (WEBER, 2015b, p. 156). As lutas políticas comuns de vida e morte criam fundamentos sentimentais permanentes, mais fortes que os vínculos culturais, linguísticos ou de sangue, para Weber (2015b, p. 156). São essas lutas que fornecem o matiz decisivo para a constituição de uma “consciência nacional”.

Por isso tais eventos, mesmo que se apresentem apenas de forma esporádica, excepcional, extracotidiana e efêmera, podem representar o principal entrave às tendências de racionalização da vida econômica e os componentes essenciais do capitalismo, a saber: a burocracia e o mercado (MARINIS, 2010, p. 25). Estes eventos permitem que indivíduos e grupos produzam sentido para o que, em princípio, não teria sentido, ou transformem o conteúdo do sentido de costumes arraigados.

Por fim, é possível identificar em Weber uma reflexão sobre comunidade que não está presa a uma temporalidade linear, ou a contraposição entre o antigo e o novo, que suplementa com idealização historicidades não experienciadas. Por mais que a comunidade ainda seja apresentada em contornos substantivos, como organizações religiosas, ou o exército, o que a define não são os projetos que se dispõe a realizarem ou possíveis

---

<sup>20</sup> No original em alemão, a palavra utilizada é *ein Gebiet* que pode ser traduzido por território, área, jurisdição ou âmbito de comando, nesse caso não necessariamente vinculado a uma territorialidade, mas de alguma forma delimitável.

identidades em torno das quais os grupos se organizam; a experiência é que possibilita aos sujeitos superarem os limites da ordem estabelecida e modificarem a direção de suas consciências e de suas ações, transformando o conteúdo do sentido de costumes arraigados.

## 5.5 REFLEXÕES

O projeto apresentado por Marx e Engels (2016) é estruturado a partir de uma perspectiva das relações sociais como luta de classes. As classes – por sua vez – constituem-se por sua relação com a propriedade e os modos de apropriação da produção. O fim da luta de classes depende do fim delas, o que seria possível apenas pelo estabelecimento de novas formas de propriedade e modos de apropriação, que impossibilitassem que o produto do trabalho possa ser transformado em poder social suscetível de ser monopolizado. Essa situação seria possível se toda a produção se encontrasse nas mãos de indivíduos associados, em vez de estar sob o controle de uma classe: somente garantias de autonomia para o trabalho poderiam impedir um indivíduo de ter o seu trabalho subjugado por outro.

Seguindo a tradição romântica, Tönnies (2001) postula a comunidade como fenômeno precedente da sociedade. Se valendo de “tipos-formais” (produtos livres e abstratos do pensamento) o autor arquiteta formações sociais ideais. Enquanto a comunidade – orgânica por consistir em determinações principalmente hereditárias – adquire traços nostálgicos de uma situação harmoniosa que fora perdida, a sociedade, mecânica, baseada em relações econômicas capitalista, é apresentada com características da filosofia de Hobbes, em que cada indivíduo vê no outro um possível inimigo.

Enquanto o Manifesto Comunista projeta no indivíduo uma unidade autônoma, à medida que estes se associariam uns aos outros pelas relações de produção na *Gemeinschaft*, é principalmente a unidade familiar (seguida da comunidade de lugar e de espírito) que possui caráter “autônomo”, sua soberania se sobrepõe à dos indivíduos. Isso acontece por uma inversão na relação de causalidade: enquanto no Manifesto (2016) as formas de produção explicam as relações sociais, em Tönnies (2001), são as relações sociais que explicam as formas de produção, “é o individualismo que condiciona a luta pelo lucro e a exploração, não o oposto” (CAHNMAN, 1981, p. 96).

Voltando seu olhar para o desenvolvimento do sujeito em um núcleo familiar, Tönnies insere na análise – além das relações materiais – as relações de produção subjetiva

ou constituição psicológica do indivíduo. Assim, tal pensador postula a compreensão mútua e a geração de consenso, como expressões de vínculos intersubjetivos constituídos de “coexistência genuína”. Nesse caso, os acordos sobre deveres e privilégios são estabelecidos de forma tácita, na dualidade entre propósito e determinação, em relação a uma “vontade essencial”, que antecede as condições deliberativas; por oposição, tem-se a sociedade na qual as pessoas estão essencialmente separadas apesar de tudo que as une. Na sociedade, as relações econômicas preponderam, o pensamento utilitarista é dominante e o agir estritamente racional dos seus membros se impõe às relações afetivas e à liberdade criativa. Assim, Tönnies estabelece o contraste entre civilização e cultura, tão caro ao movimento do romantismo.

Em Durkheim (1999) observa-se uma inversão das posições dos termos de Tönnies (2001); nele, a comunidade orgânica passa a ser o lugar da solidariedade mecânica: a sociedade mecânica tonniesiana aparece como o contexto social onde predomina a solidariedade orgânica. Em uma resenha escrita em 1889 sobre o livro de Tönnies, Durkheim afirma aceitar “o fio condutor geral de análise e a descrição da *Gemeinschaft*”, todavia expõe que não pode “acompanhá-lo com relação à teoria da *Gesellschaft*” (p. 117), uma vez que sua definição estaria demasiadamente influenciada tanto pelas concepções utilitaristas de Bentham como pela sociedade industrial de Spencer e a sociedade capitalista de Marx. Para Durkheim, toda a sociedade é – em primeiro lugar – um fenômeno moral.

Sendo a vida social derivada de uma dupla fonte – similitude de consciências e divisão do trabalho social – os tipos de solidariedade descrevem duas formas diferentes de vínculo social, na sociologia de Durkheim (1999). O primeiro caso é muito similar à *Gemeinschaft*: o indivíduo é socializado “porque, não tendo individualidade própria, ele se confunde como seus semelhantes no seio de um mesmo tipo coletivo”; no segundo, “porque tendo uma fisionomia e uma atividade pessoais que o distinguem dos outros, depende deles na mesma medida em que se distingue e, por conseguinte, da sociedade que resulta de sua união” (DURKHEIM, 1999, p. 216). Em uma reverência ao “movimento civilizatório” e à capacidade de diferenciação e individuação dos sujeitos na sociedade, o autor passa por cima das relações de poder para postular na divisão social do trabalho, da forma como se apresenta na modernidade, uma fonte de solidariedade e coesão social, que promove a força e a resistência à trama social pela geração de interdependência mútua.

Numa perspectiva conflitante à dos autores apresentados anteriormente, a individuação de um sujeito ou grupo não passa pela autonomia, material ou cultural, na



criação de modos de vida. Um aumento na consciência individual dependeria – ao contrário – de uma diminuição de sua autonomia. Isso se estabeleceria por ocasião de uma alteração no sistema de crenças da sociedade que torna a preocupação com o indivíduo uma espécie de religião. Se a “dignidade da pessoa” é comum enquanto compartilhada pela comunidade, “ela é individual por seu objeto. Se ela orienta todas as vontades para um mesmo fim, esse fim não é social. Ela tem uma situação totalmente excepcional de consciência coletiva. É da sociedade que ela tira toda a força que possui, mas não é à sociedade que ela nos prende” (DURKHEIM, 1999, p. 155). Ou seja, os indivíduos não estariam presos a nada além de uma ideia individualista de si próprios, que não corresponde a sua condição de interdependência material gerada pela divisão do trabalho, a qual restaria como único “vínculo” que os une.

Embora mantenha os contornos substantivos da comunidade – como forma e/ou interações que se inscrevem em uma ordem – Weber (2015a) rompe com a contraposição comunidade e sociedade, para afirmá-la como evento extracotidiano. Assim a comunidade não está mais vinculada a uma historicidade pós-capitalista (Marx e Engels, 2016), pré-capitalista (Tönnies, 2011), ou como produto do próprio capitalismo (Durkheim, 1999), mas como fenômeno que aparece em todas as épocas históricas. Tampouco deve ser assumida como um projeto social: a inscrição desse comportamento em regimes de massas não é possível, pois sua organização – bem como a disposição do trabalho e o consumo alheio ao cálculo – prescinde de considerações especificamente racionais, sejam elas racionalidades referentes a fins sejam referentes a valores. Sempre relegada a ser um fenômeno marginal em relação à cultura dominante, ao mesmo tempo é a própria possibilidade de crítica e de mudança no curso do comportamento de um agrupamento humano.

A comunidade weberiana é marcada por uma efemeridade e por ser o lugar da crítica. Surge como uma reação às normas instituídas para dar um novo significado e modificar a direção da consciência e das ações, “anunciar, criar, exigir mandamentos novos” (WEBER, 2015a, p. 160). Se por um lado – assim como em Durkheim (1999) – a comunidade não depende de modos de autonomia, sua consciência não se dirige a uma sacralidade da “dignidade da pessoa”, mas a uma sacralidade da morte. Somente entre aqueles expostos à mortalidade, conscientes do risco eminente de perderem suas vidas, que se observa “uma entrega de si incondicional” e “uma atitude de compaixão e amor pelos

necessitados” (WEBER, 2016, p. 376) em maior intensidade do que são capazes de produzir quaisquer outros tipos de organização.

## 6 A NOVA ONDA DA COMUNIDADE

Nas últimas décadas, tanto no uso cotidiano como nas áreas de desenvolvimento teórico, a questão da comunidade parece ter ganhado novo vigor. Não só na Sociologia e Antropologia, a questão da comunidade também assumiu uma posição central nos debates em Economia e Filosofia; o termo, contudo, parece ter perdido sua “inocência” no decorrer século XX, encontrando-se associado a eventos traumáticos na história ocidental. Após experiências totalitárias que fizeram milhares de vítimas, muitas pessoas passaram a reexaminar perspectivas com ênfase comunitária como uma ameaça a sua “liberdade individual”, supostamente garantida pela democracia liberal.

A partir da queda dos regimes comunistas na Europa Oriental (1989 e 1991), alguns autores – como Francis Fukuyama – sugeriam que o único quadro político restante é o da democracia liberal individualista, com uma política de direitos humanos individuais, aliada a um ideal de tolerância e multiculturalismo. No entanto, precisamente contra este primado liberal do indivíduo e contra a ausência de uma abordagem coletiva, insurgem-se reações, principalmente entre os que sofrem a violência dessa política (DEVISCH, 2013, p. IX). Observando a luta daqueles que não veem na situação atual o “fim da história”, Dardot e Laval (2017, p. 16) afirmam que o comum – “longe de ser pura invenção conceitual – é a fórmula de movimentos e correntes de pensamento que pretendem se opor à tendência dominante de nossa época: a de ampliação da apropriação privada a todas as esferas da sociedade, da cultura e da vida”.

Os novos pensadores da comunidade têm, portanto, de encarar pelo menos dois desafios. Por um lado, há a tarefa de conceber formas de oposição e alternativas à crescente e devastadora apropriação capitalista. Por outro lado, tal crítica deve ser concebida de uma perspectiva que não possa ser vinculada a um *ethos* totalitarista; sem que seu desdobramento acabe por desenvolver novas formas de dominação e servidão. Que estratégias políticas contra o capitalismo podem ser assumidas sem que se incorra em contradições e problemas éticos?

Além do uso cotidiano e suas possibilidades de formulação teórica, alguns autores chamam atenção para o apelo afetivo sugerido pela palavra. Bauman (2003, p. 7) afirma que algumas palavras guardam sensações e comunidade, sendo uma delas, sugeriria “uma coisa boa: o que quer que ‘comunidade’ signifique, é bom ter uma comunidade, estar numa comunidade”. Para Schmitz (1983, p. 178), o uso comum desta palavra “retém uma

sobreposição de sentidos, um sentido de calor, de algo bom e duradouro, e de algo profundamente humano e íntimo – uma unidade atraente”.

Relacionada a essa sensação de “lugar familiar”, a comunidade assume um sentido de grupo constituído por um número de indivíduos que possuem algo em “comum”. Quando utilizada para designar pessoas que compartilham um mesmo ofício (comunidade científica), crenças religiosas (comunidade judaica), origem étnica (comunidade japonesa), habitação geográfica (comunidade andina), a palavra faz referência a algo que une os indivíduos, os conectando a algo que possuem em igualdade e os torna reconhecíveis como participantes de determinado grupo. Assim a comunidade “parece se oferecer como uma tendência a uma comunhão, até mesmo a uma fusão: como uma efervescência que apenas reuniria os elementos para dar lugar a uma unidade, uma supraindividualidade” (BLANCHOT, 2013, p. 18).

Se tomarmos o comum por uma classe ou categoria capaz de abarcar certo número de pessoas engajadas em determinados processos de identificação e reconhecimento, torna-se pertinentes os questionamentos: Onde estaria o que é *comum*? O que pode *ser comum*? Como *definir* o que é *comum*? Como tratar do *comum* sem – com isso – descaracterizar o seu *ser-comum*?

Para Esposito (2010, p. 62), a questão da comunidade assume o caráter de tema mais radical ao qual o pensamento pode se dedicar. Segundo o autor, a comunidade não é apenas um dos vários conteúdos possíveis da filosofia – nem é *um* problema da filosofia – mas a própria forma do pensamento, uma vez que o pensamento não tem verdade, ou nem ao menos sentido além do horizonte comunal em que é situado, “somos neste mundo antes mesmo de sermos nós mesmos”.

Os desdobramentos de tal afirmação, no entanto, inevitavelmente se confrontariam com questões como: Qual relação será encontrada entre a comunidade e a existência de indivíduos? A comunidade é mais o resultado da reunião e a inter-relação entre sujeitos individuais anteriormente isolados ou o que os constitui originalmente em sua realidade “comum”? A comunidade é o produto subsequente ou a desconstrução antecipada da subjetividade? (ESPOSITO, 2010, p. 131).

Como pode ser visto no capítulo anterior, quando traduzida em um léxico sociopolítico, como *forma* e/ou *interações* que se inscrevem em uma *ordem*, a comunidade ganha contornos substantivos. A filosofia política e a sociologia clássica colocam a comunidade em uma linguagem conceitual: do *indivíduo* e a *totalidade*, da *identidade* e do

*particular*, da *origem* e do *fim*, ou do *sujeito* com suas mais irrenunciáveis conotações metafísicas de *unidade*, *integridade* e *interioridade* (ESPOSITO, 2010, p. 1). Articulada dessa maneira, a comunidade se pronuncia de três formas mais frequentemente utilizadas: como uma coletividade de sujeitos – tanto externa quanto interna (experiências subjetivas) – e como um sujeito coletivo.

A coletividade externa de sujeitos é o “conjunto de unidades radicalmente discretas, relacionadas umas às outras externamente, no espaço e/ou no tempo, um agregado de indivíduos radicalmente fechados” (SCHMITZ, 1983, p. 180): sujeitos autossuficientes, cujo comportamento sustenta a relação recíproca – como no comunismo de Marx e Engels (2016). A coletividade interna situa a comunidade em espaços “intersubjetivos”, na forma de um conjunto encadeado de indivíduos mantidos juntos através de laços interiores, num ideal de intimidade e segurança, transparência (SCHMITZ, 1983, p. 180). Aqui desaparecem distância, descontinuidade ou diferença em relação ao outro, porque também ele é parte integrante: o outro aparece como um alter ego em tudo similar ao *eu* (ESPOSITO, 2010, p. 53): a coletividade interna define os laços de amizade e fraternidade desenvolvidos na *Gemeinschaft* de Ferdinand Tönnies (2001). Finalmente, sujeito coletivo apresenta a comunidade como uma entidade, com realidade própria, que se constitui pelo inchaço de um *eu* para uma subjetividade maior, como a figura da unidade das unidades (ESPOSITO, 2010, p. 2), ou seja, uma organização em torno de uma entidade coletiva, como na sociedade de Durkheim (1999).

Utilizadas separadamente ou de forma combinada, tais dimensões são propostas tanto antropológica – na descrição de modos de vida de agrupamentos humanos afastados da “cultura moderna” – quanto sociologicamente – na descrição de alguns grupos, cujos vínculos informais, de intimidade – aparecem como um fenômeno residual em relação às formas socioculturais atuais. Seja desenhando uma forma de convivência remota (por vezes tida como originária), como sinônimo de horda ou tribos ancestrais, seja projetando modos futuros de ordenamento social, a comunidade é apresentada como um ambiente harmonioso, uma vez que seus participantes são mobilizados em função do que os une, do que possuem em “comum”. Tal concepção – geralmente – opõe a comunidade (dialeticamente) ao paradigma individualista e utilitarista, em que o comportamento dirigido por interesses individuais promove a desunião e um ambiente violento.

Tal arquitetura conceitual guarda na concepção de comunidade a ideia de equivalência, tão típica do movimento do romantismo. Tönnies – por exemplo – ao

conceituar a comunidade como um antecedente da sociedade, junta-se à tradição filosófica que compreende a sociedade como um declínio, uma traição a um modo de vida originário, e, portanto, como o crepúsculo da raça humana (SCHMITZ, 1983, p. 178). Os românticos se voltam à ideia de comunidade na procura de alternativas à tragédia com a qual identificam a modernidade. O neocomunitarismo norte-americano<sup>21</sup>, na década de 1970, com uma perspectiva mais otimista, ele reverte os tempos da dicotomia sem discutir suas implicações subjacentes (ESPOSITO, 2010, p. 135); dessa vez, é a comunidade (ou comunidades particulares em que o arquétipo de Tönnies é dividido) que sucede a sociedade moderna num momento marcado pelas crises do paradigma do estado e pela disseminação de conflitos multiculturais. Neste caso, a comunidade não é mais entendida como um fenômeno residual em relação às formas socioculturais que a modernidade assume, mas sim como uma resposta à insuficiência do modelo individualista-universalista da modernidade (ESPOSITO, 2010, p. 136).

Há três décadas, a Europa saía de uma época marcada por regimes totalitários, sem ter chegado onde pretendia na tentativa de reconstruir “identidades nacionais” em Estados soberanos com brasões monárquicos. Era preciso admitir que não se pode reconstruir ideais obsoletos, e “que o fascismo não havia sido simplesmente uma crise, mas um primeiro e violento reflexo diante da dificuldade que a democracia experimenta de se compreender, se fundar e até mesmo de se justificar por si mesma” (Nancy, 2016, p. 11).

Surge então uma nova onda de debates acerca das possibilidades de compreensão da comunidade, inaugurada com o artigo de Jean-Luc Nancy em 1983, “La Communauté désavouée” (“A comunidade inoperada”) para a revista *Aela*, do escritor Jean-Christophe Bailly (SCHUBACK, 2016, p. 14). No artigo referido, a questão da comunidade aparece influenciada pela concepção de *ser* de Martin Heidegger e pela problemática da morte e finitude em Georges Bataille, pois repensar a comunidade exigia – inevitavelmente – pôr em questão o sujeito, ou o que significa *ser humano*. Nancy (2016, p. 11) explica que a publicação não tinha como objetivo refletir sobre a política, mas sobre o que precede a política, ou seja, “das condições do ser-em-comum”.

O primeiro a responder a essa publicação foi Maurice Blanchot, que na obra *A Comunidade Inconfessável* (2013 [1983]) oferece uma hermenêutica da filosofia de

---

<sup>21</sup> Surge como uma reação a publicação de John Rawls em 1971, “Uma Teoria da Justiça”, perante a qual filósofos políticos como Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor e Michael Walzer, contestavam o pressuposto de Rawls de que a principal tarefa do Estado era garantir e distribuir - de forma justa - as liberdades e recursos econômicos que os indivíduos precisam para desenvolver suas vidas podendo ter escolhas livres (BELL, 2016).

Bataille diferente da apresentada por Nancy. A publicação de Blanchot ajudou Nancy a reformular suas declarações originais para escrever um livro com mesmo título do artigo, “A Comunidade Inoperada” (2016 [1986]).

A essa publicação se seguiram outros textos de Nancy como “A Comunidade Afrontada” (*La communauté affrontée*, 2001) e – mais recentemente –, “A Comunidade Desautorizada” (*La communauté désavouée*, 2014). O debate colocado por Blanchot e Nancy repercutiu intensa e extensamente em autores como Giorgio Agamben (2013 [1990]), Roberto Esposito (2010 [2006]) e Greg Bird (2016).

Esses autores partilham a ideia de que as concepções anteriores de comunidade apontam para uma impossibilidade de comunidade ou para o *mito da comunidade*. Eles entendem que as articulações política do “comum”, como propriedade, no limite, levariam tão somente à supressão da possibilidade *ser-em-comum*. Seus questionamentos sobre o próprio abrangem uma ampla gama de dimensões: na economia política, a relação entre propriedade privada e pública; enquanto moralidade, na relação entre comportamento apropriado e inapropriado; biopolítica, vidas próprias e impróprias; epistemologicamente, discutem representações autêntica e inautêntica; na ontologia, na relação entre o ôntico e o ontológico (BIRD, 2016, p. 37).

A fim de compreender o que traz essa nova onda de intérpretes da comunidade, esse trabalho apresenta uma breve exposição do debate proposto nas obras *A comunidade Inconfessável* de Maurice Blanchot (2013), *A Comunidade Inoperanda* de Jean-Luc Nancy (2016), *A Comunidade que Vem* de Giorgio Agamben (2013) e – por fim – *Communitas: The origin and destiny of community*, de Roberto Esposito (2010). Estas obras introdutórias – pois todos os quatro autores continuaram a desenvolver suas reflexões acerca dessa problemática em diversos textos posteriores – expõem a problemática que a nova fase de abordagens em torno da noção de comunidade se propõe a enfrentar.

## 6.1 COMMUNITAS: A comunidade sem imunização

O comum não se caracteriza pelo que é próprio, mas pelo que é impróprio, ou mesmo, mais drasticamente, pelo *outro*; por um esvaziamento, parcial ou total, da propriedade em seu contrário; uma desapropriação que investe e descentraliza o sujeito proprietário, forçando-o a sair de si mesmo, para se alterar. Na comunidade, os sujeitos não encontram um princípio de identificação nem um ambiente asséptico dentro do qual se estabelece uma comunicação transparente ou mesmo um conteúdo a ser comunicado. Eles não encontram mais nada, exceto

aquele vazio, essa distância, essa estranheza que os constitui como faltando a si mesmos. (ESPOSITO, 2010, p. 7, tradução nossa)

Roberto Esposito – em seus termos – é um filósofo do “impolítico”<sup>22</sup>. Seu empenho em questionar categorias fundamentais no pensamento político moderno – em vez de prescrever soluções práticas – leva diversos críticos a perguntar se uma política concreta poderia ser extraída de sua teoria. No entanto, Esposito se coloca mais próximo de filósofos que preferem procurar novas aberturas para repensar políticas radicais criticando as formações políticas contemporâneas em vez de fornecer prescrições (BIRD e SHORT, 2013, p. 2.).

A *communitas* de Esposito (2010, p. 3) difere das descrições tradicionais representativas da teoria social e política, em que a comunidade é concebida em sentido substancial e subjetivo. A tradição deriva seus conceitos de uma “figura do próprio” (a condição de membro é atribuída exclusivamente na reivindicação de cada proprietário sobre sua comunalidade) porque todo pertencimento é concebido no sentido de propriedade.

Na obra *Communitas* (2010 [1998]) Esposito busca avançar na tese de que a categoria de imunização pode ser tomada como chave explicativa do paradigma moderno (ESPOSITO, 2010, p. 12). Ele apresenta uma releitura da trajetória pensamento político de Thomas Hobbes a Georges Bataille, evidenciando a questão da comunidade, juntamente com as transformações das experiências comunitárias propostas nessa transição da semântica de Hobbes do “medo”, Rousseau de “culpa” para aquela kantiana de “lei”, até chegar à abertura “extática” de Heidegger e a experiência “soberana” de Bataille (ESPOSITO, 2010, p. 15).

O autor apresenta uma investigação etimológica. O significado do substantivo latino *communitas* e do seu adjetivo correspondente, *communis*, expõe – primeiramente – a oposição ao que é próprio. Em todas as línguas neolatinas (embora não só), *comum* (*commun*, *comun*, *kommuri*) é o que começa onde o que é o próprio termina. Esse significado possui lastros que vão até o termo grego *Koinos* cuja tradução está no gótico *gemein* (do qual derivam as palavras *Gemeinde*, *Gemeinschaft*, *Vergemeinschaftung*). Designa o que pertence a mais de um, a muitos ou a todos; portanto, o que é “público” em

---

<sup>22</sup> A política considerada a partir de sua fronteira externa – sua determinação – no sentido de que ela define os “termos”: palavras e limites.



oposição a “*privado*” ou “*geral*” (embora também “*coletivo*”) em contraste com “*individual*” (ESPOSITO, 2010, p. 4).

Outro significado pode ser encontrado a partir de sua origem no termo grego *mumnu* (sua forma arcaica é *moinus*, *moenus*). Esse termo oscila entre três significados – *onus*, *officium* e *donum* – sendo que, nos dois primeiros, é claro o significado de *dever* (obrigação, ofício); o terceiro (*donum*) – contudo – aparece ligado a ideia de presente, mas um tipo específico de presente, que se distingue pelo seu caráter obrigatório, e unilateral. O *munus* indica apenas o presente que se dá, e não o que recebe, sem implicar a estabilidade de uma posse ou é menos ainda algo ganho, mas sim a perda, a subtração, um “tributo” que se paga de forma obrigatória (ESPOSITO, 2010, p. 5).

Relacionando este significado do *munus* com as *communitas* coletivas, é possível extrair um novo significado em relação à dualidade clássica público/privado, que problematiza a homologia generalizada entre *communitas* e *respublica*. A disparidade semântica pode ser atribuída à imprecisão do vocábulo *público*, especialmente a qualidade da *res*. Afinal, qual é a *coisa* que os membros da comunidade têm em comum? Os dicionários, afirma Esposito (2010, p. 6), dizem que o significado antigo e presumivelmente originário de *communis* seria “aqueles que compartilham um *ofício*, um *fardo*, uma *tarefa*”. Assim, é possível pensar que *communitas* são unidos não por uma *propriedade*, mas por uma obrigação ou uma dívida; não por uma *adição*, mas por uma “subtração”, ou mesmo como aquele que é *afetado*, ao contrário do que é *isento*. Os *communitas* não encontrariam nada, exceto o vazio, a distância, a estranheza que os constitui como faltantes de si mesmos. Enquanto os *communitas* estariam vinculados pelo sacrifício da compensação, aos *immunitas* caberia o beneficiário da dispensação (ESPOSITO, 2010, p. 6).

Os sujeitos que experimentam a exposição ao *munus*, não o fazem sem dor. A experiência do *munus* expõe os sujeitos ao que eles não são – ao seu nada – de forma que essa exposição constitui sua mais extrema possibilidade e – ao mesmo tempo – a mais arriscada. A comunidade não é identificável com a *res publica*, pois não se refere a uma *coisa* comum, mas o espaço em que a *coisa* comum corre o risco de se perder, a experiência não coisal ou, o nada do sujeito: sua impropriedade. Esse espaço vazio seria a falta que atravessa e circunda o social, mais do que uma ameaça à coabitação humana, seria seu

componente constitutivo. Não a *coisa*, mas antes o *nada* seria nosso terreno em comum. Não é possível separar a *coisa pública (res publica) donada*<sup>23</sup>.

Essa concepção é análoga à das histórias sobre um crime fundador ou ritual de sacrifício. Tal ideia evoca – metaforicamente – justamente a falta, no sentido de estar faltando, que nos mantém juntos: a violação, o trauma, a lacuna de que nos originamos; não uma origem, mas a ausência, a retirada (ESPOSITO, 2010, p. 8).

Importantes autores da tradição filosófica apontam para uma intuição das fronteiras da comunidade na morte desde a versão cristã com Caim e Abel ao mito de Rômulo e Remo. Segundo Esposito (2010, p. 11), St. Agostinho diz algo que pode ser considerado uma introdução a visão moderna e hobbesiana da comunidade: “o amor pelo próximo é diretamente proporcional à memória do perigo comum que compartilhamos”. Se a “comunidade do pecado”, de que nos originamos, é marcada pelo medo, essa propriedade não desapareceria na “comunidade de espírito”, como proposta por Tönnies (2001). As relações de irmandade ou camaradagem, que também estruturam a “comunidade de fé”<sup>24</sup>, de modo a ser a compensação sagrada do “pecado original”, continua a ser vítima do medo da morte (ESPOSITO, 2010, p. 12). O projeto *imunitário* da modernidade não é dirigido apenas contra um *munera* específico (obrigações de classe, vínculos eclesiais, serviços gratuitos que pesam sobre os homens na fase anterior), mas contra a mesma lei de sua convivência. O indivíduo moderno, que atribui a cada serviço seu preço específico, não pode mais ter a gratidão que o presente exige (ESPOSITO, 2010, p. 12).

## 1) Medo

Segundo Esposito (2010, p. 13), Thomas Hobbes foi o filósofo que primeiro e mais radicalmente seguiu a lógica do sacrifício, para ele o que os homens teriam em comum seria a capacidade generalizada de ser morto. Se a comunidade ameaça tanto a integridade individual dos sujeitos que ela coloca em relação, nada mais resta exceto “imunizá-los” de antemão; ao fazê-lo, negar os fundamentos da comunidade. Assim, o vínculo com a dimensão originária da vida comum é afrouxado pela instituição de uma origem artificial

---

<sup>23</sup> Problemática introduzida por Heidegger (1953) na obra *Introdução à Metafísica*, desenvolvida em torno da questão “Por que há simplesmente o ente e não antes o nada?”.

<sup>24</sup> “Sim, somos irmãos, *koinonoi*, mas irmãos em Cristo, em uma alteridade que nos retira da nossa subjetividade, de nossa propriedade subjetiva, de modo a fixá-la em um ponto que é “vazio de sujeito” do qual viemos e para o qual somos chamados, enquanto permaneceremos “agradecidos” para responder a esse primeiro *munus*” (ESPOSITO, 2010, p. 10).

que coincide com a figura juridicamente privatizadora e logicamente privativa do *contrato* que, acima de tudo, é o que não é um presente; é a ausência de *munus* (ESPOSITO, 2010, p.13-14).

Passível de ser morto significaria – acima de tudo – ser sujeito de temer, o medo que atravessa e constitui os sujeitos é o medo da morte. O medo seria o afeto primeiro: alguém não teme a morte porque quer sobreviver, mas quer sobreviver precisamente porque teme a morte (ESPOSITO, 2010, p. 21). Quando se move para o domínio da política, o papel do medo torna-se ainda mais decisivo. O medo não é apenas a origem do político, mas o medo é a sua origem no sentido literal, de que não haveria políticas sem medo (ESPOSITO, 2010, p. 22).

Alguns autores reconhecem o papel do medo na política e tendem a percebê-lo como princípio do regime despótico; no entanto – para Hobbes – o medo não é delimitado pelo universo da tirania ou do despotismo, ele é o próprio lugar onde a lei e a ética do melhor dos regimes são fundadas. O Estado surgiria da transição de um medo originário, de todos uns para os outros, para o medo derivado e artificial em relação ao estado, que pode proteger, mas apenas proporcionalmente à ameaça contínua de sanções (ESPOSITO, 2010, p. 23).

Se a relação entre os homens é – por si só – destrutiva, a única via de fuga possível seria a destruição da própria relação. Os sujeitos de um soberano são aqueles que não têm nada em comum, tudo está dividido entre “meu” e “seu”, divisão sem compartilhamento. Esta divisão os imunizaria do risco de morte que está contido na comunidade, de acordo com a oposição entre *immunitas* e *communitas* que organiza todo o projeto moderno (ESPOSITO, 2010, p. 28). A passagem do nível comunitário de gratidão para o da lei é o que opera a subtração de todo *munus* (ESPOSITO, 2010, p. 29), dando início à lógica de sacrifício do *cum* (convivência) em favor da criação de um lugar de destino para o medo da morte.

Mesmo que – por lógica – o pacto deve preceder à soberania; historicamente, tem-se a precedência da soberania, posto que qualquer pacto seria ineficaz sem a violência que o assegure. Identificar-se com outro pode significar trazer o outro para si, ou abdicar o “eu” em favor do “outro”, e a lógica (ou a força) se move na direção do segundo. A identificação com o soberano exige a subtração da subjetividade em favor deste, significa renunciar à autonomia em relação às suas ações, sendo consideradas como próprias (ESPOSITO, 2010, p. 31); o próprio – a propriedade – é uma prerrogativa da soberania. O mecanismo da

identificação, em vez de amenizar a lógica do sacrifício, eleva o sacrifício à dimensão indenitária.

A identificação da vítima com seu perseguidor marca o auge de um mecanismo de sacrifício iniciado pelo desejo mimético; posteriormente institucionalizado no intercâmbio político da falsa oposição entre proteção e obediência (ESPOSITO, 2010, p. 32). O sacrifício se propõe proteger toda a comunidade de sua própria violência, levando-a a escolher vítimas de “fora”. Nessa lógica, a comunidade só pode sobreviver à violência que a atravessa deslocando-a para um inimigo capaz de atraí-la (ESPOSITO, 2010, p. 33).

Assim a comunidade é sacrificada para sua autopreservação. O Estado-Leviatã coincide com a quebra de todos os laços comunitários, com a destruição da relação social que é estranha ao intercâmbio vertical de proteção-obediência. Se a comunidade envolve crime, a sobrevivência reside no crime da comunidade. Dessa forma, os homens são – paradoxalmente – sacrificados em sua recusa de conviverem, para a própria sobrevivência deles. O desarranjo hobbesiano é vivido com um sentimento de “culpa” em relação à comunidade, com a qual tanto falta quanto reconhece sua necessidade.

## 2) Culpa

A identificação de que uma política do sacrifício levaria à morte da comunidade foi – primeiramente – apresentada por Jean Jacques Rousseau, o primeiro grande adversário de Hobbes. Ao recusar a ideia de uma origem totalmente reprodutível como tal, Rousseau teria sido o primeiro a retirar o conceito de comunidade de sua entificação afirmativa (ESPOSITO, 2010, p. 16). Se o crime não foi cometido por ninguém, se ele aparece como critério transcendental, como uma negatividade da história, isso significa que não pode ser expurgado por meio de sacrifício (ESPOSITO, 2010, p. 42).

O problema com a concepção hobbesiana não seria quanto ao conteúdo, mas no que diz respeito ao tempo por historicizar o início da história (ESPOSITO, 2010, p. 44). Pouca mudança causa a concepção do homem como pacífico ou violento, solidário ou egoísta, “em cada caso, começa com homens e não com o Homem, com fato e não com a lei, com história e não a lógica” (ESPOSITO, 2010, p. 45). Para não repetir o equívoco, é preciso partir da negatividade pura, “o estado da natureza não é senão não-sociedade, não-estatal e não-histórica”.

No entanto, tal compreensão não impediria Rousseau de cair em outra forma de aporia. Ele recorre a uma modalidade “comunidade positiva” – a dos homens isolados uns

dos outros como o estado que precederia a sociedade – o indivíduo, sem contexto sociocultural, paradoxalmente produzindo uma comunidade de homens sem contato. Dessa falta de contato é que derivam as características conotativas da comunidade como a contingência, transparência e inocência, um acontecimento *antes* de toda a série de mediações sobre as quais a civilização é construída (como linguagem, poder, dinheiro, leis) que perverte a condição originária (ESPOSITO, 2010, p. 46); no entanto, esse *antes* – o nexos que junta um *depois* como uma queda, uma “degradação necessária” – atinge a origem puxando-a para fora de si.

Na concepção de Rousseau, os homens isolados – ou no seu estado de natureza – seriam submetidos, um após o outro, a uma única pessoa. Dessa situação, poderia advir apenas uma relação de mestre e escravo, mas não de uma nação e seu líder, pois não possuem propriedade pública nem corpo político (ESPOSITO, 2010, p. 49). Enquanto no estado de natureza de Hobbes os indivíduos já estariam naturalmente em conflito no grande corpo do Leviatã – e o que os une seria o medo compartilhado, podendo apenas resultar em uma servidão compartilhada (ESPOSITO, 2010, p. 50) –, Rousseau rompe o nexos entre o individualismo e o absolutismo; isso é feito, no entanto redefinindo o estado da natureza de forma ainda mais individualista (ESPOSITO, 2010, p. 50).

Em Rousseau, o grau de perfeição e felicidade do homem seria proporcional com seu nível de autoidentificação, o “homem natural” é inteiramente para ele.

Aspiro pelo momento em que, liberto do embaraço do corpo, serei eu sem contradição, sem partilha, e só necessitarei de mim para ser feliz; entretanto, já o sou nesta vida, porque considero como insignificante todos os males, porque a considero como quase alheia ao meu ser, e porque todo o verdadeiro bem que dela posso retirar depende de mim<sup>25</sup>.

A partir dos pressupostos de um indivíduo encerrado em seu próprio absoluto, “a formulação política da comunidade em Rousseau inevitavelmente deriva para um possível totalitarismo” (ESPOSITO, 2010, p. 52). Ele adota o conceito de *vontade geral*, pois, tal como Hobbes, considera a sociedade civil como uma pessoa com atributos de personalidade. Tal vontade age como uma correção automática contra tentativas autoritárias dos indivíduos, sendo parte integrante da sociedade, o indivíduo estaria garantido pelo fato de que cada ordem da vontade geral teria sua participação, assim como se ele próprio a tivesse emitido (ESPOSITO, 2010, p. 52). O ideal do ego autossuficiente

---

<sup>25</sup> ROUSSEAU, Jean-Jac-. *Emílio*. Vol. II. Publicações Europa-America. Lisboa, 1990. (p. 104).

é então transposto para um mito da comunidade autossuficiente. Essa comunidade prefigurada no Contrato é uma democracia da identidade que exclui qualquer distinção entre governados e aqueles que governam (ESPOSITO, 2010, p. 53).

O ponto de ruptura de Rousseau com a filosofia moderna seria a concepção do sujeito na sua existência e não no pensamento. O existir é uma verdade do coração, do sentimento, da paixão, do sofrimento mais do que é da mente: “Nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência, e nós possuímos sentimentos antes de formarmos ideias”<sup>26</sup> (ESPOSITO, 2010, p. 55-56).

Não sem contradição, o filósofo afirma:

Aquele cujas vis paixões lhe atrofiaram, na alma, esses sentimentos deliciosos; aquele que, por muito se concentrarem si mesmo, acaba por só se amar a si próprio, deixa de ter transportes, e o seu coração, gelado, deixa de palpitar de alegria; um suave enternecimento não lhe humedece nunca os olhos; não goza de nada; o infeliz deixa de sentir, deixa de viver; já está morto<sup>27</sup>.

Rousseau traça a ligação entre existência e comunidade (ESPOSITO, 2010, p. 56): o que mata a vida é a sua separação da existência. Muito embora existência coincidisse com o espaço da vida, não o faz com o tempo, pois existência é a vida detida no instante de *pura presença*, enquanto a vida é a existência sujeitada à continuidade, ou seja, em relação à retrospectiva do passado e à perspectiva de futuro, alterando o presente e tirando-o para fora de si mesmo. Por isso Rousseau criticaria o sacrifício do presente ao passado ou futuro, como se a existência fosse obrigada a chantagear o desejo tanto quanto sequestrar a memória, movendo a presença da dimensão de *ser* para a de *ter*, ou *querer* (ESPOSITO, 2010, p. 58).

No entanto, sem esse alongamento para frente e para trás, a pura presença permaneceria frágil de mais para se fazer vida. A fim de sobreviver à sua própria inconsistência constitutiva, a consciência subjetiva de existir que se move além de uma existência irreflexiva, duplicando-a e reconstruindo o eu que é constituído pela memória (ESPOSITO, 2010, p. 59). É a memória que estende o sentimento de identidade a todos os momentos da existência, e assim unifica e destrói a multiplicidade da existência, a torna um, o mesmo, fazendo do exterior o interior. Em vez de tempo exteriorizando o sujeito, é o sujeito que interioriza o tempo (ESPOSITO, 2010, p. 59). Se por *comunidade* se entende

---

<sup>26</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Profession of Faith of a Savoyard Vicar*. New York: Peter Eckler, 1889.

<sup>27</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio*. Vol. II. Lisboa: Publicações Europa-América, 1990. (p. 97)

a exteriorização da existência, a sua mitologia pode ser referida como a interiorização dessa exterioridade (ESPOSITO, 2010, p. 60).

### 3) Lei

A ideia que conecta Rousseau e Kant é o primado da lei, muito embora ela seja articulada de forma diferente nos dois filósofos. A lei – que em Rousseau estava ligada ao sujeito por meio da participação deste na “vontade geral” – em Kant, sofre um deslocamento, não apenas por prescindir de uma autorização do sujeito para sua existência como também por prescrever algo que o sujeito não pode realizar.

Para Esposito (2010, p. 64), a abordagem da lei em Kant e Rousseau está unida por sua relação com a liberdade, ultrapassando assim as concepções psicológicas ou da ética utilitarista. Em Rousseau a lei seria originada na vontade livre de condicionamento externo: “(...) acrescenta-se a aquisição do estado civil a liberdade moral, a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si, porquanto o impulso do mero apetite é a escravidão, e a obediência à lei que se prescreve a si mesmo é liberdade”<sup>28</sup>. Afirmando uma inclusão da liberdade na esfera da lei, o que é contrariada pela inclusão correspondente da mesma lei na “vontade geral”, pois a lei civil não apenas é moldada pelo legislador – como se apresenta como a própria fonte que o institui (ESPOSITO, 2010, p. 64) –, Kant propõe a lei na fronteira transcendental, dentro da qual a própria vontade é constituída (ESPOSITO, 2010, p. 64). Assim, a vontade não é mais “ela própria” – um absoluto –; ela depende transcendentalmente de algo. É por isso que Esposito (2010, p. 64) afirma – que na semântica de Kant – é a lei e não a vontade que está na origem da comunidade.

Se, por um lado, a necessidade de ter leis está ligada à existência do mal nas relações entre os homens, sendo ele próprio a linguagem que coloca os homens em relação, por outro, sem a lei, não poderíamos perceber o mal. A “culpa”, atribuída de antemão, que não pode ser negada por estar relacionada à natureza do homem, torna-se visível apenas quando contrastada com a lei (ESPOSITO, 2010, p. 65). Aparecendo como uma essência, configurada de o início como uma dívida, um negativo não produzido pela história; portanto, não pode ser remediada (ESPOSITO, 2010, p. 66).

O *princípio* não coincide com o seu *início*, a causa com o nascimento, a origem está sempre fora de si mesma, vem antes e segue outra origem que – no entanto – é

---

<sup>28</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. (p. 26)

“copresente”. O mal é inato; no entanto, deve ser atribuído à nossa livre escolha: é livremente inato e necessariamente gratuito. Nenhuma das duas perspectivas pode ser sacrificada nem sobreposta à outra sem que com isso se perca a conexão lógica entre a liberdade e a culpa (ESPOSITO, 2010, p. 68).

Muito embora seja a lei moral que leve ao conceito de liberdade, a liberdade é a condição formal da lei moral. A forma de abordar esse complexo, sem separá-lo, seria considerá-lo em duas dimensões que determinam padrões diferentes de precedência, a epistêmica, como uma relação *ratio cognoscendi* (razão do saber), de acordo com a qual a lei determina o significado de liberdade, e a ôntica, *ratio essendi* (razão do ser), que teria a liberdade como antecedente da lei (ESPOSITO, 2010, p. 69). A liberdade, no entanto, diz respeito a um ser, o humano, que simultaneamente pertence a duas ordens, a ordem inteligível dos fins e a ordem sensível das causas produtivas. Assim, no primeiro, a liberdade e a lei moral devem coincidir, com base no princípio compartilhado da razão, no segundo, no entanto, devem se separar, tornando a liberdade uma contradição a lei a qual ela deveria corresponder (ESPOSITO, 2010, p. 70). O *político* então é organizado de modo a conter o poder de destruição dessa contradição dentro de limites aceitáveis. Se é possível afirmar que a humanidade é unida por uma forma universal que agrupa os homens, por outro, é separada pelos interesses materiais de que são o conteúdo, assim a sociabilidade é equilibrada e contradita por uma insociabilidade mais poderosa (ESPOSITO, 2010, p. 71).

Esposito (2010, p. 73) afirma que a abordagem de Kant para a comunidade não está nem no sujeito, nem nas formas de intersubjetividade presumida. A lei se encontra no âmbito da capacidade de pensar a comunidade, como retirada do sujeito, coincidindo com o caráter não subjetivo da lei. Não apenas porque a lei seja autolegislada – uma lei em si mesma, uma vez que não tem um sujeito como autor – mas também porque o sujeito é constitutivamente incapaz de compreender a lei (ESPOSITO, 2010, p. 74). O imperativo categórico se apresenta tanto como uma lei soberana, incondicional e irrevogável quanto uma retirada aporética de qualquer tentativa de execução dessa lei (ESPOSITO, 2010, p. 75). O sujeito, em Kant, estaria incluído na exterioridade da lei, sem qualquer possibilidade autoconsistência (ESPOSITO, 2010, p. 75).

Não há necessidade de evitar a contradição e o paradoxo resultante, porque é pela sua exposição que Kant se distingue dos filósofos que o precedem, divididos entre aqueles que negam a comunidade, como faz Hobbes e aqueles que tentam resolver tal questão pelo recurso do mito, como faz Rousseau. A impossibilidade da comunidade é a única



comunidade que o ser humano pode experimentar se aceitar sua lei. O que os humanos compartilham é impossibilidade de comunidade, esse é seu *munus* comum (ESPOSITO, 2010, p. 77).

A lei é a lei da comunidade; não obstante, ao mesmo tempo que é dada como uma morada fixa, sendo lei, não é possível entrar diretamente em contato com ela, sem uma norma que aparece como forma de mediação. A lei não prescreve sua obediência absoluta, ela mesma nos impõe desobediências, porque obedecer completamente à lei, significaria remover sua transcendência, tornando-a inscrita no Real (ESPOSITO, 2010, p. 84). A comunidade deve ser protegida para que não se caia nela, para não ser incorporado em um “objeto” no qual não seria possível resistir como “sujeito” (ESPOSITO, 2010, p. 84).

Contudo, o desejo parece impulsionar o sujeito a ir além da finitude e de experimentar o infinito, a entrar em contato direto com o Real; ter prazer no Real – contudo – seria realizar a lei até o ponto de cancelá-la. Segundo Esposito (2010, p. 85), o sublime kantiano foi a tentativa mais recente e mais importante de separar ética e desejo, impedindo a identificação do sujeito com o “todo” autodestrutivo da comunidade, fazendo-o sublimar esse “mais prazer”. O lugar da moral não é constituído pelo que é possível, mas sim pelo impossível.

Esta é a hermenêutica que levava a ética para além da dialética entre a lei e pecado, sendo a lei como ocasião ou mesmo a exigência de pecar. Não é possível se livrar da lei transgredindo-a, isso, de fato, é a melhor maneira de ratificá-la. Para ultrapassar a lei é preciso mudá-la para outra ordem de discurso a qual não possa ser traduzida em seu léxico: é preciso acessar a ordem do desejo (ESPOSITO, 2010, p. 85).

#### **4) Êxtase**

O filósofo que toma a questão da comunidade do ponto onde Kant a deixou – segundo Esposito (2010, p. 86) – foi Martin Heidegger. Muito embora Kant tenha forçado os limites da linguagem metafísica, ele o faz dentro da semântica cartesiana do “ser pensante”, mesmo negando a possibilidade de determinar o *eu* de acordo com as categorias ônticas, ele não chega às suas determinações ontológicas (ESPOSITO, 2010, p. 88). A questão ética, no entanto, é a única suscetível a uma interpretação ontológica, como ser emergente de uma falta necessária. “Uma criatura que está – fundamentalmente – interessada em um *dever* se conhece em um *ainda-não-cumprido*, assim o que realmente

deve fazer torna-se questionável por isso”<sup>29</sup>. Dessa perspectiva, Heidegger<sup>30</sup> afirma que a ética está terminada como uma disciplina de valores que cercam ou reencaminham o ser, que busca apontar a maneira correta e que se baseia na dialética entre *ser* e o *dever*, refutada mais explicitamente na *Introdução à Metafísica*, onde a ética aparece limitada e determinada por uma alteridade que a altera, que a esgota e a completa em sua raiz ontológica (ESPOSITO, 2010, p. 88).

Esposito (2010, p. 89) afirma que a “ética original” é sempre uma ontologia, ela não fornece comandos morais, teológicos e jurídicos, na medida em que estes devem ser derivados de um exemplo mais originário que coincide com o *ser-lei* de toda lei, ou seja, com a possibilidade da lei, como uma lei das leis. Para Kant, também a lei não comanda nada além de sua própria obrigatoriedade; no entanto, isso ocorre de acordo com um léxico que ainda prescreve a realização da comunidade, mesmo como desejo impossível (ESPOSITO, 2010, p 89).

Em Heidegger, também a comunidade não pode ser concretizada, mas pela razão de que ela não é um destino, nem um pressuposto, mas uma forma *arc*-originária em que o pressuposto é uma lei em si mesma, não mais uma lei no sentido de *ter que ser*, mas no sentido de um *ser* que é necessário (ESPOSITO, 2010, p. 90). É assim que se apresenta a identificação da ética e da ontologia; em *Carta Sobre o Humanismo*, é possível encontrar Heidegger referindo essa lei das leis na forma de um *munus*, como uma ética original do ser dada por se retirar (ESPOSITO, 2010, p 91):

O *nóμος* [nomos] não é apenas lei, mas mais originariamente a adjudicação oculta na destinação do ser. Só esta é capaz de dispor do homem no seio do ser. Só tal disposição é capaz de sustentar e vincular. De outra maneira toda a lei permanece apenas artifício da razão humana. Mais importante do que qualquer fixação de regras é o homem encontrar o caminho para morar na verdade do seu ser. É somente esta habitação que garante a experiência do que pode ser sustentado e dar apoio [proteção]. O apoio para todo o comportamento presenteia a verdade do ser.<sup>31</sup>

Assim, a comunidade não aparece como uma potencialidade aporética, nem como uma lei colocada antes do *da sein*, mas como algo que está na sua constituição singularmente plural. A comunidade não pode ser destruída porque até a sua destruição seria uma modalidade de relação inter-humana (ESPOSITO, 2010, p 91). Qualquer esforço

---

<sup>29</sup> HEIDEGGER, Martin. *Kant and the Problem of Metaphysics*, 151.

<sup>30</sup> *Idem*. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1966. p. 279-280.

<sup>31</sup> *Idem*. *Carta Sobre o Humanismo*. Lisboa: Guimarães Editora, 1985. p. 93.

para alcançar a comunidade é inútil, tanto quanto as tentativas de reapropriação de uma origem perdida; ela não pertence nem ao passado nem ao futuro, mas ao presente, é o lugar do *êxtase*, se apresenta para o homem na medida em que ele está extasiado. Não está antes ou depois da sociedade, não é o que a sociedade suprimiu, nem o objetivo que a sociedade deve ter, como também não é o resultado de um pacto ou vontade compartilhada por alguns indivíduos, porque não existe nenhum indivíduo fora de seu *ser-em-um-mundo-comum* (ESPOSITO, 2010, p 92).

Tudo o que existe, coexiste, ou que a existência é o *ser* constituído pelo *com* (*cum*), o *mit* ou *existir-com*(*mit-sein*), o *cum* não é adicionado ao ser, é o que faz *ser* ter existência (ESPOSITO, 2010, p. 93). O *cum*, no entanto, não deve ser entendido no sentido de intersubjetividade ou intencionalidade, segundo o qual um sujeito se dirige a outro que transcendente primeiro. Heidegger deixa – decisivamente – o problema da passagem da imanência de um *eu* para a transcendência de *outro* uma vez que, na análise da existência, não só não há lugar para o ego, como também não teria esse *outro*, se esse outro é tido como outro sujeito, ou um alter-ego (ESPOSITO, 2010, p. 93).

Contra a tentação de fusão e – portanto – para o sacrifício de um ou de outro, Heidegger refere-se ao caráter original singular e plural de uma existência compartilhada, que está devidamente extática: cada ser se abre para o todo, não apesar de, mas à medida que é singular, o contrário de individual. O *outro* não pode ser aproximado, nem pode ser absorvido ou incorporado por um *eu*, ou vice-versa, porque o outro já é dado com o primeiro, não há ninguém sem o outro. Isso significa começar não com um *eu*, nem com um *não-eu*, mas com *cum*, uma união não como elementos que em certo ponto se juntam, nem no modo de uma totalidade que é subdividida, mas na forma de ser sempre uns-com-os-outros e os-uns-dos-outros (ESPOSITO, 2010, p. 94).

Os seres compartilham a impossibilidade de “fazer” a comunidade que eles já “são”, ou seja, a abertura extática que os destina a uma falta constitutiva. Nossa ação, ou melhor, a atuação que somos, surge como completamente investida por esse nada, quando o sentido constitutivo, que é expresso em ação, não é senão o lado projetado de uma falta de sentido subjacente (ESPOSITO, 2010, p.95).

O propósito (se é que é possível falar em propósito) da comunidade não pode ser o de apagar seu negativo constituinte. A origem só pode ser apropriada na forma de seu negativo, do *não* que a comunidade é, assumindo como tal; portanto, *cuidando* dele. Seria o *cuidado* e não o *interesse* que operaria um papel central na comunidade. A comunidade

é determinada pelo *cuidar*, na mesma medida em que o próprio *cuidar* é determinado por uma comunidade. A tarefa da comunidade não seria a de liberar os indivíduos desse cuidar, mas ao contrário de cuidar do *cuidar* que consiste na própria possibilidade de uma comunidade.

A presença [*dasein*] decidida se liberta para seu mundo a partir daquilo em virtude de que o poder-ser se escolhe a si mesmo. Somente a decisão de si mesma coloca a presença na possibilidade de, sendo com os outros, se deixar “ser” em seu poder ser mais próprio e, juntamente com este, abrir a preocupação libertadora e antecipadora. A presença decidida pode torna-se “consciência” dos outros<sup>32</sup>.

Isso significa que não há um modo positivo, afirmativo, “político”, ou ético de se relacionar com outros que não se co-abrem a eles, a co-abertura de um eu à responsabilidade comum para seu próprio cuidado. A comunidade é constitutivamente apolítica, pois só se pode corresponder ao ser-em-comum na medida em que é mantida afastada toda demanda por uma atualização histórico-empírica da comunidade, sem o *eu* assumir para si próprio o papel de *sujeito*, a comunidade não pode ter sujeitos porque é a própria comunidade que constitui (desconstrói) a subjetividade na forma de sua alteração (ESPOSITO, 2010, p. 97).

Heidegger parece ter interpretado a existência de uma maneira comunitária desde sua origem, o *dasein* sempre é sempre *mit-sein*. O *dasein* revela-se como impróprio em sua origem, tanto quanto a própria origem se mostra imprópria, pois a origem não se separa da condição comunitária do *dasein*.

## 5) Experiência

Apesar de designar o *cum* como constitutivo da existência do ser, Heidegger parece manter a expectativa de retorno a um passado áureo; Georges Bataille, no entanto, irá cortar o vínculo de uma origem e seu derradeiro eco. Esposito (2010, p. 114) explica essa ruptura através de uma questão que é abordada tanto por Heidegger quanto por Bataille, a saber: o fim da filosofia.

Enquanto para Heidegger o fim da filosofia seria o momento em que a totalidade da história da filosofia está reunida em suas possibilidades mais extremas, regenerando em seu fim um novo começo. Embora esse começo deixe para trás as tradições filosóficas, o faz para restaurar sua origem autêntica, que coincidiria com a semântica dos gregos,

---

<sup>32</sup>HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Universitária São Francisco, 2007. p. 379.

mantendo o pensamento do “fim da filosofia” dentro da filosofia, apenas como uma subsequência (ESPOSITO, 2010, p. 114).

Para Bataille, o fim da filosofia não seria a tarefa que abre um espaço virginal para novos conhecimentos, mas um “não-conhecimento”, que está na raiz do pensamento e o destina a sua irrealização. Segundo Esposito (2010, p. 115), o não-conhecimento não se restringe às lacunas do pensamento, nem se destina a captura da zona do “real” ainda intocada pelo conhecimento, não é uma forma de pensamento que é posterior ou superior à filosofia, mas é o *não*. É o buraco em que o conhecimento se dissipa sem deixar nenhum rastro além da perda de seu próprio objeto. Essa é a dimensão da filosofia que Esposito (2010, p. 115) acredita faltar no pensamento de Heidegger, a do autocancelamento, como a possibilidade de se mover para além de si mesmo.

O não-conhecimento não constitui um espaço separado e autônomo do conhecimento, não pertence mais a dialética entre o conhecido e o cognoscível, ao contrário, é a negação que não tem nada mais a negar, é uma *experiência interior* (ESPOSITO, 2010, p. 116). A compreensão de Bataille sobre a experiência é o contrário dessa experiência organizada em torno do *eu* de Rousseau, também se opõe à experiência do tipo fenomenológico de forma afetiva, participativa ou fusional: ela se aproxima o mais possível do não vivenciável, a vida em jogo para além das operações de separação (ESPOSITO, 2010, p. 116).

A *experiência interior* é o que transporta o sujeito para fora e por isso, não pode haver um sujeito da experiência. A experiência é o que coloca o sujeito em questão, que o coloca diante de sua destruição, sua conversão em outra coisa, que escapa ao conhecimento porque é completamente um com a sua exteriorização. Considerando que o conhecimento tende a costurar todas as feridas, o não-conhecimento consiste em abrir a abertura que já somos; em vez de bloquear ou tentar suplantar, ele exhibe a ferida dentro e fora da existência (ESPOSITO, 2010, p. 118).

O conceito de *experiência* de Bataille coincide com o de comunidade na medida em que é a não representatividade do sujeito para si, o sujeito não pode estar presente para si mesmo; ele falta a si mesmo. Para Esposito (2010, p. 119), isso significa que o sujeito persiste, de alguma forma, mesmo que seja sujeito da falta. Esta falta é inferida subjetivamente, embora sem assumir as características de uma subjetividade metafísica. Essa é a diferença que marca as concepções de Bataille e Heidegger, para quem o que falta é o ser do ente e não o sujeito, em Heidegger, não há ferimentos simplesmente porque não

há nenhum indivíduo sujeito a uma ferida (ESPOSITO, 2010, p. 119). O “sujeito” do não conhecimento coloca-se no limite entre dentro e fora, imanência e transcendência, humanidade e não-humanidade, seu “sujeito” é autônomo e dependente, um e muitos, o eu e o outro de si mesmo. Embora não seja mais um Sujeito, na medida em que é submetido a forças, instintos, paixões que o atravessam (ESPOSITO, 2010, p. 130).

Essa falta seria, então, o que coloca o sujeito em comunicação com o que ele não é, com o seu outro, que é principalmente constituído por objetos a partir do qual nossa subjetividade é revelada, para então adotar sua própria identidade. Mas nesse movimento o sujeito é levado se perder, e arrasta o objeto junto consigo. “A experiência atinge, para terminar, a fusão do objeto e do sujeito, não-saber como objeto, o desconhecido. Ela pode deixar se quebrar sobre isso a agitação da inteligência: fracassos repetidos a servem menos que a docilidade última que é de se esperar”<sup>33</sup>. Fica anulada – então – a concepção idealista da relação entre sujeito e objeto entendido como seres separados e justapostos, como seres “no momento de inércia, o objeto visado é a projeção do sujeito *ipse* querendo se tornar o todo, que toda representação do objeto é fantasmagoria resultante dessa vontade néscia e necessária”<sup>34</sup> (ESPOSITO, 2010, p. 120).

Embora os homens estejam isolados um do outro, sua verdade reside no momento em que tal separação colapsa no contínuo da comunidade:

Só comunico fora de mim, abandonando-me ou lançando-me para fora. Mas, fora de mim, não sou mais. Tenho esta certeza: abandonar o ser em mim, buscá-lo fora, é correr o risco de estragar – ou de aniquilar – aquilo sem o que a existência do fora não teria sequer aparecido para mim, esse *eu* sem o qual nada “do que é para mim” seria. O ser na tentação se encontra, se ousa dizer, triturado pela dupla tenaz do Nada. Se não comunica, aniquila-se – nesse vazio que é a vida ao se isolar. Se quer comunicar, arrisca-se igualmente a se perder <sup>35</sup>.

Enquanto – em Heidegger – a morte aparece como o que é mais próprio do homem, sendo o sentido último da vida, sua mais autêntica possibilidade; em Bataille a morte representa a anulação de uma possibilidade na dimensão expropriadora e expropriada do impossível (ESPOSITO, 2010, p. 121). A morte é nossa comum impossibilidade de ser o que nos esforçamos para permanecer, ou seja, indivíduos isolados. Se em Heidegger o *cum* é a forma original que define nossa condição desde o início, para

---

<sup>33</sup> BATAILLE, Georges. *A Experiência Interior*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. P. 39.

<sup>34</sup> *Ibid.* p. 87.

<sup>35</sup> BATAILLE, Georges. *Sobre Nietzsche: Vontade de Chance*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. p. 62.

Bataille, o *cum* constitui o limite para além do qual não se pode ter uma experiência sem se perder (ESPOSITO, 2010, p.121). Por isso, o sujeito não pode permanecer no *cum* exceto por curtos períodos (risada, sexo, sangue) no qual sua existência atinge o seu auge e se abstém, sentindo-se fora de si mesmo (ESPOSITO, 2010, p.122).

Para que haja comunidade, não basta que o *ego* se perca no *outro*, se apenas essa “alteração” fosse suficiente, o resultado seria uma duplicação do *outro* produzido pela absorção do *ego*; por isso, é necessário que a fuga do *ego* seja determinada simultaneamente também no *outro* por meio de um contágio metonímico que se comunica a todos os membros da comunidade e à comunidade como um todo (ESPOSITO, 2010, p. 122). O abandono do sujeito – nessa perspectiva – não assume mais o caráter sacrificial, mas virando-o para fora, em sua exterioridade nua, assume sua falta não mais como um meio doloroso para a realização de um propósito final, o da sobrevivência, mas como propósito próprio, despojado de todas as instrumentalidades e reduzido por esse motivo até um fim (ESPOSITO, 2010, p. 126).

Em nome do medo da morte, Hobbes teoriza a destruição não só de toda comunidade que não coincide com o Estado, mas também da própria comunidade, como um projeto de imunização dirigido à sobrevivência individual. Bataille rejeita a obsessão de Hobbes com a conservação da vida, estendida a ponto de sacrificar qualquer benefício da convivência. Em Bataille a vida culmina em um excedente que a expõe à morte.

Por meio de uma incursão entre alguns dos principais pensadores, Esposito (2010) mostra como a filosofia política promove formas de imunização que visam assegurar a vida do indivíduo. Tal projeto tem, sucessivamente, apontado para a necessidade de criação e fortalecimento de artefatos que se interpõe à relação entre os sujeitos, suprimindo sua convivência como um sacrifício necessário à sua sobrevivência. Para romper com o paradigma do sacrifício, Esposito (2010) atravessa a história da filosofia política em direção ao seu limite, em que as reflexões sobre ética e ontologia não mais correspondem à distinção cartesiana entre sujeito e objeto, ou *ratio cognoscendi eratio essendi*. A partir da ontologia negativa de Heidegger e o problema morte em Bataille, a vida não mais é compreendida como uma possibilidade de conservação do ser, mas como o excesso, o limite no qual ele se expõe. Não pode haver sacrifício para a preservação da vida, pois o ser já contém a morte como sua impropriedade.

## 6.2 QUALQUER: O “sujeito” da comunidade

Não o trabalho, mas a inoperosidade e a descrição são, nesse sentido, o paradigma da política que vem (*que vem* não significa futura). A redenção, o *tiqqun*<sup>36</sup> que está em questão no livro, não é uma obra, mas uma espécie particular de férias sabática. Ela é o insalvável, que torna possível a salvação, o irreparável que deixa advir a redenção. Por isso a pergunta decisiva não é “o que fazer?”, mas “como fazer?”, o *ser* é menos importante do que o *assim*. Inoperosidade não significa inércia, mas *katargesis* – isto é, uma operação na qual o *como* substitui integralmente o *que*, na qual a vida sem forma e as formas sem vida coincidem em uma *forma de vida*. A exposição dessa inoperosidade era a obra desse livro. (AGAMBEN, 2013, p. 103)

O filósofo italiano Giorgio Agamben, é um dos pensadores mais lidos na atualidade. Sua obra, publicada a partir de 1970, começa debatendo a estética e a obra de arte, e assume, a partir do ano de 1990, maior intensidade sobre as reflexões políticas (ASSMANN e BAZZANELLA, 2012). O livro *A comunidade que vem* (2013 [1990]), que segue o debate proposto por Maurice Blanchot (2013) e Jean-Luc Nancy (2016), marca o início da segunda fase do autor.

A estrutura fragmentária dos capítulos, sua prosa obtusa e a transitividade de referências tornam a obra de difícil leitura e, segundo Bird (2016, p. 117), impossível de ser sistematizada. Nela, Agamben tenta repensar a relação entre ontologia, ética e política, como que buscando uma *forma de ser*; sem, contudo, convertê-lo em uma ética prescritiva, num duelo para “reconciliar seus objetivos filosóficos com suas prescrições práticas” (BIRD, 2016, p. 104). Sua principal problemática – então – trata da subordinação do *ser* pela política e a ética modernas. Também reflete sobre a palavra e a apropriação pelo ser linguístico dos referentes, o vínculo entre significado e significante; o nome – enquanto nome próprio ou lastreado no desvelamento – que revela as construções dos lastros ou a total desvinculação da linguagem com sua origem no ser linguístico (BIRD, 2016, p. 104).

A obra *A comunidade que vem* é dividida em duas partes principais “Limiar” e “O irreparável”. O autor começa propondo pensar o “ser que vem”, como o “ser qualquer” (*Quodlibet*), e assim desvincular a singularidade “do falso dilema que obriga o conhecimento a escolher entre a infabilidade do indivíduo e a inteligibilidade do universal” (AGAMBEN, 2013, p. 10). O *Quodlibet* não designa o ser por sua indiferença, mas ao contrário: “o ser tal que, de todo modo, importa” (AGAMBEN, 2013, p. 10). Contém em sua etimologia algo que remete para a vontade (*libet*), o ser *qual-quer*

---

<sup>36</sup> Um conceito proveniente do judaísmo que indica – simultaneamente – reparação, restituição e redenção.



estabelece uma relação original com o *desejo*. Com isso o autor liberta a singularidade das relações de pertencimento, sem transformá-la em um ente genérico, desprovida de características distintivas, apenas que tais características não – necessariamente – constituem algum tipo de propriedade “comum”.

[...] não é um universal, nem o indivíduo enquanto compreendido em uma série, mas “a singularidade enquanto singularidade qualquer”. Nesta o ser-qual é recuperado de seu ter esta ou aquela propriedade, que identifica o seu pertencimento a este ou aquele conjunto, a esta ou aquela classe e recuperado não para uma outra classe ou para a simples ausência genérica de todo pertencimento, mas para o seu ser-tal, para o próprio pertencimento. Assim, o ser-tal, que permanece constantemente escondido na condição de pertencimento, e que não é de modo algum um predicado real, vem, ele mesmo, à luz (AGAMBEN, 2013, p. 10).

Afirmado o *ser*, enquanto *singularidade qualquer*, o autor passa a discorrer sobre o ter lugar do fenômeno. Para Agamben o entendimento de Thomas de Aquino sobre o Limbo oferece elementos para compreensão do reino do *qualquer*, como um lugar aparte da antinomia binária. O limbo é o lugar de destino das crianças que morrem sem serem batizadas, assim não possuem outra culpa além do pecado original. Sem a atribuição de um pecado que as levaria a condenação no inferno e sem terem recebido o sacramento que lhe pudesse garantir a salvação, sua condenação consistiria “na perpétua ausência da visão de Deus” (AGAMBEN, 2013, p. 13).

Pois é exatamente nesse lugar que o autor propõe pensar a singularidade. Sem a ideia de salvação ou condenação o ser tal-qual-quer estria irremediavelmente entregue à sua singularidade de ser tal-qual-é.

A maior punição – a carência da visão de Deus – se inverte assim em natural alegria: irremediavelmente perdidos, eles se demoram sem dor no abandono divino. Não é Deus que os esqueceu, mas são eles que desde sempre o olvidaram, e contra o seu olvido é impotente o esquecimento divino. Como cartas que permaneceram sem destinatário, estes ressuscitados permaneceram sem destino. Nem bem-aventurados como os eleitos, nem desesperados como os condenados, eles estão cheios de uma alegria não destinável (AGAMBEN, 2013, p. 13).

O ser *qualquer* tem lugar em um “não lugar”, em um espaço de transitividade, mas que não leva a um destino, sem um fim, senão o de permanência no limiar. Para Agamben (2013, p. 17), o deslocamento das singularidades para sua relação de pertencimento na antinomia do individual e do universal, tem a sua origem na linguagem. É a palavra que transforma a singularidade em membro de uma classe, cujo sentido define

a propriedade comum (a condição de pertencimento). “A compreensão num todo *M* dos distintos objetos *m* não é outra coisa do que o nome”.

No entanto, o raciocínio por sistema de classes leva a uma contradição, conforme exposto foi exposto por Russell<sup>37</sup> em 1901. Ao afirmar que determinados objetos possuem todos certa propriedade, está implícito que tal propriedade constitui em si um objeto definido, distinta dos objetos a que pertence. Não obstante, “os objetos que têm a propriedade em questão formam uma classe, e que essa classe é, de algum modo, uma nova entidade distinta de qualquer dos seus elementos” (AGAMBEN, 2013, p. 65), formando então a classe de todas as classes que não pertencem a si mesmo.

O paradoxo das classes, que também revela a antinomia gerada pelo uso do *nome*, uma vez que representa uma classe, definindo o lugar de do ser linguístico. Este (o ser linguístico) é uma classe que pertence – ao mesmo tempo que não pertence – a si próprio; representa a classe de todas as classes que não pertencem a si mesmas seria – então – a própria língua. “Pois o ser linguístico (o ser dito) é um conjunto (a árvore) que é, ao mesmo tempo, uma singularidade, (uma árvore, esta árvore), e a mediação do sentido, expressa pelo símbolo  $\epsilon$ , não pode de modo algum preencher o hiato no qual só o artigo consegue se mover com desenvoltura” (AGAMBEN, 2013, p. 17).

A dicotomia posta nas relações de pertencimento ao qual é submetido o evento, ou ser, na linguagem, é determinante para o modo como a ética é estabelecida. A partir do ditado filosófico: *veritas patefacit se ipsam et falsum*<sup>38</sup>, o autor procura demonstrar como a nomeação do bem, do verdadeiro, do autêntico, se afirmava somente dando lugar, ao mesmo tempo, ao seu reverso, que não é banido a um outro lugar, mas aparece como uma exposição de sua própria impropriedade. “A ética começa somente lá onde o bem se revela não consistir em outra coisa que a apreensão do mal, e o autêntico e o próprio, não ter outro conteúdo senão o inautêntico e o impróprio” (AGAMBEN, 2013, p. 21).

O conceito que escapa o paradoxo das classes é o exemplo, pois “ele vale para todos os casos do mesmo gênero e ao mesmo tempo está incluído entre eles” (AGAMBEN, 2013, p. 21). O exemplo se mostra tanto um caso particular quanto uma classe, pois ele não vale por si próprio. “Nem particular nem universal o exemplo é um objeto singular”

---

<sup>37</sup> O paradoxo publicado por Bertrand Russell em 1901 demonstrava uma contradição no sistema apresentado por Frege no livro *Leis fundamentais da aritmética*. Esse paradoxo havia sido comunicado por carta a Russel pelo próprio Frege que – posteriormente, em 1903 – também publicou uma formulação desse paradoxo no segundo volume do seu livro.

<sup>38</sup> A verdade não pode manifestar-se a si própria sem manifestar o falso.

(AGAMBEN, 2013, p. 21). O exemplo é o ser linguístico, ou ser na linguagem, é o ser que não é definido por nenhuma propriedade exceto o ser-dito. “O ser-dito – a propriedade que funda todos os possíveis pertencimentos (o ser-dito italiano) – é, de fato, também aquilo que pode colocá-los mais radicalmente em questão. Ele é o Mais Comum, que elimina toda comunidade real” (AGAMBEN, 2013, p. 18). Pois, mais do que as necessidades econômicas e o desenvolvimento tecnológico, o que empurra as nações para um único destino comum é a alienação do ser linguístico, o desenraizamento de cada povo da sua morada na língua (AGAMBEN, 2013, p. 75).

Decisivo, nessa obra, é a ideia de uma comunidade inessencial, pois o que é *comum* não pode constituir a *essência* de uma coisa singular. Não se trata de não reconhecer distinções, mas da indiferença, ou a “apropriação”, do comum e do próprio, ou da *essência* e do *acidente* constitui o *qualquer*. Uma forma de ter lugar com todas as suas propriedades sem que estas constituam diferença. O “*ter-lugar, a comunicação das singularidades no atributo da extensão, não as une na essência, mas dispersa-as na existência*” (AGAMBEN, 2013, p. 27).

A qualidade de inessencial aparece exatamente em decorrência de o *comum* estar no que o autor define como o “atributo da extensão”, ou seja, algo que não possui um caráter próprio, mas que tem uma falta como o traço que possibilita a comunicação. Assim, do mesmo modo como a palavra não seria nem a apropriação de algo comum (a língua) nem a comunicação de um próprio, também “o rosto humano não é nem o individuar-se de uma *facies* genérica nem o universalizar-se de traços singulares: é o rosto qualquer, no qual o que pertence à natureza comum e o que é próprio são absolutamente indiferentes” (AGAMBEN, 2013, p. 27).

Sem uma apropriação das qualidades, o que se externaliza seriam apenas formas de ser. Comum e próprio, gênero e indivíduo, aparecem como aspectos colaterais do *qualquer*.

A passagem da potência ao ato, da língua à fala, do comum ao próprio acontece a cada vez nos dois sentidos segundo uma linha de cintilação alternante na qual a natureza comum e singularidade, potência e ato trocam de papéis e se penetram reciprocamente. O ser que se gera nessa linha é o ser qualquer e a maneira na qual ele passa do comum ao próprio e do próprio ao comum se chama uso – ou seja, *ethos* (AGAMBEN, 2013, p. 28).

O autor também utiliza o termo *manere* para explicar esse “*ethos*”, que, embora seja próprio, não constitui uma essência e, embora seja singular, não constitui uma

individualidade. Assim, *manere* designa “uma *maneira nascente*; não um ser que é *em tal* ou tal modo, mas um ser que é *o* seu modo de ser e, portanto, mesmo permanecendo singular e não indiferente, é múltiplo e vale para todos” (AGAMBEN, 2013, p. 34). A ideia de uma modalidade *nascente* – como um “maneirismo original do ser” – permitiria encontrar “um caminho entre ontologia e ética”. Pois o ser como *manere* não pressupõe a si como uma essência, a qual estaria fatalmente destinada a ser nas qualificações – ao contrário, ele se exporia nelas; exporia a sua maneira, o seu *ser assim*, no livre uso de si mesmo. “Um tal ser não é acidental nem necessário, mas é, por assim dizer, *continuamente gerado a partir da própria maneira*” (AGAMBEN, 2013, p. 35), como necessariamente contingente e contingentemente necessário.

Compreender o ser como sendo gerado a partir da sua própria maneira de ser – que, segundo Agamben (2013, p. 35), é a própria definição de hábito – seria o único modo de pensar uma ética verdadeiramente possível para o homem, uma ética que não fosse fundada na existência de uma propriedade, que não teria lugar somente dando lugar ao seu reverso, mas que apareceria como exposição de sua impropriedade. Assim como a passagem da potência ao ato – que aconteceria a cada vez nos dois sentidos (do comum e do próprio) –, a relação entre potência de ser e potência de não ser não se dá por exclusão ou simetria, como se a *potência de ser* tivesse de negar ou superar a *potência de não ser* para se manifestar em ato.

Fugindo da nossa própria impotência ou, na verdade, tentando servimo-nos dela como uma arma, construímos o maligno poder com o qual oprimimos aqueles que nos mostram a sua fraqueza; e faltando com a nossa íntima possibilidade de não ser, declinamos da única coisa que torna possível o amor. A criação – ou a existência – não é, de fato, a luta virtuosa de uma potência de ser contra uma potência de não ser, é, antes, a impotência de Deus frente a sua própria impotência, o seu, podendo *não* não-ser, deixar ser uma contingência. Ou: o nascimento, em Deus, do amor (AGAMBEN, 2013, p. 38).

Agamben (2013, p. 40) entende que, enquanto a *potência de ser* tem por objeto um certo ato, a *potência de não ser* é uma potência que tem por objeto a própria potência – de modo que a *potência de não ser* poderia tanto a potência quanto a impotência, como uma “potência suprema”, cuja passagem ao ato somente poderia advir “transportando no ato a própria potência de não ser”. Dessa forma, então, desapareceriam, ao mesmo tempo, tanto a necessidade quanto a contingência – entre o *não poder não ser*, que postula a necessidade, e o *poder não ser*, que define a contingência, a “potência suprema” dirige uma

“contingência à segunda potência”, que não contém ou cria nenhuma liberdade, “ele pode *não não-ser*, pode o irreparável” (AGAMBEN, 2013, p. 44).

Irreparável, no entanto, não significa dizer que o homem está entregue a fatalidade – ou que ele não tenha que ser coisa alguma, um nada –, nem que ele possa, à sua vontade, decidir arbitrariamente estabelecer ou não estabelecer este ou aquele destino. “Há de fato, algo que o homem é e tem de ser, mas esse algo não é uma essência, não é, aliás propriamente uma coisa: *é o simples fato da própria existência como possibilidade ou potência*” (AGAMBEN, 2013, p. 45). Este, então, é o estatuto ontológico do homem para Agamben: “o ser mais próprio do homem é ser a sua própria possibilidade e potência”, como determinação de uma indeterminação – justamente o que tornaria a ética efetiva. Sendo a potência – ou seja, podendo não ser – “um sentindo próprio lhe falta”, desde sempre “privado de fundo”; ele é e se sente em débito: “o homem sendo potência de ser, está sempre em débito, tem sempre uma má consciência antes de ter cometido qualquer ato culpável” (AGAMBEN, 2013, p. 46).

O culpável, no entanto, não é remissível – pois não se refere a um ato que tenha sido cometido por um homem, mas como estatuto ontológico. O único mal, portanto, estaria na decisão de apropriar-se desse débito, da potência de não ser, como substância exterior a existência, ou olhar para a própria potência como uma culpa que deve ser reprimida. “Por isso, na ética não há lugar para o arrependimento, por isso a única experiência ética (que, como tal, não pode ser tarefa nem decisão subjetiva) é ser a (sua própria) potência, existir a (sua própria) possibilidade; isto é, exporto em toda forma a própria amorfia” (AGAMBEN, 2013, p. 46) – mantendo na *potência de ser a potência de não ser*, ou em todo ato a impossibilidade da ação.

O debate sobre classes iniciado no capítulo 3 (*Exemplo*) – que apresentava a linguagem como a “classe de todas as classes que não pertencem a si mesma”, e a palavra (ou o *nome*) como a origem das antinomias – é retomado não mais questionando a relação de pertencimento, mas, dessa vez, refletindo sobre o problema da possibilidade de passar de um conceito à sua extensão, ou seja, de um conceito significar o objeto que denota. Agamben (2013, p. 66) acredita que na base desse paradoxo reside o mesmo problema reportado por Kant, na carta a Marcus Herz, quando este questionava: “Como as nossas representações podem se referir aos objetos?”, ou seja, “o que significa dizer que o conceito ‘vermelho’ denota os objetos vermelhos?”. Pois – se é verdade que todo o conceito

determina uma classe, que constitui a sua extensão – “como é possível falar de um conceito independentemente da sua extensão?”.

Na formulação de Mestre Eckhart<sup>39</sup>: “Se a forma (*species*) ou imagem, através da qual uma coisa é vista e conhecida, fosse outra coisa diferente da coisa mesma, não poderíamos conhecer através dela, nem nela, a coisa. Mas se a forma ou imagem fosse completamente indistinta da coisa, então ela seria inútil para o conhecimento... Se a forma que está na alma tivesse a natureza de um objeto, então não conheceríamos através dela a coisa da qual é forma, uma vez que se fosse ela mesma um objeto, nos conduziria ao conhecimento de si e nos afastaria do conhecimento da coisa”. (Isto é, nos termos que aqui nos interessam: se a palavra, através da qual uma coisa é expressa, fosse outra em relação à coisa mesma ou idêntica a ela, então a palavra não poderia exprimir a coisa.) (AGAMBEN, 2013, p. 68)

Desintrinchar o pensamento do paradoxo do ser linguístico é possível – segundo o autor, somente por uma teoria das ideias. Tal solução é apreendida por Agamben (2013, p. 69) a partir da frase de Aristóteles – o qual, em sua obra “Metafísica”, ao explicar a relação das ideias platônicas e os múltiplos fenômenos, diz que: “segundo a participação, a pluralidade dos sinônimos é homônima em relação às ideias”. Os sinônimos, de acordo com essa perspectiva, seriam os entes que têm o mesmo nome e a mesma definição – ou seja, fenômenos que participam de um mesmo conceito, enquanto os homônimos seriam os objetos que têm o mesmo nome, mas conceitos diferentes. “Assim, os cavalos singulares são sinônimos em relação ao conceito de cavalo, mas homônimos em relação a ideia de cavalo: exatamente como, no paradoxo russeliano, o mesmo objeto pertence e, ao mesmo tempo, não pertence a uma classe” (AGAMBEN, 2013, p. 69).

Essa alternativa ao paradoxo estabelecido no seio da lógica proposicional – que, de certa forma, invalidaria mesmo a possibilidade de raciocinar em termos de classe sem entrar em contradição – corrobora com a proposição do autor de que a singularidade deve ser compreendida não como conceito, categoria ou identidade, mas como *manere*, como exemplo, ou como ideia. O autor explica que a “singularidade qualquer não tem identidade, não é determinada relativamente a um conceito, mas também não é simplesmente indeterminada; ela é, antes, determinada somente através de sua relação com uma ideia, isto é, com a totalidade de suas possibilidades” (AGAMBEN, 2013, p. 63).

Ser à sua maneira significa, então, que a singularidade se confina com todo o possível, e recebe a sua determinação não através da sua participação em uma identidade conceitual ou de uma propriedade (o ser vermelho, comunista), mas unicamente através

---

<sup>39</sup> Eckhart von Hochheim foi um teólogo, místico e filósofo medieval nascido na Alemanha em 1260.

desse *confinar*. “Ela pertence a um todo, mas sem que esse pertencimento possa ser representado por uma condição real: o pertencimento, o *ser-tal*, é aqui apenas a relação com uma totalidade vazia e indeterminada” (AGAMBEN, 2013, p. 63). Com esse *confinar*, deve ficar entendido que não está em questão um limite, “que não conhece exterioridade, mas um limiar, isto é, um ponto de contato com o espaço externo, que deve permanecer vazio” (AGAMBEN, 2013, p. 63).

Por ter lugar no limiar, o qualquer só pode ser o acontecimento de um fora. O autor explica que, em muitas línguas europeias, a palavra utilizada para designar o “fora” significa, também, lugar “à porta” (*fores* é, em latim, a porta da casa, *thyrathen*, em grego, quer dizer literalmente, “na soleira”, “no limiar” (AGAMBEN, 2013, p. 64)) – ou seja, não como espaço que jaz para além de um espaço delimitado, mas como a própria passagem. O limiar, na concepção apresentada por Agamben (2013, p. 64), é “a experiência do limite mesmo, o ser-dentro de um fora” – e não a experiência de “alguma outra coisa” em relação a um limite. “O que é pensado no arquitranscendental *quodlibet* é, portanto, o que é mais difícil de pensar: a experiência, absolutamente *não-coisal*, de uma pura exterioridade” (AGAMBEN, 2013, p. 64).

Um conjunto de *seres quaisquer* não expressa uma necessidade de reforma do Estado burocrático de direito, ou implica a formação de um novo Estado: o que essas singularidades manifestam é antes o “ter lugar” de uma forma de existência ininteligível para o Estado – que, portanto, se apresenta como a verdadeira ameaça a este.

*O fato novo da política que vem é que ela não será mais a luta pela conquista ou pelo controle do Estado, mas luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal. Isso não tem nada a ver com a simples reivindicação do social contra o Estado, que, em anos recentes, encontrou, muitas vezes, expressão nos movimentos de contestação. As singularidades quaisquer não podem formar uma *societas* porque não dispõem de nenhuma identidade para fazer valer, de nenhum laço de pertencimento para ser reconhecido. Em última instância, de fato, o Estado pode reconhecer qualquer reivindicação de identidade que seja – até mesmo (a história das relações entre Estado e terrorismo, no nosso tempo, é a sua eloquente confirmação) a de uma identidade estatal no interior de si mesmo; mas que singularidades façam comunidade sem reivindicar uma identidade, que homens copertencem sem uma condição representável de pertencimento (mesmo que seja na forma de um simples pressuposto) – eis o que o Estado não pode de forma alguma tolerar. Pois o Estado, como mostrou Badiou, não se funda no laço social, do qual seria a sua expressão, mas na sua dissolução, que ele interdita* (AGAMBEN, 2013, p. 78).

Por fim, Agamben (2013) articula as questões de identidade por via de comunicação e linguagem. Relacionando ontologia e ética, o autor se volta para os paradoxos de classe a fim de repensar as relações de pertencimento, e assim retirar o ser da antinomia particular e universal. Enquanto o ser-que-vem é o ser-qualquer, sua singularidade só deixa ver, por si mesma, enquanto explicitada sua origem de ser-na-linguagem. A singularidade qualquer “pertence a um todo, mas sem que esse pertencimento possa ser representado por uma condição real: o pertencimento, o *ser-tal*, é aqui apenas a relação com uma totalidade vazia e indeterminada” (AGAMBEN, 2013, p. 63).

Não é o trabalho, mas sim a inoperosidade e a descrição que são, nesse sentido, o paradigma da política que vem: é o insalvável que torna possível a salvação; é o irreparável que deixa advir a redenção (AGAMBEN, 2013, p. 103). Para Agamben, as modalidades impróprias aparecem em diferentes grupos de pessoas que representam um desafio à comunicação, moralidade e modos de ser – que não estão subordinados pela política e ética modernas. A política da singularidade qualquer seria mais bem descrita por uma comunidade que não fosse mediada por condições de pertencimento – ou tampouco pela simples ausência de condições –, mas pela pacífica manifestação do seu ser comum.

### 6.3 A COMUNIDADE INOPERADA

O filósofo francês Jean-Luc Nancy (1940) é “uma das vozes mais ressonantes na cena filosófica contemporânea” (SCHUBACK, 2016, p. 13). Esta inscrição de seu pensamento está ligada principalmente à questão da comunidade. Para ele, a questão da *comunidade*, do *ser-em-comum* e do *ser singular plural* são as principais questões de nosso tempo, e a necessidade de sujeitá-las a uma análise filosófica completa assumiu o lugar central em seu trabalho, ao lado de reflexões sobre arte e literatura (DEVISCH, 2013, p. xi). Nancy (2016) não propõe a articulação de uma nova teoria da comunidade. Em vez disso, o autor coloca em questão as formas com que se fala e pensa sobre o *vínculo* social, para abri-lo.

Para superar a bipartição estabelecida entre individualidade e diferença, ele propõe analisar a questão a partir da perspectiva da ontologia plural de Heidegger, do ser como *ser-com*, de forma a romper com a dialética binária e expor a fratura na essência do ser. Uma vez que essa concepção ontológica é assumida, não é possível justificar uma ação política que proponha a organização social pela identificação de uma identidade própria –



seja ela formada na condição do sujeito individual ou na condição de uma supra-individualidade na qual comunguem diversos indivíduos (DEVISCH, 2013, p. xii).

Nancy (2016, p. 36) propõe repensar a comunidade “olhando para trás”. Rousseau foi o primeiro “a fazer a experiência da questão da sociedade como uma inquietação dirigida à comunidade”, identificando-a com a perda de uma intimidade comunitária – que “produz ao mesmo tempo, pela força, o solitário, mas pelo desejo e projeto, o cidadão de uma comunidade soberana livre”. Concebendo a comunidade como um dos nomes do “divino”, ou como seu substituto, “a comunhão – substância e ato da substância imanente comunicada – é que foi definitivamente retirada da comunidade” (NANCY, 2016, p. 38).

Por isso, a concepção romântica ou desejo da comunidade poderiam ser tão somente uma invenção que tentou responder à frustrante experiência cotidiana da modernidade – da qual “o divino se retirou infinitamente da imanência” (NANCY, 2016, p. 38), sendo substituído uma racionalidade tecnoeconômica. Nancy (2016, p. 39) afirma que “a consciência cristã, moderna, humanista de perda da comunidade tem todas as chances de ser uma ilusão transcendental de uma razão passando os limites de sua experiência possível”.

Além disso, de tal comunhão entre “substância e ato da substância imanente comunicada” não poderia surgir algo como uma comunidade – ao contrário, “se tivesse lugar, suprimiria instantaneamente a comunidade, ou ainda a comunicação como tal” (NANCY, 2016, p. 40). A comunidade não poderia significar o elo com o imortal, ou transcendental, ou mesmo corresponder a “ligações inferiores” de “consustancialidade de sangue ou de uma associação de necessidades”. Para Nancy (2016, p. 43), a comunidade apenas poderia ter lugar constitutivamente, “ordenada à morte daqueles que chamamos talvez erroneamente de seus ‘membros’”.

A comunidade se revela na morte do outro, para o outro e pelo outro. Não é o espaço de “*mim mesmo*” – sujeitos e substâncias, no fundo imortais – mas aquele dos *eus* que são sempre *outrens* (ou não são nada). Se a comunidade é revelada na morte de outrem, é que é a morte ela mesma a verdadeira comunidade dos *eus* que não são *mim mesmo*. Não é uma comunhão que fusiona os *mim mesmos* num *Mim mesmo* ou num *Nós* superior. (...) ela assume a impossibilidade de sua própria imanência, a impossibilidade de um ser comunitário enquanto sujeito. A comunidade assume e inscreve – esse é seu gesto e traço próprios – de algum modo a impossibilidade da comunidade. Uma comunidade não é um projeto fusional, nem de maneira geral um projeto produtor ou operatório – nem um projeto simplesmente (essa é também a diferença radical frente ao “espírito de um povo” que de Hegel a Heidegger já figurou a coletividade

como projeto, e o projeto, reciprocamente, como coletivo) (NANCY, 2016, p. 43).

Portanto, para pensar a insistente exigência de comunidade, é preciso ir além do modelo comunitarista. Não é possível figurar uma essência comunitária em um “pôr-se em obra tecnoeconômico” (NANCY, 2016, p. 53), de forma a reproduzir a lógica da obra, da operação, da operatividade. A comunidade somente poderia significar uma condição ontológica como comunicação, “um fato que não acrescenta de modo algum a realidade humana, mas a constitui” (BATAILLE, 1988, p. 24, apud NANCY, 2016, p. 52). Uma partilha entre existências singulares que não são sujeitos, cuja relação não é nem uma comunhão nem a apropriação de objetos – nem a comunicação que se daria entre sujeitos –, mas seres singulares constituídos pela partilha.

A comunidade é o que confronta o sujeito com a sua finitude – o que o apresenta ao seu nascimento e morte, sua existência fora de si mesmo. O que não significa que sua existência esteja revestida na ou pela comunidade, como outro sujeito posto em seu lugar. “A comunidade não assume o lugar da finitude que ela expõe. Ela é ela mesma, em suma, tão somente essa exposição” (NANCY, 2016, p. 58).

“O ser singular, que não é o indivíduo, é o ser finito” (NANCY, 2016, p. 58). A singularidade, então, não pode ser o resultado de uma operação, ou de um processo de singularização: ela não pode ser extraída, produzida ou derivada. A singularidade talvez proceda do nada, pois a finitude, por si mesma, nada é. Mas “ela parece, ela se apresenta, se expõe, e assim *existe* enquanto comunicação” (NANCY, 2016, p. 60); o adjetivo da finitude é o comparecimento. “A comunidade consiste primeiramente nessa partilha e nessa comparação da finitude” (NANCY, 2016, p. 60). O ser-finito existe pelo princípio da extensão que faz com que cada singularidade seja extensiva. “A finitude comparece, ou seja, é exposta: essa é a essência da comunidade” (NANCY, 2016, p. 61).

A comunicação não é um “elo”. A metáfora do elo-social superpõe de modo inconveniente aos sujeitos (ou seja, objetos) uma realidade hipotética (aquela do “elo”), à qual nos esforçamos por conferir uma natureza duvidosa “intersubjetiva”, dotada de ligar esses objetos uns aos outros. Isso seria tanto o elo econômico como o elo do reconhecimento. Mas a ordem da comparação é mais originária do que a do elo. Ela consiste na aparição do *entre* como tal (NANCY, 2016, p. 61).

A comunicação, ou o “lugar da comunicação” pode aparecer apenas como presença-para-si. Qualquer tentativa de equivalência desse lugar por uma fusão do sujeito e do objeto tem por consequência a objetificação e supressão do ser, de sua alteridade e,

portanto, leva a impossibilidade da partilha, da comunicação. A comunidade na qualidade de “elo social” – de natureza “intersubjetiva” – aparece como dotada da virtude de ligar esses objetos uns aos outros, identificando essa relação tanto pelo reconhecimento quanto pelo elo econômico. No entanto, a comunidade não poderia estabelecer – nem emergir, entre sujeitos/objetos já dados – como algo produzido, seja essa produção intencional ou não.

O ser singular se dá nessa comunicação, pois a comunicação é o fato constitutivo de uma exposição que define a singularidade: “ao mesmo tempo, sem elo e sem comunhão, a uma distância igual, tanto de um motivo de apego como de uma junção pelo exterior e de um motivo de uma interioridade comum e fusional” (NANCY, 2016, p. 61).

Por isso, Nancy (2016, p. 63) afirma que a comunidade como um projeto de obra, ou pelas obras, “pressuporia que o ser comum é como tal, objetivável e produzível (nos locais, pessoas, edifícios, discursos, instituições, símbolos: em suma, nos sujeitos)”. Se assumirmos a impossibilidade de existir um ser singular como sujeito – seja ele produzido por “forças alienadoras” ou autoproduzido – o que ainda resta é a experiência: fazemos a experiência da comunidade, ou sua experiência nos faz – a experiência, como tal, finita. A comunidade “é simplesmente seu ser – seu ser suspenso sobre seu limite. A comunicação é a inoperância da obra social, econômica, técnica, institucional” (NANCY, 2016, p. 63).

Não sendo a comunidade uma obra, ela não somente não pode ser construída, como também não pode ser perdida. Como atividade de partilha – movimento de passagem ininterrupta –, a comunidade designaria algo sob o qual qualquer forma de “sociedade” poderia ter lugar. Mesmo os projetos políticos mais autoritários e repressores não conseguiriam anular a comunidade – muito embora a comprometessem e a suprimissem gravemente. “Não se trata de fazer, produzir, ou instalar uma comunidade, não se trata tampouco de venerar ou temer uma força sagrada – mas se trata de não alcançar o acabamento de sua partilha” (NANCY, 2016, p. 68), como uma tarefa infinita no âmago da finitude.

Nancy (2016) identifica, na relação dos amantes, não a partilha que se dá por uma relação entre “sujeitos” – como vínculos estabelecidos a partir de identidades –, mas a partilha de um excesso por aqueles que são levados para fora de si. Não é o *outro sujeito* que toca ou expõe o “indivíduo” desta maneira, mas sim o que constitui o *outro do outro* (ou sua alteridade). É a singularidade do outro que provoca o amor; é o que marca certa estranheza ou alteridade. De forma que não é possível estabelecer uma “economia” da

paixão, onde não há nada a perder ou a ganhar – apenas o abandono à experiência do outro, que não pode ser conhecido; não se configura uma identidade – na relação, como tal, se dá somente a experiência. “A presença do outro não constitui uma borda colocada para limitar o desencadeamento das minhas paixões: ao contrário, somente a exposição ao outro desencadeia minhas paixões” (NANCY, 2016, p. 65).

Os amantes não configuram outra “sociedade”, nem o seu “negativo e nem a sua assunção”: “os amantes comportam uma verdade de relação, essa relação não está nem à margem, nem por baixo da sociedade, mas enquanto eles são como amantes que são expostos à comunidade” (NANCY, 2016, p. 71). A paixão não operaria uma união, tampouco uma comunhão transcendental, que no seu limite seria o “trabalho da morte”, como no suicídio daqueles que se inclinam para o mito do “estar junto” numa forma pura, que “abole ao mesmo tempo o tocar e o limite” (NANCY, 2016, p. 73). A paixão dar-se-ia tocando o limite, expondo os seres singulares ao seu limite, no instante do gozo, finito, como seres que são expostos para o *fora*: sem criar uma nova unidade, estão afundados na impossibilidade de tal comunhão ou imanência, sem poder dar lugar a uma autopresença.

A comunicação que se estabelece na relação dos amantes – a partilha que se expõe à comunidade – tem como traço o comparecimento. A ação da comunidade é a *comparição*, comparecimento na partilha. A comunicação entre os amantes, a singularidade do seu amor, compareceria, por exemplo, na comunicação literária. Por *literatura* o autor designa “uma inscrição da exposição comunitária e que essa exposição pode apenas se *inscrever* ou se oferecer por uma inscrição”. Uma vez que a palavra dos amantes “busca, para seu gozo, uma duração à qual o gozo se furta, a ‘escritura’ nesse sentido viria inscrever, ao contrário, a duração coletiva e social no instante da comunicação, na partilha” (NANCY, 2016, p. 74). Assim, mesmo sendo obra, não opera um sentido único, não busca o reconhecimento, não realiza um projeto. Pois o êxtase tem esse preço erótico ou fascista: “ele supõe também, necessariamente, obras (literárias, políticas etc.), mas o que se inscreve, e se inscrevendo passa ao limite, se expõe e se comunica, o que se partilha é a inoperância das obras” (NANCY, 2016, p. 74).

Assim, a “obra literária”, como concebida aqui, não carregaria uma verdade, não capturaria uma essência, não objetificaria uma relação; ela estaria mais próxima da oralidade, de uma “simples troca pública da fala” (NANCY, 2016, p. 75). Pensar o “político” – nesse prisma – exigiria não o designar como um projeto, uma obra, a assunção ou elevação de indivíduos, nem operar uma comunhão (perdida, ou por vir). “O político

seria o traçado da singularidade, de sua comunicação, de seu êxtase” (NANCY, 2016, p. 75). O político inscreveria a partilha – “uma comunidade fazendo conscientemente a experiência da partilha” –, o que já pressupõe estar engajado na experiência da partilha – não dependendo, assim, de uma “vontade política”. Tal engajamento estaria presente na experiência da comunicação, e isso implica escrever: “é preciso não parar de escrever, não deixar de expor o traçado singular do nosso ser-em-comum” (NANCY, 2016, p. 75).

Por fim, para superar a concepção de diferenciação pela individuação, Nancy (2016) propõe a singularidade do ser como uma marca ontológica – ou seja, anterior à constituição do ser como sujeito – que se apresentaria como uma forma de objetificação da singularidade, por meio da supressão de alteridade. A comunidade, então, seria o que expõe o sujeito a sua existência fora de si mesmo: o levaria a sua “desobjetificação” através da confrontação com sua finitude. “A finitude comparece, ou seja, é exposta: essa é a essência da comunidade” (NANCY, 2016, p. 61). O ser-finito – ou o ser-singular – existe na sua extensão, é o ser suspenso sobre seu limite: existe somente como comunicação e enquanto comunicação, sem objetificação.

#### 6.4 A COMUNIDADE DOS SEM COMUNIDADE

A “Comunidade Inconfessável”, de Maurice Blanchot (2013), é fortemente influenciada pelos escritos entre guerras de Georges Bataille. Divide-se em duas partes: “a comunidade negativa” e “a comunidade dos amantes”. A primeira desdobra dois conceitos de Bataille – *princípio da insuficiência* e o *êxtase* –, para demarcar traços essenciais da comunidade. A segunda deriva do conceito batalliano de *mundo dos amantes* – a concepção de comunidade dos amantes –, com apoio em relatos literários sobre a experiência do amor romântico.

Blanchot (2013, p. 11) descreve sua intenção:

A partir de um importante texto de Jean-Luc Nancy, gostaria de retomar uma reflexão jamais interrompida, mas que se expressa somente cada vez mais espaçadamente, sobre a exigência comunista, sobre as relações dessa exigência com a possibilidade ou impossibilidade de uma comunidade, em um tempo que parece ter perdido até a compreensão disso (mas a comunidade não está fora do entendimento?), enfim, sobre a ausência de linguagem que tais palavras, *comunismo*, *comunidade*, parecem incluir, se pressentimos que elas portam uma coisa totalmente outra que aquilo que pode ser *comum* àqueles que pretendiam pertencer a um conjunto, a um grupo, a um coletivo, mesmo que fosse defendendo-se de fazer parte deles, sob qualquer forma que seja.

O primeiro debate refere-se ao que chama “exigência comunista”: de uma comunidade satisfazer igualmente as necessidades de todos os homens (BLANCHOT, 2013, p. 12). Exigência que traz em si uma concepção do humano “como ser absolutamente imanente”. Trata-se da necessária dissolução de tudo que impede o humano de “se pôr como pura realidade individual”, situação em que um indivíduo pode se auto afirmar autossuficiente em “sua recusa de ter outra origem que si, sua indiferença a toda dependência teórica frente a um outro” (BLANCHOT, 2013, p. 13).

Para contrapor esta ideia, a exigência de comunidade dar-se-ia não pela autossuficiência do ser, mas por seu oposto, “na base de cada ser existe um *princípio de insuficiência*” (BLANCHOT, 2013, p. 16). Tal *insuficiência*<sup>40</sup> comanda e ordena a possibilidade de ser – por isso não deriva dessa insuficiência qualquer “necessidade de completude”. “O ser, insuficiente, não busca associar-se a um outro ser para formar uma substância de integridade. A consciência da insuficiência vem de sua própria colocação em questão, a qual tem necessidade do outro ou de um outro para ser efetuada” (BLANCHOT, 2013, p. 16-17).

Dito de outra forma, o ser insuficiente só pode tornar-se consciente quando em relação com um *outro* – o que Blanchot descreve como um processo de contestação (se opondo a teoria do reconhecimento). O ser, para existir, deve ir em direção ao outro, que o conteste: isto o torna consciente (está aí a origem de sua consciência) da impossibilidade de ser em si mesmo, como um indivíduo separado.

O ser – entendido a partir de um princípio de insuficiência – tampouco pode ser sujeito de uma comunidade de comunhão, fusão, ou “efervescência que reuniria os elementos para dar lugar a uma unidade, a uma supraindividualidade que se exporia às mesmas objeções que a simples consideração de um único indivíduo, enclausurado em sua imanência” (BLANCHOT, 2013, p. 18). Primeiramente porque o processo de composição de uma unidade “supra-elevada” dar-se-ia pela decomposição dos elementos que nela estão inseridos – dessa forma, suprimindo seus elementos, anularia a si mesma como comunidade. Ademais, a insuficiência, como princípio, não buscaria um fim, mas o excesso de uma falta que se aprofunda à medida que ela vá se preenchendo, pois como “existência que se coloca radical e constantemente em questão, ela não pode manter por si só essa possibilidade” (BLANCHOT, 2013, p. 20).

---

<sup>40</sup> Blanchot (2013, p. 13) atribui a Georges Bataille a concepção do princípio de insuficiência que utiliza.

O que colocaria o ser mais radicalmente em questão, expondo-o a sua insuficiência, seria a morte do *outro*, sua presença para o outro enquanto este se ausenta. Para Blanchot (2013, p. 22), é esse “primeiro e último evento (nascimento, morte)” que funda a comunidade a partir desse movimento para fora, no qual o ser é confrontado com a impossibilidade de ser sujeito de si, numa relação de assimetria com o outro, que o rouba de si mesmo. Eis porque “a relação de transcendência que se introduz com ela [comunidade] desloca a autoridade, a unidade, a interioridade, confrontando-as com a exigência do fora que é a região não dirigente” (BLANCHOT, 2013, p. 22).

A comunidade sendo revelada pela morte do outro assume a impossibilidade de sua própria imanência, a impossibilidade de um ser comunitário como sujeito e, assim, a impossibilidade da própria comunidade. Dois traços essenciais emergem dessa reflexão inicial: “1) comunidade não é uma forma restrita de sociedade, tanto quanto ela não tende à fusão comunal; 2) À diferença de uma célula social, ela se interdita de fazer obra e não tem por fim nenhum valor de produção” (BLANCHOT, 2013, p. 23).

A comunidade alude à abertura que põe o ser para fora de si mesmo – na presença do outrem que se retira – como “fora que é a região não dirigente”, negação de toda soberania:

Ela inclui a exterioridade de ser que a exclui. Exterioridade que o pensamento amestra, mesmo que lhe dê nomes variados: a morte, a relação com o outrem, ou ainda a palavra, quando esta não é redobrada em maneiras falantes e assim não permite nenhuma relação (de identidade ou alteridade) consigo mesma. A comunidade, enquanto rege para cada um, para mim e para ela um fora de si (sua ausência), que é o seu destino, dá lugar a uma palavra<sup>41</sup> sem partilha e, no entanto, necessariamente múltipla, de tal sorte que ela não possa se desenvolver em palavras: sempre já perdida, sem uso e sem obra e não se magnificando nessa perda mesma (BLANCHOT, 2013, p. 24).

Que comunidade poderia ser formada a partir de um discurso sem partilha, múltiplo, que não se desenvolve em palavras? Blanchot (2013, p. 25) relembra a comunidade *Acéphale*<sup>42</sup> (1936-1937), a qual “fazia um apelo a um saber frágil, não engajava seus membros, como seu auditório, senão para um trabalho de reflexão e

---

<sup>41</sup> No original, em francês, a palavra *parole*, que seria mais bem traduzida por discurso ou fala, diferente de *paroles*, que aparece na sequência, traduzido corretamente por *palavras*. (“*La communauté, en tant qu'elle régit pour chacun, pour moi et pour elle, un hors-de-soi (son absence) qui est son destin, donne lieu à une parole sans partage et pourtant nécessairement multiple, de telle sorte qu'elle ne puisse se développer en paroles*” – BLANCHOT, 1983 p. 25).

<sup>42</sup> <https://www.universalis.fr/encyclopedie/acephale-revue/>

conhecimento sobre temas que as instituições oficiais parcialmente negligenciavam” (BLANCHOT, 2013, p. 24).

A comunidade *Acéphale* – utilizando o simbolismo da privação da cabeça – pretendia excluir não apenas o primado da “razão razoável”, do líder, do cálculo, da medida e do poder. A decapitação simboliza o sacrifício que funda a comunidade, como um “doar-se sem retorno ao abando sem limites”, que não permitiria a comunidade nem aos que se entregam a ela “nenhuma forma de presença, e remetendo-os assim a solidão que, longe de protegê-los, os dispersa” (BLANCHOT, 2013, p.28), no “desencadeamento das paixões” sem lei, sem fim. Assim, a *Acéphale* é tratada como uma experiência compartilhada daquilo que não podia ser compartilhado, nem mantido como o próprio. Existiria somente como “a iminência e a retirada: iminência de uma morte mais próxima do que toda a proximidade; retirada prévia daquilo que não permitia que ninguém se retirasse dela” (BLANCHOT, 2013, p. 29). Diferente do se observa entre os monges que “se despojam daquilo que têm, e se despojam de si mesmos para assim fazer parte da comunidade a partir da qual eles voltam a ser possuidores de tudo, sob a garantia de Deus; do mesmo modo os *kibutz*” (BLANCHOT, 2013, p. 29).

É o mesmo que apelar para o “desencadeamento das paixões”, como algo abstrato que estaria previamente disponível a quem quer que se ofereça sobre elas, atrelando essa concepção de comunidade a uma enorme carga de passividade, reconhecida pelo próprio autor. Contudo, esse parece ser um ônus inevitável – pois da mesma maneira que o amor e a amizade, a libertação do espaço de intimidade e da interioridade só pode ocorrer por via de um deslizamento para fora dos limites do sujeito. Segundo Blanchot (2013, p. 30), “o único ‘elemento emocional’ capaz de ser compartilhado, escapando à partilha, permanece sendo o valor obsessivo da eminência mortal, [...] libertando [a existência] de tudo aquilo que nela permanecia de *servil*” (BLANCHOT, 2013, p. 30).

A comunidade não poderia acontecer na limitação de um indivíduo – mas como “deslizamento para fora de seus limites”, ela tem sua origem na profunda relação com o outro. Blanchot (2013, p. 31) utiliza o conceito de “Experiência Interior” de Bataille para descrever esse ato que, ao mesmo tempo que se realiza, preserva sua incompletude, em uma partilha que “expõe seus limites, se expõe nos limites que ela propõe transgredir”. Inscreve-se em uma compreensão ou acordo, mesmo momentâneo, de dois seres singulares, “rompendo com poucas palavras” a impossibilidade de transmitir o traço único da experiência, sua intransmissibilidade. A exposição máxima do indivíduo ao *limite do ser*



encontra referência no conceito de *êxtase*, entendido ele mesmo como a comunicação, “negação do ser isolado que, ao mesmo tempo que desaparece nessa violenta ruptura, pretende exaltar ou se ‘enriquecer’ com aquilo que quebra seu isolamento até abri-lo ao ilimitado” (BLANCHOT, 2013, p. 32).

Apresentam-se assim os dois traços essenciais da comunidade: o *princípio de incompletude*, que marca uma falta que não pode ser suprida, mas tão somente excedida; e o *êxtase*, que marca o movimento do sujeito para fora de si mesmo – “aquilo que a leva até o risco do seu desaparecimento” – e aponta para sua finitude, na sua contínua descontinuidade, “seu cumprimento naquilo que precisamente a limita, sua soberania naquilo que a torna ausente ou nula” (BLANCHOT, 2013, p. 34).

Georges Bataille enunciou [...]. “Minha conduta com meus amigos é motivada: cada ser é, creio, incapaz de ir sozinho ao extremo do ser”, essa afirmação implica que a *experiência* não poderia ter lugar para o único, já que tem por traço romper a particularidade do particular e de expor este a outrem: portanto, de ser essencialmente para outrem; “Se quero que a minha vida tenha sentido para mim, é preciso também que ela tenha sentido *para outrem*”. Ou então: “Não posso por um instante sequer deixar de me provocar a mim mesmo ao extremo e não posso fazer diferença entre mim mesmo e aqueles dentre os outros com os quais desejo me comunicar”. (BLANCHOT, 2013, p. 36)

A segunda parte do livro, então, versará exatamente sobre esse estado no qual os indivíduos – *abertos um ao outro*, e, portanto, *fora de si* – experienciam a solidão da distância irreduzível que os distingue, e que ao mesmo tempo os reúne. Situação análoga ao que Georges Bataille chama de “mundo dos amantes”, o qual pressupõe um mundo que é precisamente o esquecimento do mundo. “A afirmação de uma relação tão singular entre os seres, que o amor mesmo, não é necessário nessa relação” – entretanto, ainda querem “tender em direção aos únicos seres dos quais eles não saberiam se aproximar por nenhuma paixão viva” (BLANCHOT, 2013, p. 36).

No romance *A Doença da Morte*, de Marguerite Duras, que retrata a “relação” de um homem com uma jovem prostituta, Blanchot (2013, p. 52) traça uma analogia entre esse lugar furtivo de presença da comunidade com as formas de significação da amada aos olhos do amante. E em uma relação sempre de assimetria com o outro, que o rouba de um si mesmo.

A comunidade dos amantes também oferece um contexto para discussão da separação usualmente tomada entre “comunidade tradicional” e “comunidade eletiva”, na medida em que se pode questionar o grau de liberdade dos amantes entregues um ao outro.

A primeira se apresenta como algo imposto, a respeito do qual não nos cabe deliberar, aquela à qual nossa liberdade não alcança: “é a socialidade de fato, ou ainda a glorificação da terra, do sangue, e até mesmo da raça” (BLANCHOT, 2013, p. 65). A segunda, no entanto, parece presumir uma decisão, uma escolha de seus participantes – ao que Blanchot (2013, p. 65) pergunta: “essa escolha é livre? Ou, pelo menos, essa liberdade é suficiente para exprimir, para afirmar a partilha que é a verdade dessa comunidade”? Sem responder à pergunta, o autor retorna, a partir de uma citação do Bataille, ao que propõe como uma concepção axiológica de suas elaborações: “se o mundo não fosse incessantemente percorrido pelos movimentos convulsivos dos seres que se buscam um ao outro..., ele teria a aparência de uma derrisão oferecida àqueles que ele faz nascer”.

A comunidade inconfessável: Será que isso quer dizer que ela não se confessa, ou então que ela é tal que não há confissões que a revelam, já que, cada vez que se falou de sua maneira de ser, pressente-se que não se apreendeu dela senão aquilo que a faz existir por ausência? Então, melhor teria valido se calar? Melhor valeria, sem pôr em valor seus traços, viver na aquilo que a torna contemporânea de um passado que jamais pôde ter sido vivido? O preceito de Wittgenstein célebre demais e reiterado demais, “É preciso calar aquilo do qual não se pode falar”, indica justamente que, já que ele não pôde, ao comunicá-lo, se impor o silêncio a si mesmo, é que, em definitivo, para se calar, é preciso falar. Mas com que espécie de palavras? Eis aqui uma das questões que este pequeno livro confia a outros, menos para que eles respondam a ela do que para que eles queiram justamente portá-la e talvez prolongá-la. Assim descobriremos que ela também tem um sentido político compelente e que ela não nos permite nos desinteressar do tempo presente, o qual, abrindo espaços de liberdades desconhecidos, nos torna responsáveis por relações novas, sempre ameaçadas, sempre esperadas, entre aquilo que chamamos de obra e aquilo que chamamos de desobramento (BLANCHOT, 2013, p. 76-77).

Blanchot (2013) - com um estilo de escrita por vezes referido como obscuro (JORIS, 1988) - retoma a questão da comunidade como um importante tema no debate político, apesar do terror com que a marcaram os regimes totalitários. O autor se vale da filosofia de Bataille para desvinculá-la das concepções que tencionam para uma fusão ou comunhão de seus elementos, bem como o enclausuramento do sujeito em formas de autoimanência, uma vez que ambas as formas apresentariam a própria anulação da comunidade. Como alternativa, Blanchot (2013) propõe uma comunidade negativa, cujo *ethos* estaria no deslizamento para fora dos limites do sujeito, ocasionado pela morte do *outro*.

A comunidade negativa, contudo, encontraria apenas formas muito restritas de expressão. Um exemplo capaz de ilustrar a forma como o autor a concebe seria a *Acephale*, uma comunidade literária integrada por Bataille – que Blanchot compreende como uma experiência compartilhada daquilo que não podia ser compartilhado, nem mantido como o próprio, e que conseguia romper “com poucas palavras” a impossibilidade de transmitir o traço único da experiência, sua intransmissibilidade. “A experiência só pode ser tal (ir ao extremo) se ela permanece comunicável, e ela só é comunicável porque, em sua essência, ela é a abertura o fora e a abertura para outrem, movimento que provoca uma relação de violenta dissimetria entre mim e outro: o rasgo e a comunicação” (BLANCHOT, 2013, p. 36).

## 6.5 REFLEXÕES

Duas principais influências podem ser identificadas nessas novas propostas de pensar essa exigência da comunidade. Uma delas é o conceito de *mitsein*, o *ser-no-mundo* como *ser-com*, postulado por Heidegger no quarto capítulo de “Ser e Tempo”. A segunda pode ser encontrada na filosofia de Georges Bataille e sua *experiência* de uma comunidade dos que “não possuem comunidade” – ou seja, de uma comunidade daqueles que são unidos por uma falta, uma impossibilidade ou uma *impropriedade*.

Os autores procuram extrair as condições do *ser-em-comum* do discurso político, das identidades nacionais, bem como uma suposta comunidade de igualdade normativa. Embora eles ainda persigam uma instância de compartilhamento – como nas formas clássicas de retratar a comunidade, que apontam o compartilhamento de bens, decisões, repertório simbólico e identidade. O que é compartilhado não é uma *coisa*, mas o *nada*, como limite que constitui cada *ser* e os coloca em relação. Em vez de exaltar uma *essência comunitária*, se dedicam a pensar a *exigência da comunidade*, articulando a concepção de comunidade sem que isso assuma o caráter de uma ética prescritiva, ou que possa ser assumida como um projeto.

Orientam seu esforço na concepção de uma comunidade em que o *ser* não seja dominado pelo *ter*. A experiência da alteridade não é instrumentalizada em favor de uma ética de valores: sua expressão corresponde a uma condição ontológica negativa. Assim, a comunidade só poderia ser pensada enquanto experiência daqueles que não teriam nenhuma propriedade em comum – nenhuma substância, nenhum modelo, nenhum projeto ou obra a realizar.

Entre os autores clássicos, Weber é o primeiro a retirar a questão da comunidade em contraposição à sociedade, negá-la como um projeto pelo qual a humanidade deveria trabalhar, bem como desvincular a comunidade de sua organização em torno de uma identidade. Weber aponta para relações extracotidianas como a possibilidade de uma vivência sem considerações especificamente racionais, sejam elas referentes a fins ou a valores. No entanto, o extracotidiano não pode prescindir do cotidiano, no qual as normas ganham estabilidade sob a forma de costumes habituais, tradicionalizando-se (cujas regras se vinculam a eventos precedentes) ou burocratizando-se (com normas especificamente racionais). A racionalização é o horizonte inescapável em que a comunidade de Weber se descaracteriza – ao mesmo tempo em que fornece as condições primeiras de sua existência.

Weber acaba por operacionalizar a comunidade que, por um lado, possibilita a modificação da direção de suas consciências e de suas ações; ela aparece como o lugar da crítica, transformando o conteúdo do sentido de costumes arraigados; – por outro lado, tem uma duração momentânea, ou seja, será estabilizada de forma tradicional ou burocrática. Dito de outra forma, os sujeitos tendem a deixar de agir de forma imprópria (WEBER, 2004a, p. 18), e o novo sentido é apropriado em costumes – criando uma dialética entre o habitual e o não habitual, o cotidiano e o extracotidiano. O sentido aparece como algo que pode ser apropriado, possuído e então contido em formas estáveis.

Entre os filósofos contemporâneos, no entanto, a comunidade não é apenas o lugar da crítica, mas se refere às condições em que qualquer comunicação se torna possível. Mais do que gerar novos sentidos, a comunidade colocaria o sujeito em questão – como sujeito cujo sentido falta. Enquanto a formação de sentido seria possível apenas em um contexto comunitário, em relação à forma de presença, é a ausência de comunidade que indica a demanda por comunidade como aquela que nos falta e, de fato, como o estado de falta mesmo: um vazio que nunca pede para ser preenchido com mitos novos ou antigos, mas sim para ser reinterpretado à luz de seu próprio *não* (ESPOSITO, 2010, p. 148). A inoperância é utilizada para descrever justamente esse não alcançar uma forma apropriada ou apropriável – rompendo com a noção mitológica da essência humana, de um destino comum, da essência que está pronta para ser posta em funcionamento, dirigindo-se à sua finalidade. A inoperância compareceria no limiar – em que o ser se apresentaria tal-qual-é –, nas relações, sem estar subjugado ao pertencimento nas categorias que o produziram como coisa, excluindo o ser de qualquer governabilidade.

Não é Deus que os esqueceu, são eles que o esqueceram desde sempre, e contra o seu esquecimento é impotente o esquecimento divino. Como cartas sem destinatário, estes ressuscitados ficaram sem destino. Nem bem-aventurados como os eleitos, nem desesperados como os condenados, eles estão cheios de uma alegria que não pode chegar ao fim (AGAMBEN, 2013, p. 14).

As considerações de Blanchot (2013) são pautadas principalmente por um esforço em desvincular a comunidade de concepções que possam dirigir os ânimos no sentido de uma comunhão, fusão, ou “efervescência que reuniria os elementos para dar lugar a uma unidade, uma supraindividualidade que se exporia às mesmas objeções que a simples consideração de um único indivíduo, enclausurado em sua imanência” (BLANCHOT, 2013, p. 18). Para isso, ele propõe uma perspectiva negativa da comunidade, ou uma comunidade daqueles que nada tem em comum.

A comunidade seria marcada por dois traços essenciais: 1) o *princípio de incompletude* – que marca uma falta que não pode ser suprida, mas tão somente excedida –, e 2) o *êxtase* – que marca o movimento do sujeito para fora de si mesmo, “aquilo que a leva até o risco do seu desaparecimento”, e aponta para sua finitude, na sua contínua descontinuidade, “seu cumprimento naquilo que precisamente a limita, sua soberania naquilo que a torna ausente ou nula” (BLANCHOT, 2013, p. 34). A comunidade, no entanto, apenas se relevaria em formas bastante restritas, considerada principalmente na escrita literária, inscrita em uma compreensão ou acordo momentâneo – entre dois seres singulares – “rompendo com poucas palavras” a impossibilidade de transmitir o traço único da experiência, sua intransmissibilidade.

Nancy (2016) compartilha com Blanchot (2013) a ideia de que tanto o primado liberal do indivíduo quanto o primado comunitário da comunidade partilham da mesma concepção imanentista, como uma “metafísica da autoprodução” (DEVISCH, 2013, p. xi). Isso significa que eles partem de uma concepção de identidade como uma totalidade imanente que só é marcada posteriormente pela diferença.

Esse modelo é criticado por ser produtivo em um duplo sentido. A comunidade representaria o objetivo de seres que produzem, na essência, a sua própria essência como seu trabalho. A relação de potencialidade-atualidade produz um fechamento totalitário da comunidade em uma noção mitológica da essência humana, em que a essência está pronta para ser posta em funcionamento (BIRD, 2016, p. 70). É precisamente esse mito produtivo que Nancy tenta interromper.

Para superar essa concepção, Nancy (2016) propõe a singularidade do ser como uma marca ontológica: isto é, anterior à constituição do ser como sujeito, que já seria uma forma de objetificação da singularidade. A comunidade, então, seria o que expõe o sujeito à sua existência fora de si mesmo – o levaria a sua “desobjetificação” pela confrontação com sua finitude. “A finitude comparece, ou seja, é exposta: essa é a essência da comunidade” (NANCY, 2016, p. 61). O ser-finito – ou o ser-singular – existe na sua extensão, é o ser suspenso sobre seu limite; deste modo, existe somente como comunicação e enquanto comunicação, sem objetificação.

Se assumirmos a impossibilidade de um ser-singular como sujeito – seja ele produzido por “forças alienadoras” ou autoproduzido –, o que ainda resta é a experiência. Assim como em Blanchot (2013), Nancy (2016) vê no “desencadeamento das paixões” uma experiência da liberdade que não está relacionada com a autossuficiência. Contudo – diferente de Blanchot (2013) –, para Nancy (2016, p. 71) os amantes não são o negativo da sociedade: “essa relação não está nem à margem, nem por baixo da sociedade, mas enquanto eles são, como amantes que são expostos a comunidade”. Mas adverte que a relação dos amantes, ou a exposição à comunidade, não está imune a uma lógica totalitarista, pois “o êxtase tem esse preço: erótico ou fascista” (NANCY, 2016, p. 74), uma vez que necessariamente pressupõe obras – mesmo que o que se partilhe seja a inoperância dessas obras.

Pensar o “político” – nesse prisma – exigiria que este não fosse assumido como um projeto ou uma obra. A política deveria manter aberto o espaço necessário à coexistência. O político inscreveria a partilha – “uma comunidade fazendo conscientemente a experiência da partilha” –, o que, na verdade, já pressupõe estar engajado na experiência da partilha, não dependendo, assim, de uma “vontade política” (NANCY, 2016, p. 75).

Agamben (2013) também articula as questões de identidade por meio da comunicação e da linguagem. No entanto, leva a discussão para uma radicalidade mais extrema. Relacionando ontologia e ética, o autor postula o ser como ser na linguagem. Volta-se para os paradoxos de classe a fim de repensar as relações de pertencimento e assim retirar o ser da antinomia particular e universal. Enquanto o ser-que-vem é o ser-qualquer, sua singularidade só deixa ver – por si mesma – enquanto explicitada sua origem de ser-na-linguagem. Isso acontece pelo uso do *exemplo*, que é ao mesmo tempo uma particularidade e uma universalidade; é o ser-dito. “O ser-dito – a propriedade que funda

todos os possíveis pertencimentos – é, de fato, também aquilo que pode coloca-los mais radicalmente em questão. Ele é o Mais Comum, que elimina toda comunidade real” (AGAMBEN, 2013, p. 18).

Ele elimina toda a comunidade “real” porque o lugar do exemplo é sempre ao lado de si mesmo, na sua *extensão* – em um espaço vazio que, conseqüentemente, não constitui nenhuma essência. “Há de fato, algo que o homem é e tem de ser, mas esse algo não é uma essência, não é, aliás, propriamente uma coisa: *é o simples fato da própria existência como possibilidade ou potência*” (AGAMBEN, 2013, p. 45). Como um “maneirismo original do ser”, não pressupõe a si como uma essência – que estaria fatalmente destinado a ser nas qualificações –; ao contrário, ele se exporia nelas, à sua maneira, o seu *ser-assim*, no livre uso de si mesmo.

A singularidade qualquer “pertence a um todo, mas sem que esse pertencimento possa ser representado por uma condição real: o pertencimento, o *ser-tal*, é aqui apenas a relação com uma totalidade vazia e indeterminada” (AGAMBEN, 2013, p. 63). Nesse *confinar*, deve ficar entendido que não está em questão um limite, “que não conhece exterioridade, mas um limiar, isto é, um ponto de contato com o espaço externo, que deve permanecer vazio” (AGAMBEN, 2013, p. 63). A política da singularidade qualquer seria melhor descrita por uma comunidade que não fosse mediada por condições de pertencimento – ou tampouco pela simples ausência de condições (comunidade negativa, como proposto por Blanchot (2013)) –, mas pela pacífica manifestação do seu ser comum.

Enquanto a obra de Nancy (2016) se concentra no *cum*, Esposito (2010) desenvolve a questão do *munus*. Ele mostra como a filosofia política – desde Hobbes – procurou promover formas de imunização direcionada para garantir a sobrevivência individual e, nessa intenção, prescreve a criação de “próteses artificiais” – ou artefatos – que se interpõem à relação entre os sujeitos. Esposito encontra no *munus* uma alternativa à imunização que ligaria política, ética e ontologia a partir de uma falta apresentada como dever comunal. Essa conexão é indicada por Heidegger: “uma criatura que está fundamentalmente interessada em um *dever*, conhece a si como um *ainda-não-cumprido*”. Pelo *munus*, Esposito (2010) cria a abertura no ser dos *communitas*: como um débito que não pode ser sanado, ele aparece não como uma propriedade, mas o seu limite, como uma *impropriedade*. Os *communitas* são pessoas unidas por uma obrigação ou uma dívida; não por uma “adição”, mas por uma “subtração”, ou mesmo como aquele que é “afetado”, ao contrário do que é “isento”.

O *outro* não pode ser aproximado, nem pode ser absorvido ou incorporado por um *eu*, ou vice-versa, porque o outro já é dado com o primeiro: não há ninguém sem o outro. Isso significa começar não com um *eu*, nem com um *não-eu*, mas com *cum*, que não aparece como elementos que em certo ponto se juntam, nem no modo de uma totalidade que é subdividida, mas na forma de ser sempre uns-com-os-outros e os-uns-dos-outros (ESPOSITO, 2010, p. 94).

No entanto, essa abertura no ser – que em Heidegger levaria a dissolução do sujeito – é apresentada pela perspectiva batailiana apenas como uma ferida que, por um lado, leva o sujeito ao limite do ser, o destituindo de sua subjetividade; e por outro lado, garante a persistência do sujeito de alguma forma, mesmo que seja o sujeito da falta. Se em Heidegger o *cum* é a forma original que define nossa condição desde o início, para Bataille o *cum* constitui o limite para além do qual não se pode ter uma experiência sem se perder (ESPOSITO, 2010, p. 121). Tal experiência tem por exigência a abertura do *outro*, como se por contágio. Não seria apenas uma abnegação do *eu* em favor do *outro*, mas também de seres expostos ao seu limite.

O abandono do sujeito – nessa perspectiva – não assume mais o caráter sacrificial, mas virando-o para fora – em sua exterioridade nua – assume sua falta não mais como um meio doloroso para a realização de um propósito final – o da sobrevivência –, mas como propósito próprio, despojado de todas as instrumentalidades e reduzido por esse motivo até um fim (ESPOSITO, 2010, p. 126). O que será encontrado nesse “exterior” não é possível dizer: assim como não é possível afirmar quando ou onde o homem se deparará com ele. No entanto, a distância do horizonte nunca foi uma boa razão para desviar o olhar (ESPOSITO, 2010, p. 128).



## 7 ECOVILAS E AS CONCEPÇÕES DE COMUNIDADE

A fim de compreender a concepção de comunidade inscrita e subjacente ao projeto do movimento de ecovilas este capítulo apresenta, primeiramente, uma exposição do discurso sobre comunidade contido em materiais da GEN e textos escritos por pessoas que estiveram diretamente envolvidas na sua constituição. Posteriormente, são exploradas possibilidades de aproximação desse discurso com as concepções teóricas revisadas no capítulo anterior. Por fim, é realizado um debate acerca das possibilidades de compreensão dos dados de campo, coletados a partir do estudo de caso.

### 7.1 O PROGRAMA GEN

Embora a “comunidade” seja um elemento central na concepção do que se pretende designar por ecovila, uma consulta à principal fonte de informações oficiais do movimento – o website da GEN – revela despreocupação com especificidades terminológicas.

Contudo, na resposta à questão “o que são ecovilas?”, a GEN caracteriza comunidade segundo três subdivisões: “[as] ecovilas são comunidades intencionais, tradicionais ou rurais, que são conscientemente projetadas pelas pessoas locais, de forma participativa, nas quatro dimensões da sustentabilidade (social, cultural, ecológica e econômica) para regenerar o ambiente social e natural” (GEN, 2018, tradução nossa).

Comunidades urbanas consistiram em: “comunidades ou ecovizinhança com uma visão comum, para reinventar a vida na cidade e se tornarem mais sustentáveis, colaborativas e participativas” (GEN, 2018, tradução nossa). Por comunidades tradicionais são designadas: “vilas rurais ou comunidades já existentes que decidiram projetar o seu próprio caminho para o futuro, utilizando processos de decisão participativos para combinar a sabedoria de sustentação da vida tradicional com inovações positivas” (GEN, 2018, tradução nossa). E as comunidades intencionais seriam “criadas por pessoas que se unem com um propósito ou visão compartilhada” (GEN, 2018, tradução nossa).

“*What is an Ecovillage*”, de Hildur Jackson (1998, p. 9, tradução nossa), uma das fundadoras da GEN, apresenta a seguinte descrição (no tópico comunidade): “Ecovilas são comunidades em que as pessoas se sentem apoiadas e responsáveis pelos que estão a sua volta. Elas fornecem um sentimento profundo de pertencimento. Elas são pequenas o

suficiente para que todos se sintam empoderados, vistos e ouvidos. Assim, as pessoas são capazes de participar de forma transparente na tomada de decisão sobre as questões que afetam a sua própria vida e de sua comunidade”.

Indícios sobre o sentido em que o termo é empregado aparecem numa das poucas publicações da GEN, o livro *Ecovillage: 1001 ways to heal the planet*. Nele são apresentados relatos de experiências de ecovilas nos cinco continentes. O capítulo: *The power of community*, escrito por Leila Dregger (2015), editora responsável pelo material de comunicação da GEN, expõe algumas reflexões.

A comunidade é representada como “casa original dos seres humanos” (DREGGER, 2015, p. 23). Porque “tudo vive em comunidade”, desde os planetas até as células que formam os organismos: tudo encontra um lugar na sua singularidade em interação com o outro, dentro da estrutura de um todo maior. Somente juntos, na sua diversidade, coordenados pelo misterioso princípio de auto-organização, as partes são bem-sucedidas (DREGGER, 2015, p. 23).

Citando o trabalho da arqueóloga Marija Gimbutas, Dregger (2015, p. 23) afirma que, na cultura das tribos originárias, existia pouca violência e punição, a sexualidade era vivida de forma relaxada, homens e mulheres eram relativamente iguais. As decisões eram tomadas em conjunto – sem hierarquia – e provavelmente eram sustentáveis, pois eram alteradas quando a tribo sentia que havia alcançado o limite ecológico. Essa cultura teria sido substituída na revolução neolítica, quando surgiu uma nova organização social baseada na lavoura e domesticação de animais. Essas novas *sociedades* usaram a violência e substituíram a complementaridade e a cooperação pelas hierarquias de comando e controle (DREGGER, 2015, p. 24). A essa mudança social corresponderia uma transformação no desenvolvimento interior do sujeito e na auto-organização – levando a uma crescente autoconsciência e alteração das formas organizacionais para que as pessoas pudessem encontrar mais liberdade e libertação das tradições e convenções estabelecidas (DREGGER, 2015, p. 24).

Dregger (2015, p. 24) afirma que – ao se voltarem para a hierarquia e o patriarcado – essas sociedades cortaram o vínculo com a comunidade. O homem aprisionando o homem na solidão, sem o senso de pertencimento a uma comunidade de vida, passaria a arruinar o mundo com sua ganância (DREGGER, 2015, p. 23).

Esse movimento teria gerado um trauma coletivo, deixando em aberto um anseio por comunidade – que permaneceria, desde então, insatisfeito. Seria preciso uma reação

conjunta contra a competição e a separação que estão destruindo a terra. A qual só pode ser alcançada por uma autêntica experiência do todo e da comunidade, sentindo essa rede de afinidades que nos une como uma cola invisível (DREGGER, 2015, p. 22).

A principal competência que ecovilas e comunidades intencionais trazem é esta: “decidiram lidar com seus problemas e desafios em comunidade, e continuarem juntos apesar dos conflitos, dificuldades e fadiga que inevitavelmente ocorrem” (DREGGER, 2015, p. 23, tradução nossa).

Frequentemente referenciado, o *Occupy* é trazido como exemplo desse anseio por comunidade. O movimento que ocorreu em 2011 é descrito como um fenômeno em que pessoas jovens – sobrecarregadas com a pressão da competição e sem perspectivas significativas – experienciaram o “milagre da comunidade”. Contudo, em pouco tempo, sem experiência e conhecimento sobre como unir um grupo de forma permanente, as pessoas teriam se dispersando das questões essenciais: o grupo acabou perdido em infinitas discussões sobre banalidades, como uma vitória do paradigma “melhor confiar em si mesmo” (DREGGER, 2015, p. 22, tradução nossa).

Todavia, segundo a autora, para criar o “mundo lindo que nós sonhamos”, é preciso um novo paradigma social com comunidades de confiança em seu centro (DREGGER, 2015, p. 22). Ela afirma que iniciativas e projetos inovadores falham não por causa de ameaças externas – mas devido a brigas internas, disputas de poder, inveja e segredos, em vez de um trabalho conjunto para o bem comum. Para que as comunidades ganhem permanência, devem observar cinco aspectos exposto no Quadro 2:

<b>Quadro 2: Os cinco aspectos das comunidades permanentes</b>	
1) Relação entre comunidade e individualidade:	A comunidade deve dar suporte à singularidade individual, tanto quanto ao seu sentimento de pertencimento (DREGGER, 2015, p. 24). As comunidades futuras não se caracterizariam pela conformidade; seria preciso deixar espaço para o desenvolvimento individual e para a diversidade. Mas também reconhecemos a diferença entre o Eu e o Ego: enquanto o primeiro é algo que nos conecta, o segundo nos separa (DREGGER, 2015, p. 24). Assim, a comunidade deve fornecer um lugar para encontrarmos e falarmos da nossa verdade pessoal.
2) Um objetivo comum:	Amizade e simpatia uns pelos outros são importantes, mas podem ser momentâneos. A autora acredita que, para manter uma comunidade unida, é essencial uma compaixão global e um objetivo comum com o qual os participantes possam se identificar (DREGGER, 2015, p. 25). Não seriam interesses individuais que criam uma comunidade duradoura, mas os “objetivos da humanidade”: uma forte ligação surge entre os membros quando eles percebem que se complementam e que podem confiar uns nos outros em relação ao objetivo comum (DREGGER, 2015, p. 25).
	A confiança só aparece quando as pessoas agem com transparência e mostram o que está em seu interior, sem medo de serem julgadas pelos

3) Confiança e transparência:	outros. Em vez de fofocas e segredos, seria preciso que as comunidades utilizassem métodos que ajudem as pessoas a expor o que sentem profundamente. Não se trata de machucar uns aos outros, mas de se mostrar e compreender e se liberarem uns aos outros (DREGGER, 2015, p. 25).
4) Estrutura de liderança e democracia de base:	Não é possível haver comunidade sem uma estrutura decisória participativa em que todas as vozes são ouvidas. Mas a democracia de base exige pessoas maduras com qualidades de liderança, para que a responsabilidade possa verdadeiramente ser compartilhada. Fundamentalmente, as decisões devem ser tomadas por aqueles que estão dispostos a assumir a responsabilidade (DREGGER, 2015, p. 25).
5) A dinâmica dos gêneros:	Diferenças, atrações e mal-entendidos entre homens e mulheres criam uma dinâmica em cada comunidade, de tal modo que não devem ser ignorados. As comunidades podem ser um espaço de cura para casais e famílias. No caso de conflitos, ajuda ter amigos que não fiquem do lado de um ou de outro, mas que estejam do lado do amor e da verdade entre eles (DREGGER, 2015, p. 26).

O que foi exposto sobre a relação dos indivíduos na comunidade é válido para pensar a relação entre comunidades. Não apenas respeitar suas diferenças, mas utilizá-las como complementariedade, trabalhando para um objetivo comum, de forma democrática e transparente (DREGGER, 2015, p. 26). O que foi dito sobre a relação entre indivíduo e comunidade corresponde ao modo das comunidades relacionarem-se com a GEN. Esta funciona como uma comunidade de comunidades.

Outro relato pode ser encontrado no livro escrito por Jonathan Dawson, *Ecovillages: New Frontiers for Sustainability*. Dawson é ex-presidente da GEN, principal autor do currículo de economia sustentável do *Gaia Education*, professor de “economia para transição” no Schumacher College e morador da comunidade Findhorn, onde se encontra a sede da GEN.

Dawson (2006, p. 13) afirma que o conceito de ecovila, cunhado pelo casal Gilman (1996), não representou uma tentativa de retorno a qualquer passado idealizado. A intenção era criar uma síntese da *expertise* sobre governança no âmbito comunitário e aplicação de tecnologias modernas de eficiência energética. Contrastando com a crescente especialização, gigantismo e alienação da sociedade, as ecovilas eram propostas como uma integração de funções em escala humana: assim, se tornariam um microcosmo compreensível de toda a sociedade. Espelhando-se em descobertas da teoria da complexidade e do pensamento sistêmico, enfatizando as conexões e relações entre as atividades, processos e estrutura, foi possível projetar as ecovilas como uma micromanifestação física de uma nova e holística visão de mundo (DAWSON, 2006, p.14).

Explicando as diferenças com o movimento de *cohousing*, Dawson (2006, p. 23) afirma que, nas ecovilas, a dimensão da comunidade é mais forte, pois seus residentes

teriam menos espaços de privacidade, com membros trabalhando dentro da comunidade, frequentemente por um salário menor daquele que é pago na sociedade e – em muitos casos – com algum elemento de divisão dos recebimentos ou formas de redistribuição de riqueza entre o grupo. As ecovilas também tendem a ser comunidades com forte compartilhamento de valores. Os membros das ecovilas se veem como estando a serviço de uma causa maior, geralmente apresentada como restauração da natureza (dimensão ecológica) e fortalecimento da comunidade (dimensão social), nutrindo a economia local (dimensão econômica) e se aprofundando em seu conhecimento espiritual (dimensão cultural).

Mesmo que o termo ecovila seja utilizado na designação de fenômenos que expressam uma grande variedade de circunstâncias, visões e estratégias, Dawson (2006, p. 34) acredita que existem cinco atributos que – em maior ou menor intensidade – parecem estarem presentes em todas elas (ver Quadro 3).

<b>Quadro 3: Os cinco atributos das ecovilas</b>	
1) Primazia da comunidade	As ecovilas, talvez acima de tudo, são uma resposta à alienação e solidão da condição moderna. Ela responde a um anseio das pessoas por se reconectarem de forma significativa, de se sentirem membros úteis e valiosos de sociedades em escala humana. Os benefícios do comunitarismo não se limitam à convivialidade: facilitado pela escala reduzida, o compartilhamento das refeições, instalações, equipamentos, ferramentas, entre outros, permite uma redução significativa no consumo de recursos (DAWSON, 2006, p. 34).
2) Iniciativas de cidadãos	As ecovilas dependem totalmente, ou menos no seu início, dos recursos, imaginação e visão dos membros da comunidade. Geralmente elas são resultado de uma insatisfação generalizada com a cooptação do estado por interesses corporativos e seu descaso ou inabilidade de lidar com problemas ecológicos e sociais, fazendo as pessoas procurarem alternativas fora do sistema. As ecovilas assumem um significado de libertação como consequência de uma escolha consciente de se retirar dos acordos da sociedade dominante para criarem outros que supram melhor as suas necessidades (DAWSON, 2006, p. 34). Mesmo que algumas comunidades, como Auroville e Mabam and Faoune, gozem o benefício de contar com doadores e investidores generosos, as iniciativas foram geradas pelos próprios membros das comunidades.
3) Lutam para reaver o controle sobre seus próprios recursos	Nas comunidades do Sul, as batalhas entre comunidades e empresas são bastante evidentes: a água, por exemplo, é frequentemente desviada das pequenas fazendas para abastecer a monocultura de grande escala. No Norte, essas batalhas também existem: as comunidades são achatadas e ficam dependentes de recursos providos por empresas com condições de trabalho precárias e ecologicamente degradantes. A oposição à economia globalizada fornece uma ótima razão para as ecovilas tentarem reaver o controle das várias dimensões da vida, como plantar sua própria comida, construir suas próprias casas, produzir sua própria energia, criar uma cultura e modos de vida próprios (DAWSON, 2006, p. 35).
	Muito embora um grande número de ecovilas não façam nenhuma referência à espiritualidade e alguns se mostrem bastante receosos dessa questão, para além de comunidades explicitamente espirituais,

4) Valores compartilhados	como Auroville, entre as comunidades do movimento de ecovilas existe um comprometimento geral com a justiça global, restauração ecológica, reconstrução da comunidade, entre outros. No entanto, Dawson (2006, p. 23) afirma que, mesmo sem reivindicar nenhuma forma de espiritualidade, os objetivos humanistas, socialistas e ecológicos das ecovilas assumem uma dimensão quase espiritual.
5) Centros de pesquisa, treinamento e demonstração	A função central das ecovilas é desenvolver novas ideias, tecnologias e modelos, e compartilhar isso com o mundo, desenvolvendo soluções para problemas globais. Essa é uma importante medida de distinção das ecovilas e outros movimentos de regeneração ambiental que focam em melhorar as condições locais; as ecovilas estão sempre a serviço de um objetivo maior (DAWSON, 2006, p. 36).

### Confronto com arcabouços teóricos

Sem citar nenhuma concepção teórica específica, os textos apresentam uma perspectiva bastante homogênea. Afirmam a comunidade como um projeto concebido e realizado por pessoas que compartilham certos valores e objetivos e anseiam se “reconectarem” de forma significativa (DREGGER 2015, p. 24), a ponto de se sentirem membros úteis e valiosos de sociedades em “escala humana” (DAWSON, 2006, p. 34).

Muito embora ecovilas possam ser estabelecidas em três tipos de comunidade – intencionais, tradicionais e urbanas – todas pressupõem certo número de pessoas habitando um espaço próprio. Para que comunidades tradicionais ou urbanas preexistentes se convertam em ecovilas, é necessário que os habitantes se unam pela vontade de se integrar a esse projeto. Em todas as perspectivas, é possível identificar a referência ao compartilhamento de propriedades subjetivas – valores e crenças – e objetivas – habitar determinado espaço geográfico. A caracterização de uma ecovila passa necessariamente pela identificação de tais propriedades.

Atentando para a expressão “escala humana”, que possui uma conotação vaga, percebe-se que não se refere a um sentido genérico de espécie. Seu uso pode ser mais bem compreendido como sinônimo de uma escala inteligível para seus membros, “elas devem ser pequenas o suficiente para que todos se sintam empoderados, vistos e ouvidos” (JACKSON, 1998, p. 9), tornando evidente que – na concepção do movimento de ecovilas – a comunidade pressupõe contornos substantivos.

A questão dos contornos substantivos demarca uma diferença entre a teoria clássica e a contemporânea, já referenciadas em capítulos anteriores. Entre os autores contemporâneos, é explícita a contraposição à concepção da comunidade como projeto, obra ou propriedade comum; a reflexão é direcionada para uma ontologia do *ser-com*, sem

contornos substantivos; portanto, desde já é possível afirmar que o sentido subjacente à concepção de comunidade nas ecovilas não encontra correspondência na semântica proposta pelos autores contemporâneos.

Dentro do espectro de teorias clássicas, um valioso critério distintivo está na ênfase explicativa de relações sociais *versus* relações de produção. No projeto proposto pelo movimento de ecovilas, é evidente a primazia destas primeiras. Dregger (2015, p. 23) afirma que a ganância, a competição e o individualismo – que caracterizam o modo de vida no capitalismo – são resultados de uma cultura patriarcal e hierárquica. Para serem superados, é preciso que os sujeitos tenham uma “experiência do todo da comunidade”, sentindo a “rede de afinidades que nos une como uma cola invisível” (DREGGER, 2015, p. 22, tradução nossa). Manifestando assim uma perspectiva próxima da concepção romântica da sociedade.

Muito embora, Dawson (2006, p. 13) afirme que as ecovilas não representam uma tentativa de retorno ao passado idealizado; diversos indícios permitem afirmar a proximidade das concepções no projeto de ecovilas com o movimento do Romantismo.

Segundo White (2013, p. 2), o Romantismo utilizava o termo comunidade principalmente para significar pequenos grupos rurais que – em contraposição com os centros urbanos que cresciam de forma caótica – apresentavam-se com uma situação social menos complexa e – por isso –, poderiam ser mais facilmente remodeladas e reorganizadas para que os indivíduos tivessem maior liberdade, e o produto do trabalho pudesse ser distribuído com maior equidade. Dawson (2006, p. 34) – em estrita consonância – explica as ecovilas em termos de um “microcosmo compreensível”, criado por pessoas comprometidas com a justiça, que se retiram da sociedade para criarem seus próprios acordos com maior liberdade (DAWSON, 2006, p. 35).

Dentre os teóricos revisados nesse trabalho, Ferdinand Tönnies (2001) é o autor que melhor corresponde à perspectiva romântica (TÖTTÖ, 1988; SCHMITZ, 1983; LUKÁCS, 1972; MIRANDA, 1995). Ele concebe a *Gemeinschaft* como uma organização social orgânica, originária do ser humano, na qual os sujeitos cooperam por coincidirem sua ação com a *vontade essencial*. Por mais que cada ser constitua um sujeito, esse sujeito é caracterizado por uma disposição para a ação, que coincide com uma orientação que está em sua essência, determinando seu lugar de pertencimento em um todo. Os sujeitos constituem a matéria do todo; o todo – enquanto forma infinita – cria e dá sustentação aos sujeitos, finitos e substituíveis (TÖNNIES, 2001, p. 180).

Assim, o *eu* humano ou o “sujeito” da vontade essencial, como o próprio sistema da vontade essencial, constitui uma unidade. Ou seja, é uma unidade dentro de uma unidade maior, bem como contendo outras unidades menores dentro de si. Como um organismo e seus componentes, no entanto, é uma unidade por causa de sua autossuficiência interior, *unum per se*, e porque suas partes estão todas relacionadas a ela como uma entidade viva (TÖNNIES, 2001, p. 179, tradução nossa).

Essa forma de organização, contudo, foi sucedida pela sociedade, na qual os *indivíduos* estão fundamentalmente separados apesar de tudo que os une (TÖNNIES, 2001, p. 52). A disposição para a ação, nesse caso com a *vontade arbitrária*, emana de um indivíduo (sujeito da vontade arbitrária), ou *ego*, desenvolvido, consciente de si, cuja existência está orientada para um objetivo fixo (TÖNNIES, 2001, p. 117).

Em sentido análogo, Dregger (2015, p. 23) apresenta a comunidade como “casa original dos seres humanos”. Em comunidade, os sujeitos unidos em cooperação, como um organismo, eram coordenados pelo misterioso princípio da “auto-organização”. Essa cultura, contudo, teria sido substituída pelo patriarcado e a hierarquia que marcam a sociedade moderna. A esta mudança social corresponderia uma transformação no desenvolvimento interior do sujeito e na auto-organização, levando a uma autoconsciência crescente (DREGGER, 2015, p. 24).

No entanto, o homem ficou com o anseio de pertencimento insatisfeito para o qual as ecovilas surgem como uma alternativa de satisfação. Ao explicar como uma comunidade ganha permanência, Dregger (2015, p. 24) entende ser essencial uma “compaixão global e um objetivo comum com o qual os participantes possam se identificar” (DREGGER, 2015, p. 25, tradução nossa). Não seriam interesses individuais que criam uma comunidade duradoura, mas os “objetivos da humanidade” (DREGGER, 2015, p. 25).

A autora replica a forma concebida da relação do indivíduo com a comunidade na explicação da relação das comunidades entre si: comunidades individuais se relacionam entre si e com a comunidade maior, a GEN – uma comunidade das comunidades. Cada comunidade se abre a outra, reconhecendo suas diferenças, pois especialmente estas apresentam um grande potencial de complementariedade umas com as outras (DREGGER, 2015, p. 26).

O mesmo sentido é encontrado em Dawson (2006, p. 34), quando afirma que as ecovilas são uma resposta à alienação e à solidão da condição moderna, satisfazendo o anseio das pessoas por se reconectarem de forma significativa sentindo-se membros úteis



e valiosos. Como importante distinção de outros movimentos, as ecovilas estão sempre a serviço de um objetivo maior (DAWSON, 2006, p. 36).

Em Tönnies, as unidades são definidas por algum nível de soberania ou autossuficiência interior; de forma análoga, Dawson afirma que as ecovilas lutam por reaver o controle de seus próprios recursos. A oposição à economia globalizada fornece uma ótima razão para as ecovilas tentarem retomar para si as várias dimensões da vida, como plantar sua própria comida, construir suas próprias casas, produzir sua própria energia, criar uma cultura e modos de vida próprios (DAWSON, 2006, p. 35)

O que se deixa perceber – em todos esses casos – é uma concepção de comunidade como um “todo”, definido por uma ou mais instâncias de autonomia (ou ao menos uma tentativa de soberania política, material e cultural), que se relaciona com um todo maior, como parte extraparte. Tomar parte nesse todo é o que seria mais próprio do ser humano; as *peessoas* (sujeito da vontade essencial) – nessa circunstância – não são caracterizadas por sua singularidade, mas por seu alinhamento com algo que estabelece sua forma de participação em relação a esse todo, havendo uma sobreposição do todo em relação às partes.

Uma objeção ao paralelo da teoria de Tönnies com a concepção proposta pelo movimento de ecovilas poderia surgir do fato de que Tönnies (2001, p. 204) afirma que a essência da *Gemeinschaft* está na família, postulando uma força maior nos vínculos de sangue. As ecovilas – por seu lado – propõem, principalmente, comunidades intencionais, enfatizando o vínculo advindo do compartilhamento de objetivos, valores e crenças. Contudo, também esta forma de comunidade encontra correspondência em Tönnies (2001, p. 28), já que, como um desdobramento da comunidade de sangue, surgem as *comunidades de espírito*, nas quais as pessoas trabalham juntas – para o mesmo fim e propósito (como uma profissão de fé) – os laços de amizade e uma visão comum, são resultado da semelhança de hábitos e atividades (TÖNNIES, 2001, p. 28).

Outra objeção poderia advir do fato de que – na concepção das ecovilas – os membros teriam liberdade para criar suas próprias regras e seus próprios acordos (DAWSON, 2006 p. 34). Dregger (2015, p. 25) afirma que não é possível haver comunidade sem uma estrutura decisória participativa em que todas as vozes são ouvidas, pois as comunidades futuras não se caracterizariam pela conformidade: seria preciso deixar espaço para o desenvolvimento individual e para a diversidade (DREGGER, 2015, p. 24). A capacidade de influência nas questões políticas, econômicas e culturais poderia servir de

contestação a ideia de que, em sua concepção de comunidade, existe uma superposição do todo em relação ao indivíduo.

Mas como poderia um sujeito ter liberdade para criar um modo de vida próprio e ainda assim servir a um “objetivo maior”?<sup>43</sup> Ora, Tönnies tampouco fala de conformidade quando explica as relações na *Gemeinschaft* mesmo afirmando que as regras e as leis que regem a comunidade não são um produto da livre deliberação dos indivíduos (TÖNNIES, 2001, p. 33). A conformidade aparece somente quando o autor explica que – na sociedade – o sujeito acaba tendo que se conformar aos objetos artificiais do seu pensamento (TÖNNIES, 2001, p. 150), gerando – assim – a questão: Como seria possível que um comportamento regido por normas que não emanam do próprio sujeito não seja considerado conformidade?

Não há conformidade porque existe coincidência. O sujeito já é – desde sempre – um sujeito da *vontade essencial*, a qual também é a fonte que origina as normas que regem a comunidade da comunidade. Ou seja, é um sujeito que não é caracterizado por sua singularidade, mas definido em relação a uma posição em uma totalidade. Essa mesma totalidade marcaria também o caráter das regras e normas da comunidade.

Pode-se dizer que qualquer coisa, que esteja de acordo com o caráter interno do relacionamento da comunidade, constitui a sua lei e será respeitada como a verdadeira e essencial vontade de todos que são unidos por ela. Assim, se as diferenças em recompensas e trabalho correspondem a diferenças naturais, principalmente em capacidade para liderança, então temos uma lei natural, uma regra para a coexistência que atribui a cada personalidade a sua esfera ou função, incorporando deveres e privilégios (TONNIES, 2001, p. 33, tradução nossa).

Esse mesmo princípio que pode ser identificado na concepção das ecovilas. Dregger (2015, p. 24) – explicando a relação entre indivíduo e comunidade – afirma que é preciso distinguir entre o *eu* e o *ego*: “enquanto o primeiro é algo que nos conecta, o segundo nos separa”. Ou seja, Dregger (2015) apresenta duas formas de ser do sujeito, como Tönnies. A possibilidade de criação dos “próprios” acordos estaria condicionada a manifestação do *eu*, o que os une, e não o *ego*, que os separa. Somente dessa forma, as

---

<sup>43</sup> Esse dilema pode ser discutido tanto com a concepção de Tönnies – opção utilizada nesse momento da análise – quanto com a concepção de Kant sobre a forma da lei, e seu desdobramento em *ratio cognoscendi* (razão do saber) e *ratio essendi* (razão do ser). Se – por um lado – a humanidade é unida por uma forma universal que agrupa os homens, por outro, eles são separados pelos interesses materiais de que são o conteúdo, assim a sociabilidade é equilibrada e contradita por uma insociabilidade mais poderosa (ESPOSITO, 2010, p. 71), num léxico que ainda prescreve a realização de uma forma positivada de comunidade, mesmo como desejo impossível.

normas “próprias”, poderiam exprimir não apenas um interesse individual, mas um “objetivo maior”.

Não há diferença entre uma formação social – centrada na figura de um líder – e uma estrutura – em que os membros participem igualmente na tomada de decisão – se o que é autorizado a ser manifestado não é a sua singularidade. Os sujeitos não constituem a “si mesmos”, se o que os define é a sua coincidência com o todo, que os precede transcendentalmente e os sobrepõe.

A coincidência com esse traço, na dualidade entre propósito e determinação, que devem direcionar o comportamento dos sujeitos, marcaria também a sua subjetividade. Assim, é possível conceber a comunidade segundo os ideais de intimidade, confiança, transparência, sobre os quais são arquitetadas as estruturas de relação social, política e econômica no projeto das ecovilas. Essas características – naturais ao ser humano – teriam sido reprimidas por toda a série de mediações sobre as quais a civilização é construída (como estado, mercado, dinheiro, leis, etc.) que perverte a condição originária. Nessa situação, Esposito (2010, p. 53) explica que não há distância, descontinuidade ou diferença em relação ao outro que não é mais outro, porque o outro também é parte integrante daquele, o outro aparece como um *alter ego* em tudo similar ao *eu*.

Por último, salienta-se que a *Gemeinschaft* adere a uma concepção de desenvolvimento histórico, tanto cultural quanto tecnológico; portanto, poderia ser concebida apenas como um acontecimento anterior ao da formação da sociedade. Esposito (2010, p. 135) alerta para a inversão dos tempos dessa dicotomia entre os neocomunitaristas, desconsiderando as implicações subjacentes, essa mesma formação deixa de ser um resíduo da formação social e assume o caráter de resposta à insuficiência do modelo individualista-universalista da modernidade. No movimento de ecovilas, a remediação dessa inversão aparece como defesa de uma “cultura local”, contra a globalização, e desenvolvimento de tecnologias próprias, ou melhor, “tecnologias apropriadas”, no sentido de recuperação ou preservação de algo autêntico ou próprio daquelas pessoas.

Assim, parece não haver dúvidas de que as diversas instâncias do significado de comunidade, no arcabouço do programa da GEN: coincide com o desenvolvimento conceitual romântico, principalmente na forma como foi concebido por Ferdinand Tönnies (2001). Esta aproximação permite considerar que a concepção de comunidade, subjacente ao projeto de ecovilas, aponta para o mito da comunidade, procurando criar modelos ideias

de organização social a partir do que percebem como ruim nas práticas sociais vigentes. Esse modelo implica uma concepção dogmática de um todo transcendental que precede e subordina os sujeitos. Além de que, esta forma de proposição alternativa, por contraposição, acaba por estruturar a “concepção crítica” com os mesmos componentes constituintes do fenômeno que intentam superar. A ideia de que um homem – capaz de compreender o mundo se colocando aparte dele – está causando um desastre ecológico pela forma como explorar os “recursos naturais”, é contraposta pela ideia de que um homem – capaz de compreender o mundo se colocando aparte dele – pode defender e preservar o “equilíbrio” do ecossistema. Desta forma, o movimento parece romantizar não apenas a natureza, como também o homem, na qualidade de seu salvador. Um exemplo de reflexão, acerca da crise da contemporaneidade, que tenta superar as aporias da concepção romântica é fornecida pelos nossos amigos do Comitê Invisível (2016, p. 35):

A mentira de todo e qualquer apocalíptico ocidental consiste em projetar sobre o mundo o luto que nós não lhe podemos fazer. Não foi o mundo que se perdeu, fomos *nós* que perdemos o mundo e o perdemos sem parar; não é ele que *em breve* vai acabar, somos *nós* que *estamos acabados*, amputados, cortados, nós que recusamos o contato vital com o real. A crise não é econômica, ecológica ou política, *a crise é antes de tudo crise de presença.*

Que, de forma alguma, nega a existência de crises econômicas e ambientais, apenas sinaliza a necessidade de reconhecer as condições primeiras de formulação de uma concepção de crise econômica, política ou ambiental. Ou seja, clama por uma consideração dos mecanismos internos a partir dos quais esses “objetos” são estabelecidos, expondo seus mecanismos constituintes.

## 7.2 ESTUDO DE CASO

O projeto da ecovila Arca Verde teve início em 2005, na cidade de São José dos Ausentes, com um coletivo de quatro pessoas. Segundo o *website* da instituição, o primeiro mutirão – que reuniu mais de cinquenta apoiadores – contou com pessoas que haviam participado do “Chamado do Beija-Flor”, encontro mundial de comunidades alternativas que acontecera em 2005, em Goiás. A primeira edificação, construída a partir de uma pipa de vinho de 100 mil litros, transformada em “casa-mãe” com dois andares e coberta com telhado vivo, tornou-se um símbolo do lugar e atraiu a atenção de diversos meios de

comunicação. Em 2009, no entanto, devido às adversas condições do local, distante dos centros urbanos e de difícil acesso, o projeto foi transferido para uma propriedade em São Francisco de Paula.

Um coletivo com cerca de dez pessoas criou o Instituto Arca Verde (Associação e ONG proprietária do novo terreno) com o objetivo de “ser um ponto de aglutinação de talentos, conhecimentos e vibrações positivas na construção e promoção da vida sustentável” (ARCA VERDE, 2018). “O novo lugar, estratégico sob vários aspectos, já acolheu, desde então, outros ciclos de morte-renascimento da comunidade, com pessoas chegando e saindo, novos sonhos e crianças, lágrimas e desilusões e claro, aprendizados imensos” (ARCA VERDE, 2018). A propriedade, localizada em São Francisco de Paula, possui 25 hectares e conta atualmente com cerca de 20 moradores, sendo que 15 deles constam no contrato social como sócios da associação sem fins lucrativos que detém a propriedade do terreno. A Arca possui membros moradores (sócios efetivos), parcialmente moradores (sócios colaboradores) e não-moradores (visitantes, voluntários, participante dos cursos).

Estamos desfrutando de um processo de desenvolvimento comunitário, do qual faz parte um grupo permanente. Além da nossa comunidade, existe a grande comunidade, que são as pessoas que estiveram conosco, vizinhos e amigos que visitam e frequentam a Arca, e irmãos e irmãs conectados pela internet e pela empatia, nesta grande rede em muitos pontos do nosso querido Planeta (ARCA VERDE, 2018).

A comunidade Arca Verde (Instituto e Ecovila) existiria pelo desejo de viver com a natureza de forma saudável e sustentável, cuidando e valorizando as relações sociais, gerando abundância com justiça, reconectando-se ao universo: “estamos unidos enquanto grupo por laços de amor e por acreditarmos no espírito cooperativo como forma de nos relacionarmos” (ARCA VERDE, 2018). A Arca Verde participa oficialmente das redes GEN (Global Ecovillage Network), CASA (Conselho de Assentamentos Sustentáveis da América Latina), ABRASCA (Associação Brasileira de Comunidades Aquarianas). Segundo seu *website*, a ecovila possui em torno de 30% de autonomia na alimentação. Entre as fontes de energia utilizadas pela comunidade: a lenha, rede elétrica, painéis solares e projeto de micro-hidráulica. Seu recurso financeiro provém de vivências, visitas, venda de produtos, serviços, e cursos sobre os temas: Permacultura; BioConstrução; Agrofloresta; Ecologia Profunda; Consumo consciente; Vivências do Feminino; Vivências

de Autoconhecimento; Comunicação Não-Violenta; Danças, Arte e Cura. Possuem também moeda social própria, chamada Verdinha, administrada pelo Ecobanco da Arca.

Definem a sua missão como:

Nossa maior missão é criar um terreno fértil para que a natureza seja plena em sua abundância e as pessoas empoderadas em seus dons e sua espiritualidade pessoal, realizando novas ideias e tecnologias ecológicas, econômicas e sociais. Aprender uns com os outros e com os sistemas naturais, trabalhar com arte, amar com liberdade, dedicar nossas vidas a divulgação da permacultura e dos valores da ecologia profunda, são as bandeiras da nossa Arca Verde. Agindo localmente, temos como objetivo o cuidado com a terra, bem como trabalhar pela sensibilização ambiental e oferecer alternativas para a sustentabilidade de toda a região (ARCA VERDE, 2018).

A visão da Arca Verde é apresentada em quatro perspectivas: social, ecológica, econômica e cultural. Está descrita no *websites* da ecovila conforme o Quadro 4:

<b>Quadro 4: As quatro dimensões da sustentabilidade na Arca Verde</b>	
Social	Nossas decisões são tomadas em conjunto – no grande grupo ou em grupos menores empoderados para tal, dividindo poder e responsabilidades. A vontade de trabalhar a nós mesmos, resolver conflitos, melhorar enquanto pessoas e em nossas relações fazem de nós uma comunidade. Para tanto, utilizamos ferramentas sociais e buscamos uma comunicação cada vez mais enriquecedora de vida.
Ecologia	A infraestrutura da Ecovila Arca Verde segue seu projeto-planejamento permacultural (em construção) que inclui hortas e agrofloresta, alojamento coletivo, cozinha e refeitório comunitários, espaço social e espiritual, ateliês, galpões e oficinas, espaço para as crianças, lotes de uso particular, familiar e coletivo, entre outros.
Economia	A economia da Arca Verde é baseada em ecoempreendimentos comunitários e individuais, que gerem trabalho prazeroso e sejam éticos do ponto de vista ecológico e social. Alguns exemplos de atividades econômicas de grande potencial: educação, música, produção agrícola e florestal, comunicação, artesanato, terapias, entre outros. A comunidade dá importância à constante educação econômica de seus membros, visando multiplicar em nossa rede a prática do consumo consciente e da economia solidária.
Cultura/Espiritualidade	Nossa comunidade celebra ritualmente os ciclos naturais e os pequenos ritos de nossa vida comunitária, procurando viver o sagrado de cada momento. Vivemos nossa espiritualidade coerente a todo instante, em todas as nossas ações. A Arca é um espaço para práticas espirituais coletivas, sociais, artísticas e festivas. Cada membro tem também liberdade plena para seguir seu caminho espiritual pessoal e individual, com o respeito de todos.

Fonte: *website* Arca Verde

O arranjo físico conta tanto com instalações de uso comunitário como com espaços privativos. Entre os espaços comunitários estão: um chalé de madeira que funciona como cozinha comunitária, escritório e biblioteca; uma construção circular de alvenaria, onde são servidas as refeições em dia de curso e onde se encontra a lojinha com produtos

da comunidade; três *Yurts*, sendo um deles utilizado para a realização de reuniões e espaço de recreação (filmes e música), os outros dois são utilizados como casa de ferramentas; Um alojamento com cinco quartos coletivos, onde se hospedam quem vai participar dos cursos e os sócios colaboradores (em processo de integração efetiva). Há cinco pequenos chalés (um quarto, sala, cozinha, banheiro) que pertencem comunidade, mas são utilizados como residências individuais de alguns sócios. E uma casa construída inteiramente de barro, que pertence à comunidade, mas também é utilizada como residência privativa de um dos sócios. A Arca também possui lotes de terrenos à venda, para uso particular. A compra de terrenos é permitida apenas para sócios efetivos que – caso queiram fazer edificações – devem seguir as normas de construção da comunidade e não podem repassá-las hereditariamente. Um terreno na comunidade custa em torno de R\$ 16.000,00. Apenas dois sócios já construíram suas próprias moradias, e outras duas moradias estão em construção. Os demais sócios residem em instalações pertencentes à comunidade.

Figura 1: Terreno da Arca Verde



*Fonte: Google Maps*

A possibilidade de ocupação de uma residência individual – em vez da moradia no alojamento coletivo – tem como único critério o tempo de vínculo com a comunidade. Assim, quem está a mais tempo na comunidade tem preferência na ocupação dessas

residências. Os custos financeiros são os mesmo para todos os membros, independentemente do tipo de residência que ocupe.

A Arca ainda conta com hortas comunitárias e áreas comunitárias de plantio e agroflorestas. Assim como acontece no caso das moradias, também existem áreas privativas de plantio em que os sócios podem desenvolver culturas de interesse próprio.

O principal guia normativo da comunidade chama-se “Acordos da Arca”. O documento expressa os acordos estabelecidos entre os moradores sobre todas as questões que envolvem o funcionamento da comunidade, discorrendo sobre: acordos e regras de convivência e de uso dos espaços; desenho social estabelecendo as condições de associação ao instituto, processos de integração e desintegração, estrutura política (reuniões de decisão) e as rotinas da comunidade; desenho econômico, tratando dos custos financeiros e das condições de remuneração do trabalho comunitário; desenho de terrenos e casa, abordando as condições de ocupação e construções na área da comunidade.

A Criação de novos acordos ou alteração de acordo já estabelecidos é discutida nas reuniões internas de partilha, toda terça-feira às 18 horas das quais somente sócios efetivos participam, e busca-se que as decisões sejam tomadas por consenso. Nos casos em que não é possível o estabelecimento de consenso, as decisões são tomadas por maioria: cada membro conta – igualmente – como um voto. Sócios colaboradores podem participar da reunião, mas não têm direito à fala nem ao voto.

Nenhum integrante trabalha regularmente fora da comunidade. Os valores recebidos por cada um são proporcionais à quantidade de horas de trabalho comunitário – autodeclaradas por cada membro, pois não são utilizadas ferramentas de supervisão e controle. Quanto ao valor recebido pela hora de cada membro é igual: a hora/trabalho de todos os membros tem exatamente o mesmo valor independente da função que exerça.

O funcionamento da comunidade segue uma rotina de cinco horas de trabalho comunitário por dia, de terça a sábado, das 9 horas às 13 horas, mais uma hora para o preparo de refeições ou reuniões. As tardes são livres para desenvolvimento de atividades de interesse pessoal. Café da manhã e almoço são refeições coletivas, preparados para todos que estão na comunidade. A janta é “autogestionada”: cada pessoa é responsável por preparar sua própria comida, podendo utilizar os alimentos da dispensa comunitária ou alimentos particulares.

A distribuição das tarefas é realizada às terças-feiras, após o café da manhã. Existem três quadros na cozinha que contêm informações sobre tarefas e agenda de



atividades. O quadro maior é dividido entre demandas pontuais, que eram apresentadas durante a reunião, como serviços de manutenção; projetos em andamento, que haviam sido debatidos nas reuniões de partilha (somente para sócios), como a ampliação da cozinha; rotinas semanais, como designação de responsáveis pelo preparo das refeições coletivas. Outro quadro exibe o calendário de eventos: cursos, reuniões, celebrações e datas de aniversário. O terceiro quadro destina-se à organização do mutirão de limpeza realizado nas sextas-feiras.

A reunião é conduzida por um membro da comunidade que se voluntarie na ocasião para a tarefa. Primeiramente é checado se as demandas registradas na semana anterior foram realizadas; posteriormente questiona-se sobre novas demandas a serem acrescentadas a lista de tarefas; por fim é solicitado aos membros que se voluntariem para a execução das tarefas listadas. Todo o trabalho dentro da comunidade é realizado pelos membros; a contratação de prestadores de serviço é utilizada em último caso e precisa ser aprovada em reunião.

O processo de integração de novos membros exige uma vivência mínima de 21 dias que – geralmente – ocorre pelo programa de voluntariado. O voluntário deve cumprir a rotina de trabalho comunitário além de pagar valor de R\$ 15,00 por dia, totalizando R\$ 315,00 pelos 21 dias, que visam cobrir as despesas de hospedagem e alimentação. Após esse período, a pessoa deve comunicar sua vontade de se tornar sócio e escolher um padrinho, dentre os sócios efetivos, para lhe auxiliar no processo de integração. Para se tornar sócio colaborador, é necessária a aprovação unânime de todos os membros e o pagamento de uma joia de R\$ 500,00. Para se tornar sócio efetivo é necessária uma vivência mínima de seis meses, quando se espera que a pessoa obtenha maiores conhecimentos sobre permacultura, comunicação não violenta e ferramentas sociais, além de disposição para assumir responsabilidades e comprometimento de longo prazo.

A Arca conta com 20 membros adultos (12 homens e oito mulheres) e cinco crianças. Entre os membros da comunidade, existe grande amplitude etária: duas pessoas têm idade superior a 65 anos e três crianças têm idade inferior a dois anos. Os membros da comunidade vieram de diferentes regiões, um dos membros não é natural do Brasil e somente dois membros são naturais de São Francisco de Paula.

## Confronto com arcabouços teóricos

Se – por um lado, esse trabalho se voltou para a questão da comunidade na busca de compreender o significado que o termo assumia no projeto das ecovilas – por outro, o que a experiência de campo revelou foi uma ocasião para o engajamento no debate dos autores contemporâneos. Não apenas como a teoria poderia ajudar a compreender o fenômeno social, mas também, como o conteúdo da experiência pode ajudar a refletir sobre os conflitos apontados por essa nova onda de pensadores. Fica claro que estes autores não fornecem instrumentos para a análise dos fenômenos sociais, tampouco propõem estruturas políticas ou uma ética normativa. Não se trata de operacionalizar este pensamento, mas de tentar refletir sobre alguns eventos à luz de alguns de seus conceitos.

Mesmo porque, como fica subentendido a partir do título de Agamben (2013), *A comunidade que vem*, tais concepções possuem um componente escatológico. Se, ao discorrer sobre ontologia, é possível afirmar o *ser-com* como algo absolutamente tópico e presente, uma expressão fenomenológica, como na figura do *sujeito fora de si*, não é algo observável cotidianamente, conforme relata Esposito (2010, p. 128, tradução nossa): “O que podemos encontrar neste ‘fora’, ou o que isto pode ser, ninguém hoje é capaz de dizer. De fato, não vemos nem o seu lugar nem o seu tempo”.

O programa comunitário da GEN se vincula à concepção romântica da comunidade, à medida que propõe a comunidade como uma crítica, a partir de sua percepção da sociedade e reúne os sujeitos em projetos de unidades autônomas, propondo o vínculo a uma nova identidade com características próprias, a saber: *permacultor*. Os autores contemporâneos afirmam que tal concepção aponta para o *mito da comunidade* e levam à supressão do *ser-em-comum*. Ao identificar a relação na dimensão ontológica, anterior à da formação de identidades, sugerem que a experiência da relação – do ser-em-relação – dependeria de uma desapropriação do sujeito.

Certamente não é possível afirmar que o cotidiano da Arca é vivenciado por singularidades suspensas sobre seu limite<sup>44</sup>, como sujeitos fora de si<sup>45</sup> mesmos, na sua exterioridade nua<sup>46</sup>. Tampouco seria o caso de identificá-la como um ambiente pasteurizado, homogêneo, em que se instaura a harmonia com cada sujeito identificando o *outro* como um *alter ego*, ou como nas perspectivas que opõe liberdade e segurança como

---

<sup>44</sup> NANCY, 2016, p. 63.

<sup>45</sup> BLANCHOT, 2013, p. 34.

<sup>46</sup> ESPOSITO, 2010, p. 126.

polos antitéticos, reproduzindo a lógica do sacrifício. A saída da zona urbana para uma área rural afastada não apenas se relaciona com a possibilidade de desenvolvimento de práticas agrícolas como também pode ser compreendida no sentido de se “retirar” da proteção do estado, que cobra o preço da adequação ao modo de vida da cultura dominante.

O que pôde ser observado durante a vivência foi menos a apropriação de uma nova identidade do que a contínua negação e desvinculação de identidades convencionadas, como processo experienciado singularmente. Uma identificação do que não se *é*, que assume imediata relação com um “não fazer”, parece ter precedência em relação às possibilidades de posituação de um projeto de recuperação ecológica ou de um modo de vida romântico.

Nesse sentido, é proposta uma discussão de algumas dimensões do cotidiano da Arca Verde em relação a dois conceitos fundamentais nessa nova forma de concepção da comunidade: Inoperância e Improriedade. Para ilustrar algumas dimensões dos debates revelados por tais conceitos são utilizados, principalmente, trechos de entrevistas realizadas com membros da comunidade. Mesmo que – por vezes – os trechos sejam bastante longos, acreditou-se ser necessário maior tempo de fala para que pudessem expressar o modo como experienciam a vida na comunidade.

## **Inoperância**

A comunidade Arca Verde existe há aproximadamente dez anos; apenas uma pessoa do grupo original permanece na ecovila. O grupo de quinze sócios efetivos possui poder de deliberação sobre qualquer questão, e cada pessoa conta – igualmente – como um voto. Da dinâmica de trânsito, aliada ao poder deliberativo dos participantes, emerge uma exposição à alteridade que perpassa todas as dimensões do projeto.

O principal documento normativo da comunidade, *Arcordo da Arca*, está constantemente em mudança. A versão cedida para esta pesquisa (oferecida espontaneamente após uma entrevista) datada de outubro de 2015 foi entregue com o aviso de que diversos acordos haviam sofrido alteração. Outros três integrantes da ecovila advertiram para a mesma questão quando tomavam conhecimento sobre a utilização do documento na pesquisa. No próprio documento, é possível observar diversas datas de alteração dos acordos, principalmente nas cláusulas que versam sobre formas de

participação, condições de associação, custos financeiros e remuneração pelo trabalho comunitário.

Conforme o relato de um dos membros, inicialmente tinha-se o entendimento de que o pré-requisito para integração ao grupo seria a identificação com os valores e a visão de mundo proposta pela Permacultura. Esse seria o principal fator de distinção entre as ecovilas e outras comunidades intencionais que, por vezes, se organizam em função de alguma crença mística ou religiosa. Não haveria sentido para a integração de alguém que não compartilhasse a visão de mundo proposta pela Permacultura, ao menos na forma como essa teoria é compreendida e traduzida na “Visão da Arca”.

Tal posição seria mais bem relacionada com a semântica política no paradigma tradicional, criando concepções políticas ideais que – por estarem relacionadas com uma essência do ser humano – deveriam ser postas em prática. A inoperância é utilizada entre os autores contemporâneos justamente para romper com a noção de essência humana, de um destino comum, da essência que está pronta para ser posta em funcionamento, dirigindo-se à sua finalidade. A inoperância compareceria no limiar, em que o ser se apresentaria *tal-qual-é*, nas relações, sem estar subjugado ao pertencimento nas categorias que o produziram como coisa.

Pensar o “político”, nesse prisma, exigiria que este não fosse assumido como um projeto ou uma obra. A política deveria manter aberto o espaço necessário à coexistência. O político inscreveria a partilha, “uma comunidade fazendo conscientemente a experiência da partilha”, o que, na verdade, já pressupõe estar engajado na experiência da partilha, não dependendo, assim, de uma “vontade política” (NANCY, 2016, p. 75).

Nesse mesmo sentido, Esposito (2010) expõe a filosofia política como um processo de imunização pelo sacrifício de suas relações em função do medo de que tais relações se apresentem como uma ameaça para o sujeito. Se a relação entre os homens é – por si só destrutiva – a única via de fuga possível seria a destruição da própria relação. Os sujeitos de um soberano são aqueles que não têm nada em comum, tudo está dividido entre “meu” e “seu”: divisão sem compartilhamento. Esta divisão os imunizaria do risco de morte que está contido na comunidade, de acordo com a oposição entre *immunitas* e *communitas* que organiza todo o projeto moderno (ESPOSITO, 2010, p. 28). A passagem do nível comunitário de gratidão para o da lei é o que opera a subtração de todo *múnus* (ESPOSITO, 2010, p. 29), dando início à lógica de sacrifício do *cum* (convivência) em favor da criação de um lugar de destino para o medo.

As relações na Arca – contudo – parecem estar mais próximas de uma inoperância do que das posições tradicionais. As condições de vinculação de pessoas à comunidade, por exemplo, assumem características cada vez mais heterogêneas, ou como um processo de continua ressignificação da norma, sem que isso seja realizado como forma de concentração de poder ou aquisição de privilégios, mas como uma relação entre o contingentemente necessário e o necessariamente contingente.

Entrevistado(a) 1: Antes tinha muito, eu diria, um fundamentalismo permacultural. Tinha uma certa ideia, de algumas pessoas, que não era assim abertamente defendida, ou até era, mas não era abertamente aceita por todos, de que a pessoa para estar aqui tem que ser permacultor. Seria a cola da comunidade. E uma pessoa que não fosse, que não adorasse a permacultura, não faria sentido estar aqui. Eu venho batendo de frente contra isso. E acredito que isso tem mudado. Que hoje em dia as pessoas valorizam mais a vida em comunidade, os relacionamentos, ser saudável nisso, do que ser uma coisa ecológica fundamentalista, em que o que importa é a ecologia, sem importar se temos que entrar em conflito com todo mundo para defender essa ecologia. Então eu acho que hoje em dia está mais equilibrado, no sentido de não dar tanto valor para esse fundamentalismo. E enxergar o que para mim é o mais importante, que são os relacionamentos e a vida em comunidade.

Nesse sentido, a “lei” de identificação com valores e visão da comunidade não prescreveria nada, senão a sua própria desobediência. Como espaço que se propõe a “criar um terreno fértil para que a natureza seja plena em sua abundância”, a regra não prescreve uma coisa que seja apropriável, mas a sua inoperância.

Entrevistado (a) 3: são muitas coisas acontecendo ao mesmo tempo, e que tem inter-relações, interdependência, e que configuram alguns padrões. Como, por exemplo, o viver permacultural, o que é isso? Tu vai estabelecer alguns padrões. Mas se tu for perguntar aqui dentro, muitos não têm muita afinidade com a questão de agrofloresta, mas sim de conservação, e é isso que move eles. Eles não têm interesse em aprender coisas que envolvam o manejo ou plantio, e muitas vezes são até contrários a isso, a manejar o mato e tudo. Então têm visões muito diferentes aqui dentro. E isso é bem interessante porque não deixa de fazer parte da permacultura. Porque no momento que se começa a restringir, e a achar que todos têm que pensar igual a ti, é contra a permacultura.

Na narrativa, de alguns membros sobre como se deu sua aproximação com Arca, é possível observar nodos de significação bastante diversos do que é a vida na Arca. Os relatos parecem apontar mais em direção de uma vinculação relacionada com a negação de submissão a uma lógica que suprime a experiência das possibilidades, do que propriamente a vinculação a um projeto ou identidade específica. Nesse sentido, o espaço da Arca

apareceria quase como um significativo vazio, aberto a compor novas formas de unidade, sem figura, capaz de agenciar diferentes projeções, sem que os circuitos de implicações assumam formas hierárquicas.

Entrevistado(a) 2: Então, tem esse grande motivo de não me contentar com o mundo lá fora, esse mundo de competição já não fazia sentido para mim. E na Arca eu encontre algo que é totalmente o contrário disso. Não que a Arca seja um lugar perfeito, uma comunidade perfeita. Mas eu encontrei isso, um lugar onde eu consegui me explorar como indivíduo e também como comunidade, aprender a se relacionar com as pessoas, aprender a dividir, aprender a compartilhar.

Entrevistado(a) 7: Quando eu vim para cá (...) tinha acabado de conhecer o conceito de permacultura. Eu sempre acreditei no colapso, que vai ter um colapso futuramente. Talvez eu esteja vivo ou não. Mas próximo. Que iria ter um colapso que as pessoas iam ter que sobreviver sem contar com as forças de energia. E eu queria aprender as coisas básicas para viver.

Entrevistado(a) 3: o primeiro atrativo foi encontrar pessoas que tivessem esse olhar para a sustentabilidade na prática. Vivendo isso e trazendo isso para forma como se conduz o dia a dia, seja na alimentação, seja na moradia. A gente percebe aqui existe um âmbito ecológico, mas também social, porque o pessoal tem uma dinâmica de reuniões, de tratar as coisas no coletivo. Mas antes de a gente conhecer, o que atraiu mesmo foi essa questão da sustentabilidade acontecendo na prática.

Entrevistado(a) 5: Eu tinha uma vontade de voltar a São Francisco de Paula, que eu havia conhecido quando era jovem. E descobri que havia a Arca Verde. Então o meu enfoque não foi querer achar uma comunidade onde eu pudesse passar um tempo. No Rio, eu morava na casa de um amigo, onde eu morei esses trinta anos. Que não me cobrava nada, eu tinha onde morar. Era uma casa em obra. Cuidava da casa em um lugar muito bom, com clima bom. Então nada estava me expulsando de lá. Eu poderia continuar lá indefinidamente e em um lugar bom, que eu gostava. Mas tinha essa atração por São Xico. E casualmente tinha uma comunidade que poderia me abrigar para uma eventual viagem de bicicleta.

Entrevistado(a) 1: Acho que a razão para eu buscar algo diferente é o desajuste social. Eu tinha um problema grave de depressão, e não conseguia me encaixar na sociedade, normalmente. Então eu ficava buscando coisas alternativas, coisas diferentes, porque lá eu não funcionava. Então tem um elemento de fuga da sociedade, normal. E ao mesmo tempo de busca de algo melhor também. E o que eu mais gosto aqui na Arca é a questão de não ter hierarquia, não ter ninguém que é o dono e nem que manda. É a vida em comunidade mesmo.

Entrevistado(a) 6: O que me trouxe aqui foi um apaixonamento, um encantamento, pela possibilidade de viver de acordo com princípios que eu encontrei na permacultura. A permacultura eu conheci em 2010, e eu fui me dando conta que ela propõe uma maneira muito holística de se viver. E que eu me sentia mais inserida, mais integrada e menos

direcionada. Porque a gente vem para o mundo e a gente tem que cumprir um *script*, escola, fazer escolhas decisivas para a tua vida, profissão. E eu nunca consegui me inserir nesse *script*. E na permacultura eu vi que as possibilidades são muito mais abertas.

Conforme foi exposto na fala do(a) entrevistado(a) 6, a Arca não pressupõe papéis fixos ou rígidos sob os quais os sujeitos atuam. Mesmo que cada pessoa possa ter mais desenvoltura e disposição para a execução de determinadas tarefas, a realização de funções independe de identidades profissionais; deixando espaço para que as pessoas explorem suas possibilidades e encontrem afinidades, a Arca incentiva que haja alternância na execução das tarefas. A regra – nesse caso – não se apresenta como um mecanismo de imunização que defende e protege os sujeitos, mas os expõe a suas interrelações.

Se – por um lado – essa forma de convivência oferece o benefício do não enclausuramento dos sujeitos em identidades presumidamente estáveis, por outro, apresenta-se como um desafio à operacionalização do trabalho, expondo o conflito entre expectativas de resultado e produto efetivamente gerado.

Entrevistado(a) 6: Aqui é um espaço em que a necessidade de controle... A gente está muito em uma sociedade de controle né. Em diversos níveis. E a gente traz esse padrão de controle aqui pra dentro, mas quando tenta projetar ele nas pessoas e na comunidade, ou até mesmo na natureza, tu encontra uma grande fonte de sofrimento (...). Às vezes tu tem que esperar as coisas acontecerem porque precisa gerar afetação no nível coletivo. E para quem tem necessidade de controle isso é uma grande fonte de sofrimento. A pessoa entra em sofrimento mesmo. E eu estou falando a partir da minha experiência pessoal. E eu vejo outras pessoas passando por esse processo (...). Tem que ter muito desapego, e abrir um espaço grande dentro de ti para o experimentalismo. E o experimentalismo inclui experiências que não dão certo. O não dar certo também é relativo, né? Eu diria que isso é o que eu mais estou aprendendo aqui dentro. Não existe, por exemplo, uma liderança que é colocada. Existe uma liderança que é reconhecida. Por exemplo, tu faz uma coisa que a comunidade ou o espaço se beneficia, tu faz isso muito bem, tu empodera outras pessoas. Então isso te torna uma liderança no que tu faz. Mas tu ter uma posição de líder, na qual tu sujeita outras pessoas a decisões tuas, isso não é uma coisa que se deseja aqui dentro. Por isso que a gente fala em governança circular, em que as decisões são tomadas por todos. E isso é algo supercomplexo. Porque ideologicamente todo mundo decidir junto às coisas é muito legal, é muito bonito. Mas na prática tem pessoas que tomam decisões muito facilmente, e tem pessoas que se sujeitam a coisas colocadas muito facilmente. Então é um exercício. Quando tu está em um lugar onde tu tem uma tendência muito grande a decidir coisas, tu tem que te mudar, tem que desacomodar. Quando tu está em posição que tu quer que outros decidam por ti, que tu não quer ter que refletir sobre determinado tema, porque ele é polêmico, ou porque ele envolve que tu se exponha. Tu também vai ter que te

desacomodar. Então, muitas vezes, é como andar numa areia movediça. Não é uma coisa muito óbvia. É uma fonte de grande aprendizado.

Essa dinâmica na realização de funções, com espaço para que as pessoas se experimentem, sem que a organização do trabalho assuma uma padronização e normatização, não é experienciada sem conflitos, tampouco existe consenso sobre esta ser a melhor forma de operacionalizar o trabalho. Em diversas ocasiões, foi possível observar os conflitos advindos dessa abertura que expõe as diferenças. Pôde ser notada – também – que não no espaço do qual se fala existe uma forma padronizada de lidar com os conflitos individuais que – por vezes – assumem a forma de uma confrontação direta; por outras, são levados para serem trabalhados nas reuniões com todo o grupo.

Aceitar que são possíveis diferentes formas de compreender e realizar as demandas e propósitos da comunidade – sem que isso implique uma hierarquização valorativa – apresenta-se como um contínuo desafio de ressignificação de parâmetros e um duro exercício de negociação entre a satisfação de necessidades e a aceitação de resultados não coincidentes com a expectativa de alguns, mas expressão da singularidade de outros.

Entrevistado(a) 2: Eu penso totalmente diferente em vários assuntos do que outras pessoas daqui. E mesmo assim a gente consegue conviver e ter coisas em comum. E colocar foco nessas coisas que a gente combina para tocar adiante. Mas não é fácil fazer isso. É bem desafiante. A gente tem que sair da nossa zona de conforto. Porque a gente está acostumado a não se expor. A se esconder. A não colocar para fora, a não ser transparente com as pessoas. A não resolver as coisas diretamente. E para a comunidade dar certo, que é outro assunto, mas vendo a questão da Arca, tem que ter isso, a gente tem que se expor. Tem que se abrir (...). Muitas vezes dá vontade de ser escravo um pouco de novo, de só obedecer a alguém, não perguntar nada, não questionar nada, só fazer alguma coisa. Porque aqui é um processo de muita descoberta, tem que estar muito com um propósito forte de manter aquilo (...). É mais fácil obedecer, não se descobrir e etc. Então é um processo diário, cotidiano de esforço para a gente conseguir viver em comunidade. Porque a gente foi moldado desde pequeno para viver individualmente.

Assim, mesmo sendo obra, não opera um sentido único, não busca o reconhecimento, não realiza um projeto. Quando Nancy (2016, p. 74) explica que a exposição à comunidade tem um preço erótico ou fascista, pois supõe obras, “mas o que se inscreve (...), se expõe e se comunica, o que se partilha é a inoperância das obras”. É possível compreender que não se trata de encontrar uma forma objetiva de figuração da comunidade, tampouco de escondê-la em uma dimensão transcendental como nos modelos teológicos; trata-se de conceber os aspectos relacionais na própria abertura. Não é



simplesmente o caso de conceber uma nova estrutura, ou negar toda forma de estrutura (que seria outra forma de fazer valer sua vigência), mas de continuamente expô-la, a fim de rendê-la inoperante.

## **Impropriedade**

Para Agamben (2013), a impropriedade é relacionada com manifestações que representam um desafio à comunicação, moralidade e modos de vida que não estão subordinados à política e ética modernas. A impropriedade – nesse sentido – poderia ser revelada no declínio econômico vivido pelas pessoas que decidem abrir mão da construção de uma identidade profissional, comercializável no mercado capitalista, para poder experienciar relações que são excluídas ou suprimidas por essa estrutura social.

A integração na comunidade – muitas vezes – é vivenciada como uma forma de automarginalização, em que pessoas abandonam uma condição econômica que lhes garantiria certo poder aquisitivo para assumir uma vida com condições econômicas inferiores àquela, mas que se apresentaria como uma possibilidade de experienciar algo diferente das possibilidades dentro da cultura dominante. Estabelecem – com isso – uma relação bastante imprópria entre rebaixamento das condições econômicas e melhores perspectivas de vida.

Entrevistado(a) 3: Eu tive uma crise bem grande no trabalho logo que eu conheci aqui e conheci outras comunidades. Por perceber que era esse o tipo de vida que eu queria, mas, ao mesmo tempo, como abrir mão de tudo? Porque eu cheguei num ponto em que eu estou ganhando o salário máximo que eu posso conseguir dentro da minha formação. Sendo concursada, tendo mestrado, em um emprego federal e tudo. Mas percebendo a forma de vida que as pessoas que estão na instituição têm e como elas conduzem as coisas. Na época eu não tinha filhos, mas eu pensava se quando eu tivesse uma família e tivesse filhos se era aquela vida que eles têm que eu queria ter. Mas eu sabia que não bastava eu ficar só pensando em que tipo de vida eu queria passar para eles. Eu tinha que realmente viver aquilo. Não bastavam esses princípios que eu achava importante, relacionais, tanto com o ambiente como entre as pessoas. Só tentar ensinar para os filhos. Porque, na real, eu precisava aprender né? Porque a gente escreve e lê e pensa que sabe. Então eu entrei nesse processo de busca, que me levou a uma crise muito grande. Eu cheguei a ficar de atestado de saúde por uns seis meses do trabalho. E pensando mesmo que eu não queria estar fazendo aquilo, que eu não queria aquela vida para mim. Então eu vim fazer o voluntariado aqui.

Além de perda de poder econômico, ao se somarem a um movimento de contracultura, as pessoas dificilmente encontram suporte entre seus amigos e familiares. Ao contrário, frequentemente acabam tendo que enfrentar a desaprovação de seu comportamento e lidar com o distanciamento das pessoas que não aceitam essa escolha, levando-as a uma forma de automarginalização não apenas econômica, mas também social.

Entrevistado 2: Eu já conhecia via Facebook e internet. E acho que eu nunca tinha vindo também por um pouco de resistência, porque a própria Arca tem muita resistência na cidade. Tinha mais ainda do que tem hoje, de preconceito, aqueles loucos lá do meio do mato, aqueles hippies e etc.

Entrevistado(a) 5: Eu tenho três filhas. Duas aqui no Rio Grande do Sul, e uma no Rio de Janeiro. Mas nenhuma delas têm essa visão alternativa. Elas são formais, são casadas, têm filhos, têm a vida delas. E elas ficam nisso. E por incrível que pareça, eu tenho uma cunhada em Canela, esposa de um irmão que eu perdi, é falecido, e também têm três filhos. E os três têm essa coisa alternativa. Então eu estou mais próximo de trazer esses meus sobrinhos, quer dizer, convidar, quando eu tiver um lugar. Ou mesmo agora. Eles têm mais probabilidade de aceitar essa ideia do que os meus filhos.

Tanto em Nancy (2016) como em Blanchot (2013), a questão da impropriedade se relaciona com a abertura do sujeito. A comunidade compareceria na partilha entre existências singulares que não são sujeitos, cuja relação não é nem uma comunhão nem a apropriação de objetos, nem a comunicação que se daria entre sujeitos, mas seres singulares constituídos pela partilha. O sujeito deste evento é tão extensamente desconfigurado que não poderia reconhecer nenhuma forma de apropriação para “si mesmo” (descaracterizando o “sujeito” da ação, como poderia esta ser realizada?). A descrição da *communitas* de Esposito (2010) difere das descrições tradicionais de comunidade porque seus conceitos não são derivados da figura do próprio, a participação na *communitas* prescinde da reivindicação de proprietários sobre sua comunalidade.

A impropriedade é utilizada na contraposição de *ser* e *ter* – neste sentido, a obra de Nancy se distingue da obra de Esposito. Enquanto Nancy foca no *cum*, ou ser-com, evidenciando a impossibilidade do pôr-se em obra de uma essência, Esposito chama atenção para o *mínus*, ou ser-em-débito, cujo *ethos* não depende da criação ou legitimação de relações de pertencimento ou modos de apropriação.

Entrar em relação de forma não apropriativa – contudo – não seria possível na condição identitária do sujeito. A experiência de ser-em-relação apenas seria possível por uma abertura na substancialidade do sujeito, através de um movimento do sujeito para fora

de si, no abandono de um em-si-mesmo. Em Heidegger<sup>47</sup>, o ser-para-a-morte fornece um desafio fundamental para o “*homo apropriador*”, seu confronto com a finitude, como antecipação da mais própria de todas as possibilidades, abre a presença para entrar em relações de caráter não apropriativo (BIRD, 2016, p. 39).

A tradição da filosofia política parece ter intuído – desde sempre – a questão da comunidade limitada à morte, de tal forma que – de Platão à Maquiavel, por diferentes que sejam – é sempre possível encontrar uma negociação na equação entre a morte e a comunidade (ESPOSITO, 2010, p. 9); contudo, sempre no sentido de justificar o adiamento do dom da vida ao insuportável raptó do medo da morte. Tanto a antecipação da morte quanto o adiamento da vida colocam o sujeito em posição de abrir mão de si, seja em favor de sua preservação como indivíduo, seja pela experiência da verdade do ser. O resultado final seria um modelo autoritário de comunidade que exige que os sujeitos se sacrifiquem em nome de um “bem maior”, um modelo de comunidade não muito diferente dos modelos comunitários da teoria política tradicional. Para escapar à lógica do sacrifício, é preciso assumir uma hermenêutica que leve a ética para além da dialética entre morte e sobrevivência.

A única forma de superar a lógica do sacrifício não seria negando-a por meio de uma espiritualização que reproduzisse sua dinâmica, tomando-a como um meio doloroso para a realização de um propósito final, a sobrevivência eterna, mas assumindo-a como propósito em si, despojado de toda instrumentalidade, um sacrifício de perda, que perde e se perde sem ganhar nada (ESPOSITO, 2010, p. 126). A comunidade é o que confronta o sujeito com a sua finitude, o que o apresenta ao seu nascimento e morte, sua existência fora de si mesmo. O que não significa que sua existência esteja revestida na ou pela comunidade, como outro sujeito posto em seu lugar. “*A comunidade não assume o lugar da finitude que ela expõe. Ela é ela mesma, em suma, tão somente essa exposição*” (NANCY, 2016, p. 58).

É nesse ponto em que o impróprio e o inoperante estão inter-relacionados, o que levaria o ser para além de sua finitude é obra, como objeto próprio, que carrega em si uma essencialidade do ser que a originou. O ser exposto à finitude não mais se apropria das relações como possibilidade de prolongamento de sua existência: ele apenas existe como *ser-finito*.

Na Arca Verde, propriedade, em suas múltiplas dimensões (moral, identitária e econômica), não é vivenciada de forma dogmática; seus conflitos e contradições são

---

<sup>47</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Universitária São Francisco, 2007. p. 342.

continuamente expostos ao debate e ao questionamento. As delimitações entre o que é de uso comum e de uso privado – por exemplo – estão constantemente em negociação.

Entrevistado(a) 2: Eu acredito que a Arca é feita pelas pessoas que moram nela, então o que é comum e o que é particular vai sendo estabelecido pelas pessoas que estão vivendo aqui. Algumas coisas que eram comuns antes já não são mais, outras coisas que eram privadas podem se tornar comuns. Apenas duas pessoas moram aqui há mais de cinco anos, então os acordos mudam muito. Por isso é tão importante que todos os membros sejam igualmente ouvidos e que o meu voto, mesmo estando há pouco tempo aqui, tenha o mesmo peso do voto do Leandro, que está desde o início.

Enquanto algumas pessoas parecem tensionar para mais privatização, controle e responsabilização individual de espaços, outros tentam reafirmar a necessidade do abandono da *propriedade* como intermediação/interdição das relações.

Entrevistado 2: Eu gosto que algumas coisas sejam comuns e de trabalhar em comunidade, mas também gosto de ter minha privacidade. Gosto de ir para minha casa, poder, às vezes, cozinhar só para mim, de ter o meu espaço. Eu não gostaria de morar em uma casa coletiva.

Entrevistado 7: Para mim, comunidade é tentar acabar com a ilusão de separação do ser humano. É um passo singelo e humilde para tentar refletir a unidade do cosmos. Aqui na Arca tem isso um pouco, as pessoas têm esse conceito, essa ideia de unidade. Mas para mim não está muito amadurecida a questão de comunidade aqui (...). Ainda tem sentimento de injustiça, de que uma pessoa foi mais favorecida que outra. Tem as coisas humanas né. Tem bastante padrão de lá de fora. Mas elas estão buscando alguma coisa. Tem pessoas que buscam mais estar em uma comunidade em que o individualismo tem mais de peso. E é por isso que a gente tem terreno particular, porque se a gente realmente fosse uma comunidade, a gente não teria terreno particular. Seria um terreno único, da comunidade, em que todo mundo se ajudaria. Mas não, as pessoas aqui dividiram lotes, venderam, então é um condomínio comunidade digamos. Mas se continuar nesse impulso de venda de lote, de que cada um dá o seu jeito de construir a sua casa. Só de ter que ter grana para vir para cá já é um pouco limitante para a comunidade, porque, enfim né, favorece o individualismo.

A principal controladora de toda a “propriedade” da comunidade é a associação. A propriedade territorial individual não pode ser repassada hereditariamente nem pode ser negociada livremente. O conjunto dos membros possui ingerência tanto sobre as formas de apropriação dos espaços, quanto sobre os modos de ocupação, assim a aquisição de propriedade não imuniza o indivíduo em relação ao grupo. No entanto, essa subtração da propriedade individual não é realizada como uma interrupção do mecanismo de propriedade, mas se dá em favor da propriedade e soberania da associação. Essa dinâmica

está mais próxima do modelo de distribuição de propriedade na *Gemeinschaft* Tonniesiana do que das propostas de interrupção dos mecanismos de propriedade dos autores contemporâneos.

Na Arca, a propriedade ainda opera como uma garantia de soberania e delimitação da comunidade. A inclusão na associação, como sujeito pertencente ao conjunto de proprietários, é o mecanismo que determina as condições de participação na comunidade.

Cabe referir que processo de integração na associação – muitas vezes – é experienciado como uma forma de automarginalização, um abandono de diversas propriedades (em suas diferentes formas), que caracterizavam sua identidade de sujeito engajado na cultura dominante, sem que isso seja feito em favor de novas propriedades, mas como abertura das possibilidades de *ser-em-comum*.

## 8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse trabalho se voltou para as ecovilas com o intuito de investigar as possibilidades de compreensão desse fenômeno contemporâneo de contracultura. O movimento de ecovilas propõe um projeto de pequenos grupos de pessoas que compartilham objetivos e valores, organizados a partir dos princípios da sustentabilidade e da permacultura como forma de enfrentamento à degradação ambiental e social. Essa coletividade reunida em um espaço funcional é nomeada pelo movimento como comunidade. Muito embora o signo *comunidade* seja apresentado como um valor central de tal projeto, a palavra é utilizada de forma idiossincrásica, sem uma preocupação em caracterizar o sentido atribuído a este termo ou reconhecer suas diferentes formas de significação.

Procurando compreender o conceito de ecovila, evidenciou-se a *Global Ecovillage Network* (GEN) como sendo a entidade que detém a legitimidade de enunciação do que significa ser uma ecovila. Conjuntamente, foi possível observar diversas contradições e fragilidades no projeto das ecovilas. Como estratégia de abordagem dessas contradições, optou-se por dirigir uma investigação acerca da concepção de comunidade subjacente a este projeto.

O movimento de ecovilas ainda é um tema pouco explorado academicamente. As pesquisas publicadas tendem a apresentar abordagens técnicas relativas as dimensões da sustentabilidade. Dentre as pesquisas com viés social, está o trabalho teórico de Dias, Loureiro, Chevitarese e Souza (2017), que enfatiza o potencial do movimento no engajamento de instituições públicas e privadas, gerando uma rede pró-sustentabilidade. A questão da sustentabilidade é apresentada como parte do discurso de contracultura, sem problematizar a sua ampla inserção na sistemática capitalista. Weber e Ferraz (2016), problematizam a questão da contracultura e propõe que, tendo falhado em seu objetivo de transformar a cultura dominante na década de 1960, reaparece como “cultura alternativa” buscando, desta vez, construir para si mesmo um novo modo de vida. Santos Jr. (2012) relata a história das comunidades intencionais e a construção de suas “visões” posicionando as ecovilas como *territórios de utopia*, projetos políticos que tentam territorializar seus sonhos de uma nova humanidade, “são parciais, na medida em que, apesar de buscarem princípios de harmonia na relação com o Planeta, elas ainda estão tentando, com as diversas contradições e fragilidades que este processo pressupõe” (SANTOS JR, 2012, p. 9). Na

área da Administração, Siqueira (2017) discute a tensão entre as racionalidades substantiva e instrumental na gestão da Ecovila Itapeba, na Bahia, e conclui que “as ecovilas representam uma síntese entre conhecimento e ação, entre teoria e prática, apresentando-se como uma das diversas respostas possíveis à crise civilizatória da atualidade”.

Nenhuma das pesquisas supracitadas se propõe a discutir a estratégia do movimento – comunidades sustentáveis – em relação ao objetivo que estabeleceram para si: regenerar os ambientes sociais e naturais; ou seja, construir um modo de vida *alternativo*. Não endereçam questionamentos tais que: é possível estabelecer uma nova ordem social, ou lutar contra a cultura dominante, criando e fomentando a criação de “comunidades sustentáveis”? Ou, sob que circunstâncias “comunidades sustentáveis” poderiam se apresentar como antítese da ordem social vigente?

Assim, Dias, Loureiro, Chevitarese e Souza (2017) acabam por apostar, de forma acrítica, no discurso da sustentabilidade como uma *alternativa* a atual degradação social e ambiental. Weber e Ferraz (2016) incluem as ecovilas em um contexto histórico de movimentos de contracultura sem discutir sua relação e impacto na “cultura dominante”. Santos Jr. (2012) posiciona as ecovilas como *territórios de utopia* e assumi que contradições e fragilidades são inerentes a este processo, escapando, assim, de uma discussão sobre os limites dessa proposta em específico. Siqueira (2017) se propõe a observar aspectos da gestão de uma ecovila, em relação ao referencial teórico de Alberto Guerreiro Ramos, discutindo a tensão entre as racionalidades substantiva e instrumental naquele contexto. Ou seja, a ecovila aparece apenas instrumentalmente, servindo “como campo de estudo para a compreensão da tensão entre racionalidade instrumental e substantiva” (SIQUEIRA, 2017, p. 771).

Esta pesquisa se distingue dos demais trabalhos, principalmente, por explorar formas de questionar os limites dessa estratégia de ação. Sendo o conceito de *comunidade* o valor central do projeto, e uma vez que o movimento de ecovilas não expressa qualquer filiação a correntes teóricas, buscou-se compreender os limites e as implicações dessa estratégia de ação (comunidades sustentáveis), encontrando congruências e ponto de contato com as teorias. O termo comunidade há muito tempo é evocado no imaginário daqueles que sonham com modos de vida cujas prerrogativas culturais, políticas e econômicas divergem da forma como se manifestam na “cultura dominante” (Capitalismo ou Sociedade Civil). Portanto, fez-se necessário uma incursão pela obra de alguns dos

principais autores da sociologia, bem como da filosofia contemporânea, a fim de extrair possibilidades de significação da comunidade em diferentes perspectivas teóricas.

Buscar compreender a forma como o debate acerca da comunidade se apresenta na filosofia contemporânea – optou-se por autores que desenvolvem este conceito em relação a uma ontologia negativa – é outro importante fator distintivo em relação às pesquisas realizadas até agora. Os filósofos contemporâneos repensam as configurações sócio-históricas a partir das proposições ontológicas de Martin Heidegger e Georges Bataille. Tal perspectiva não traz como implicação imediata uma filosofia da emancipação que visasse ao desmascaramento e à desmistificação, mas dirige-se à questão da aparência e aos procedimentos discursivos, a fim de abrir as possibilidades de novas experiências do ser (MACHADO, 1988, p. 33). Versam sobre o dizer e o agir provisório, que se iniciam com uma perda; e não pretendem construir posições estáveis, por assim dizer, cartesianas, cujas formas de enclausuramento do ser suprimem outras possibilidades de manifestar-se.

A utilização de abordagens relacionadas a ontologia negativa, tem implicações marcantes nos modos de compreensão dos fenômenos sócio-históricos. Desta forma, tornou-se premente refletir tanto sobre as possibilidades de congruência das proposições da GEN com os arcabouços teóricos, quanto testar as possibilidades de articulação de conceitos estabelecidos nesta nova abordagem com o que foi observado na experiência real de um movimento de contestação. Evidenciando que esta pesquisa assumiu, principalmente, dois desafios: identificar o arcabouço teórico que melhor se ajustasse à proposição da GEN; transportar o conceito filosófico para a realidade social, a fim de discutir as possibilidades de compreensão do fenômeno social, providas por essa nova forma de conceber a comunidade.

O discurso apresentado no material da GEN contém diversos indícios que permitem afirmar a proximidade da concepção de comunidade no projeto de ecovilas com o movimento do Romantismo. Isso significa dizer que esta concepção pressupõe um “todo” da comunidade como uma unidade autônoma. Esse “todo” é significado a partir de sua coincidência com um “todo” maior, descrito como uma força originária de tudo que é “natural” – como no caso da “vontade essencial” (TÖNNIES, 2001) ou do “misterioso princípio da auto-organização” (DREGGER, 2015). Esta arquitetura conceitual tende a esconder o caráter social do que é dito “natural” em um transcendente, como lei dada por algo supra-humano. Esta concepção autoriza afirmar que o sujeito é – primeiramente – constituído por algo exógeno, transcendental, que o significa a partir da demarcação de sua



forma de participação na “unidade”, destituindo o ser de sua singularidade, que apareceria apenas posteriormente como diferença, marcada a partir de sua relação com *outro*. Além disso, desdobra-se em uma forma de pensamento sistêmico, em que a “ordem” é a primazia, e os conflitos são anomalias, pois, as relações de poder obedecem a essa mesma ordem natural que rege tanto a estrutura de tomada de decisão quanto a de distribuição econômica.

Tal concepção opõe a comunidade (dialeticamente) ao paradigma individualista e utilitarista, em que o comportamento dirigido por interesses individuais promove a desunião e um ambiente violento. Quando a concepção de comunidade é criada a partir de uma crítica à sociedade, tende a conter traços do conteúdo de sua origem, pois, suas formas e dimensões são concebidas a partir da percepção que se tem da sociedade, mesmo que por antagonismo.

Uma sociedade pode ser analisada como um sistema de normas, valores e regras que estruturam formas de ação e julgamento em suas aspirações de validade. Nesse caso, ela será compreendida em sua processualidade de interação entre fatos e normas, o que nos levaria a uma noção atualmente hegemônica da crítica como exposição de contradições performativas entre fundamentos normativos e realizações práticas. Essa crítica traz, no entanto, consequências importantes na limitação de seu objeto, pois nos vincula à defesa dos fundamentos normativos pressupostos no interior da situação atual. Ela traz em seu bojo a redução dos horizontes de transformação ao espaço dos possíveis pressupostos pelo atual, já que toda crítica só teria validade por ser, de certa forma, *imane*nte à situação criticada (SAFATLE, 2018, p. 7).

Nesta circunstância o apaziguamento das relações na comunidade é provido pela ideia de equivalência na posse de propriedades tidas como fontes dos conflitos na sociedade. O “comum” poderia ser – igualmente – possuído por todos do grupo, como uma etnia, língua, localização geográfica, religião, entre outros. A posse igualitária dessas propriedades se desdobraria em disposições subjetivas como empatia, solidariedade e confiança.

Assim como outras teorias clássicas, o romantismo deriva seus conceitos de uma “figura do próprio” (a condição de membro é atribuída exclusivamente na reivindicação de cada proprietário sobre sua comunalidade) porque todo pertencimento é concebido no sentido de propriedade. Sua teoria pressupõe uma metafísica do sujeito, aprisionado na busca “ontoteológica” de um fundamento original, reproduzindo estruturas de inclusão versus exclusão. Assim, autores tão diferentes quanto Marx e Engels (2016), Tönnies (2001), Durkheim (1999) tendem a conclusões similares sobre o sujeito (unidade, autonomia e identidade), porque o dispositivo do próprio cria uma série de

enclausuramentos peculiares a esta semântica, sacrificando os relacionamentos e, portanto, a comunidade.

A dialética da alienação e apropriação é um exemplo marcante da operação do dispositivo de propriedade. Quando concebida como produto dessa dialética, a comunidade é constituída pelo ato coletivo de negar uma condição própria, superá-la e apropriar-se de condições alienantes. Fórmula repetida na maioria das teorias da emancipação coletiva, incluindo políticas anti-imperialistas, de libertação nacional, entre outras, fazendo da apropriação o horizonte através do qual a salvação pode ser obtida (BIRD, 2016, p. 22). A esta dupla negação (negação da negação) da alienação, corresponde uma dupla apropriação; ao caracterizar a comunidade como uma coisa, tomar parte significa não apenas se apropriar da propriedade que lhe garante o pertencimento, mas também da própria comunidade. Sendo esta segunda apropriação o direito de reivindicar propriedade parcial sobre a comunidade. Porém, tomar o comum, mesmo que em parte, por propriedade individual não o descaracterizaria enquanto *comum*? Ou, ao contrário, como um sujeito poderia tomar parte em uma comunidade sem ter sua singularidade descaracterizada por ela? Se *comum* fosse o que pode ser dividido entre aqueles que o tomam por propriedade, existiria alguma instância de compartilhamento? Em outras palavras, a apropriação da relação não a descaracterizaria enquanto relacionamento, tornando-a não relacional? Assim, tanto conter a comunidade quanto ser contido por ela criam, inevitavelmente, sérias aporias (BIRD, 2016, p. 23).

O projeto de ecovilas – na forma como se apresenta no discurso da GEN – se vincula à figura da propriedade tanto em suas dimensões culturais quanto econômicas e, assim, reproduz crenças teológicas ingênuas de uma origem harmônica que representa a condição mais própria do ser humano e pode ser retomada pela abnegação da individualidade em favor da reapropriação de seu alinhamento com uma força transcendental. Tal concepção é análoga a de projetos políticos que levaram a desastrosos regimes totalitários no século XX, além de incorrer nas formas clássicas de aporia, pois, traduzida em um léxico sociopolítico – como forma e/ou interações que se inscrevem em uma ordem – a comunidade fica contida na linguagem do indivíduo e da totalidade, da identidade e do particular, da origem e do fim, ou do sujeito com suas mais irrenunciáveis conotações metafísicas de unidade, integridade e interioridade.

Os filósofos Roberto Esposito (2010), Giorgio Agamben (2013), Jean-Luc Nancy (2016) e Maurice Blanchot (2013) partilham a noção de que a comunidade, pensada em

termos de propriedade, ou seja, como algo que pode ser tomado como próprio por um indivíduo ou grupo, aponta para uma impossibilidade ou para o *mito da comunidade*. Afinal, o “comum”, etimologicamente, designa exatamente o que não é próprio e nem pode ser tomado por propriedade. As articulações políticas do “comum”, como propriedade – pessoas que possuem a mesma crença religiosa (comunidade judaica), origem étnica (comunidade japonesa), habitação geográfica (comunidade andina) –, no limite, levariam tão somente à supressão da possibilidade de *ser-em-comum*.

Para Esposito (2010, p. 7), por exemplo, o comum não se caracteriza pelo que é próprio, mas pelo que é impróprio, ou seja, pelo esvaziamento da propriedade, em seu contrário; uma desapropriação que investe e descentraliza o sujeito proprietário, forçando-o a sair de si mesmo, para se alterar. Assim, na comunidade, os sujeitos não encontrariam um princípio de identificação, que a tornaria dependente de uma espécie de “conscientização”; ou um ambiente asséptico dentro do qual se estabelece uma comunicação transparente, superando todos os entraves à comunicação estabelecendo o *outro* como um *alter ego*; nem mesmo um conteúdo a ser comunicado, como uma “racionalidade substantiva”.

Se orienta por uma concepção de comunidade em que o *ser* não seja dominado pelo *ter*. A experiência da alteridade não é instrumentalizada em favor de uma ética de valores, mas está relacionada a uma condição ontológica. A relação comunitária é proposta enquanto experiência daqueles que não teriam nenhuma propriedade em comum, nenhuma substância, nenhum modelo, nenhum projeto ou obra a realizar. A comunidade não abriga, contém ou protege, em vez disso, a comunidade é a própria inauguração de um processo de expropriação. Em comunidade, os chamados sujeitos proprietários são mutuamente expostos e suspensos em um *munus* comum, que nunca forma uma propriedade estável ou fornece uma identidade essencial<sup>48</sup> (BIRD e SHORT, 2013, p. 2.). Dirigindo a “questão da comunidade” para uma reflexão ontológica, os autores referidos não mais a conceituam em relação a traços da sociedade, mas buscam estabelecer a relação entre ontologia e ética. Esta mudança marca a abertura para a possibilidade de superação de aporias da crítica social, e aparece como a mais importante contribuição trazida por esta perspectiva de pensamento: que a crítica social não parta do que é percebido como injusto ou disfuncional na sociedade, mas que seja pensada em relação a uma concepção ontológica.

---

<sup>48</sup> Interessante observar o sentido de propriedade física de um objeto que corresponde a uma predicação do ser – por exemplo, a água é transparente e inodora. Entretanto, aqui, a supressão dos predicados combina-se com a presença e permanência do ser.

Nancy (2016) e Blanchot (2013) entendem que tanto o primado liberal do indivíduo quanto o primado comunitário da comunidade partilham da mesma concepção imanentista, como uma “metafísica da autoprodução” (DEVISCH, 2013, p. xi). Isso significa uma concepção de identidade como totalidade imanente, marcada posteriormente pela diferença. Para superar essa concepção, Nancy (2016) propõe a singularidade do ser como uma marca ontológica, isto é, anterior à constituição do ser como sujeito. A comunidade seria, então, o que expõe o sujeito à sua existência fora de si mesmo – o levaria à “desobjetificação” pela confrontação com sua finitude.

Assim, a superação das aporias somente seria possível pelo abandono da propriedade como ferramenta de significação das relações. Esta experiência não seria possível na condição metafísica do sujeito como unidade autonomia e identidade, mas pelo abandono dessa condição. Isso pôde ser observado, em parte, durante a vivência de campo na Arca Verde, onde foi encontrado uma situação de exposição à alteridade que prescinde – em boa medida – de ferramentas de mediação e controle das relações. Também foi observado que alguns membros experienciaram o processo de integração como uma forma de automarginalização, ou seja, pelo abandono de predicados que lhes imunizavam e lhes garantiam certa segurança.

A discussão sobre comunidade, no entanto, está longe de dar-se por encerrada. Diversas são as críticas endereçadas à perspectiva adotada por Blanchot, Agamben, Esposito e Nancy. Muitas vezes, apontados como replicadores do modelo radicalmente passivo de Heidegger que, quando traduzido em comunidade, se torna inerentemente conservador, altruísta e alienante (BIRD, 2016, p. 33). Dardot e Laval (2017, p. 294) afirmam que a proposição de um “ser-em-comum” se deve a uma interpretação equivocada da ontologia proposta por Heidegger; estabelecendo o nada como o objeto fundamental de partilha, faz-se desaparecer o mundo comum, relação primeira do *Dasein*. Dardot e Laval (2017, p. 296) apontam a impossibilidade de formular uma proposição ética ou política a partir desta concepção ontológica.

Este trabalho se limitou a buscar formas de concepção da comunidade com maior congruência frente ao projeto proposto pelo movimento de ecovilas. Uma vez encontrados os indícios de uma possível analogia com a teoria de Ferdinand Tönnies, deixou-se em aberto as eventuais similitudes, divergências e contradições que possam ser encontradas pelo confronto do discurso do projeto das ecovilas com as proposições teóricas de

Marx e Engels, Max Weber e Emile Durkheim. Quanto a isso, há muito o que fazer para dar continuidade a este trabalho.

Por fim, a conclusão que parece ter sido encontrada, após a longa e conflituosa experiência de criação, é de que a concepção da comunidade em termos de propriedade acaba por reproduzir os mesmos mecanismos segundo os quais a sociedade está organizada. De forma que, qualquer ato político, apenas poderia ser considerado ético à medida que destitui a importância da propriedade como modo de significação das relações. Nos 21 dias de vivência na comunidade Arca Verde, acredito ter encontrado pessoas não mais capturadas pelo medo ou receio de não alcançar algo próprio, que estavam dispostas a aceitar não mais encontrar o reconhecimento dentro da cultura dominante, em favor da experiência das possibilidades de *ser-em-comum-no-mundo*.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **A Comunidade que vem**. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2013.
- ANGROSINO, Michael V.; MAYS de PÉREZ, Kimberly. Rethinking Observation: from method to context. In: DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. (Eds.) **Collecting and Interpreting Qualitative Materials**. London: Sage, 2003. p. 107-154.
- ARENARI, Brand. Ferdinand Tönnies e o romantismo trágico alemão: revisitando um clássico. **Perspectivas Online**, Vol. 1, n. 4, p. 35-49, 2007.
- ASSMANN, Selvino; BAZZANELLA, Sandro. A máquina/dispositivo política: a biopolítica, o estado de exceção, a vida nua. In: LONGHI, Armindo (org.). **Filosofia, política e transformação**. SP: LiberArs, 2012.
- BATES, Albert. Ecovillage Roots (and Branches): When, where, and how we re-invented this ancient village concept. **Communities Magazine**, vol. 117, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: A busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 2003.
- BELL, Daniel. Communitarianism. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2016. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/>. Acesso em: 20 de janeiro de 2018.
- BERMAN, Marshall. Rasgando os véus: o manifesto comunista. In: MARX, Karl; ENGELS, Fredrich. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Penguin Group, 2012.
- BIRD, Greg. **Containing Community: from political economy to ontology in Agamben, Esposito, and Nancy**. Albany: State University of New York Press, 2016.
- BIRD, Greg; SHORT, Jonathan. COMMUNITY, IMMUNITY, AND THE PROPER an introduction to the political theory of Roberto Esposito. **Journal of the Theoretical Humanities**. Vol. 18, 2013.
- BLANCHOT, Maurice. **A Comunidade Inconfessável**. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 2013.
- \_\_\_\_\_. **La Communauté Inavouable**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983.
- CAHNMAN, WernerJ. Tönnies e a Teoria das Mudanças Sociais, uma reconstrução. In: MIRANDA, Orlando. **Para Ler Ferdinand Tönnies**. São Paulo: Edusp, 1995. Cap. 6.
- CARMO, Paulo Sérgio. **Sociologia e sociedade pós-industrial: Uma introdução**. São Paulo: Paulus, 2007.

CARVER, Terrell; FARR, James. **The Cambridge Companion to The Communist Manifesto**. New York: Cambridge University Press, 2015.

CHRISTIAN, Diana Leaf. **Creating a Life Together**: practical tool to grow ecovillages and intentional communities. New Society Publishers. Gabriola Island, 2003.

\_\_\_\_\_. **Finding Community**: How to join an ecovillage or intentional community. New Society Publishers. Canada, 2007.

COMITÊ INVISÍVEL. **Aos nossos amigos**. São Paulo: n-1 edições, 2016.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum**: Ensaio sobre a revolução no século XXI. São Paulo: Boitempo, 2017.

DAWSON, Jonathan. **Ecovillages: New Frontiers for sustainability**. Dartington:Green Books Ltda, 2006.

DEVISCH, Ignaas. **Jean-Luc Nancy and the Question of Community**. London: Bloomsbury Publishing Pic, 2013.

DIAS, Maria Accioly; LOUREIRO, Carlos Frederico; CHEVITARESE, Leandro; SOUZA, Cecília de Mello. Os Sentidos e Relevância das Ecovilas na construção de Alternativas societárias sustentáveis. **Ambiente & Sociedade**, n. 3, 2017.

DREGGER, Leila. The Power of Community. In: JOUBERT, Kosha; DREGGER, Leila. **Ecovillage**: 1001 ways to heal the planet. Global Ecovillage Network GEN. Denmark, 2015.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. Uma Resenha de Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. In: MIRANDA, Orlando. **Para Ler Ferdinand Tönnies**. São Paulo: Edusp, 1995. Cap. 8.

EGRI, Carolyn P.; PINFIELD, Lawrence T. Organizations and the Biosphere: Ecologies and Environments. In: CLEGG, Stewart R.; HARDY, Cynthia; NORD, Walter R. **Handbook of Organization Studies**. London: SAGE Publication, 1996.

ERGAS, Christina. A Model of Sustainable Living: Collective Identity in an Urban Ecovillage. **Organization and Environment**; 23(1), pg 32–54, 2010.

ESPOSITO, Roberto. **Communitas**: The origin and destiny of community. Stanford: Stanford University Press, 2010.

FOTOPOULOS, Takis. The Limitation of Life-Style Strategies: The Ecovillage Movement is not a way towards a new democratic Society. **Democracy & Nature**, vol. 6, nº 2, 2000.

GARDEN, Mary. The eco-village movement: Divorced from reality. **The International Journal of Inclusive Democracy**, Vol. 2, No. 3. June, 2006.

GEN – Global Ecovillage Network. Disponível em: <https://ecovillage.org/projects/what-is-an-ecovillage/>. Acesso em: 02 de junho de 2018.

GILMAN, Robert. *The Ecovillage Challenge*. Context Institute, 1996. Disponível em <http://www.context.org/iclib/ic29/gilman1/>. Acesso em 20/03/2017.

HARRIS, Jose. General introduction. In: TÖNNIES, Ferdinand. **Community and Civil Society**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

JACKSON, Hildur. *What is an Ecovillage?* Gaia Trust Education Seminar. Denmark, 1998.

JACKSON, Ross. The Ecovillage Movement. **Permaculture Magazine**, vol. 40, pg. 25-30, 2004.

JOUBERT, Kosha; DREGGER, Leila. **Ecovillage: 1001 ways to heal the planet**. Global Ecovillage Network GEN. Denmark, 2015.

JULIAN, Heydi. Content Analysis. GIVEN, LM (Ed.) **The Sage encyclopedia of qualitative research methods**. Thousand Oaks, California: Sage, 2008, p. 120-122.

KANTER, R. M. Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective. Harvard University Press. Cambridge, 1972. In: WAGNER, Felix. *Ecovillage Research Review*. In: **Realizing Utopia: Ecovillage Endeavors and Academic Approaches**. Edited by Marcus Andreas and Felix Wagner, RCC Perspectives, 2012.

KASPER, Debbie. Ecological Habitus: Toward a Better Understanding of Socioecological Relations. **Organization & Environment**. Vol. 22(3) 311–326, 2009.

KIRBY, Andy. Domestic Protest: The Ecovillage Movement as a Space of Resistance. **Bad Subjects**, Issue 65, Jan. 2004.

LIMONAD, Ester. A insustentável natureza da sustentabilidade. Da ambientalização do planejamento às cidades sustentáveis. **Cad. Metrop**, v. 15, n. 29, 2013.

LITFIN, Karen T. A whole new way of life: ecovillages and the revitalization of deep community. In: **Localization: A Transition Reader Adapting to a World with Less Material, More Time**. Ed. by R. De Young R. & T. Princen, MIT Press, Cambridge, 2012.

LUKÁCS, Georg. Ferdinand Tönnies e a Fundação da Nova Escola Sociológica Alemã. In: MIRANDA, Orlando. **Para Ler Ferdinand Tönnies**. São Paulo: Edusp, 1995. Cap. 10.

MACHADO, Carlos Eduardo Jordão. Conceito de Racionalidade em Habermas: A guinada linguística na teoria crítica. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 1988.

MARE, Christopher. *A Concise History of the Global Ecovillage Movement*. Village Design Institute, **Elisabeth's House**, outono, 2000.



MARTINS, Pablo de. La comunidad según Max Weber: desde el tipo ideal de la *Vergemeinschaftung* hasta la comunidad de los combatientes. **Papeles del CEIC**, nº 1, março, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Fredrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2016.

MATTOS, Pedro Lincoln C. L. “Os resultados desta pesquisa (qualitativa) não podem ser generalizados”: pondo os pingos nos is de tal ressalva. **Cadernos EBAPE.BR**, v. 9, artigo 1, Jul., 2011.

McCALMAN, Iain. **An Oxford Companion to the Romantic Age: British Culture 1776–1832**. New York: Oxford University Press, 2001.

MISOCZKY, Maria Ceci; BÖHM, Steffen. Do desenvolvimento sustentável à economia verde: a constante e acelerada investida do capital sobre a natureza. **Cadernos EBAPE.BR**, v. 10, artigo 5, set. 2012.

MIRANDA, Orlando. Organização da Coletânea. In: \_\_\_\_\_. **Para Ler Ferdinand Tönnies**. São Paulo: Edusp, 1995a.

\_\_\_\_\_. Comunidade e Sociedade: Textos selecionados. In: \_\_\_\_\_. **Para Ler Ferdinand Tönnies**. São Paulo: Edusp, 1995b. Parte III.

NANCY, Jean-Luc. **A Comunidade Inoperada**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.

NATHAN, Lisa. Sustainable Information Practice: An Ethnographic Investigation. **Journal of the American Society for Information Science and Technology**, 63(11):2254–2268, 2012.

NOGUEIRA, Conceição. A análise do discurso. In: ALMEIDA, L.; FERNANDES, E. **Métodos e Técnicas de Avaliação: novos contributos para a prática e investigação**. Braga: Centro de Estudos em Educação e Psicologia, 2001.

NORUM, Karen E. Artifact Analysis. In: GIVEN, LM (Ed.) **The Sage encyclopedia of qualitative research methods**. Thousand Oaks, California: Sage, 2008, p. 23-25.

SAFATLE, Vladimir. Em direção a um novo modelo de crítica: as possibilidades de recuperação contemporânea do conceito de patologia social. In: **Patologias do Social: Arqueologias do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. Introdução.

SAFATLE, Vladimir. **Quando as Ruas Queimam: Manifesto pela Emergência**. São Paulo: n-1 edições, 2017.

SANTOS JÚNIOR, Severiano José. Território, Utopia e a Construção de Espaços Emancipados na Contemporaneidade. O caso da ecovilas. **XVII Encontro Nacional de Geógrafos**. Belo Horizonte, 2012.

SANTOS JÚNIOR, Severiano José. Ecovilas e Comunidades Intencionais: Ética e Sustentabilidade no Viver Contemporâneo. **III Encontro da ANPPAS**, Brasília, 2006.

SCHMITZ, Kenneth L. Comunidade, a unidade ilusória. In: MIRANDA, Orlando. **Para Ler Ferdinand Tönnies**. São Paulo: Edusp, 1995. Cap. 13.

SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. Prefácio. In: NANCY, Jean-Luc. **A Comunidade Inoperada**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2016.

SIQUEIRA, Gabriel de Mello Vianna. Tensão entre as racionalidades substantiva e instrumental: estudo de caso em uma ecovila no sul da Bahia. **Cad. EBAPE.BR**, v. 15, 2017.

THOMAS, Gary. A typology for the case study in social science following a review of definition, discourse and structure. **Qualitative Inquiry**, v.17, n.6, p. 511-521, 2011.

TÖNNIES, Ferdinand. **Community and Civil Society**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

TÖTTÖ, Pertti. Ferdinand Tönnies: Um racionalista romântico. Sociologia, Tampere, 1988. In: MIRANDA, Orlando. **Para Ler Ferdinand Tönnies**. São Paulo: Edusp, 1995. Cap. 2.

TREINER, Ted. Where are we, Where do we want to be, How do we get there? **Democracy & Nature**, vol. 6, n° 2, 2000.

TURNER, Elizabeth. **Sparc's Willow Reserve Project**: Precedent study for sustainable housing and community development. A Report for University of Minnesota, 2009.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

\_\_\_\_\_. **Economia e sociedade**. Brasília: UnB, 2015a, vol. 1.

\_\_\_\_\_. **Economia e sociedade**. Brasília: UnB, 2015b, vol. 2.

\_\_\_\_\_. **Ensaio de Sociologia**. Livros Técnicos e Científicos. Rio de Janeiro: Editora SA, 1982.

\_\_\_\_\_. **Ética Econômica das Religiões Mundiais**: Ensaio comparado da sociologia da religião. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

WHITE, Simon J. **Romanticism and the Rural Community**. England: Palgrave Macmillan, 2013.

WILLIG, Carla. **Applied Discourse Analysis**: Social and psychological interventions. Buckingham: Open University Press, 1999.