Comunidade em nova chave: a virada ontológica

Comunidad en nueva clave: un giro ontológico

Community in new key: the ontological turn

Fabio Bittencourt Meira*

fabio.meira@gmail.com

Matheus Oliveira Machado**

matheusomachado@gmail.com

Resumo: Atualmente, ocorre uma modulação da concepção de comunidade, em que a inspiração orgânica, identitária e espontânea cede espaço à ideia de organização com potencial transgressor. Nesse sentido, a oposição sociológica canônica – Gemeinschaft e Gesellschaft – deve ser posta em questão. Este ensaio problematiza esta transformação, em que a sociologia da comunidade perde seu potencial explicativo. Apresenta as concepções que emergem na Filosofia Política do final do século XX e constituem uma nova ontologia da comunidade. Esta abordagem parece mais adequada às aspirações utópicas devido ao descarte do caráter identitário e cultural, tão caro à sociologia: em seu lugar aparece a indagação direta sobre as condições do ser-em-comum. Em companhia da nova concepção evidenciam-se o caráter transformador associado à organização comunal e as aporias implicadas na proposição da propriedade compartilhada que fundamenta a sociologia da comunidade. Além de descaracterizar a propriedade comum como fator transformador da vida social, a contribuição do presente ensaio está em oferecer uma nova ontologia do comum que expõe os limites dos cânones da sociologia da comunidade.

Palavras-chave: comunidade, ontologia, ser-em-comum

Resumen: Actualmente, existe una modulación del concepto de comunidad, en el que la inspiración orgánica, identitaria y espontánea da paso a la idea de organización con un potencial transgresor. En este sentido, debe cuestionarse la oposición sociológica canónica: Gemeinschaft y Gesellschaft. Este ensayo problematiza esta transformación, en la cual la sociología de la comunidad pierde su potencial explicativo. Presenta los conceptos que surgieron en la filosofía política a fines del siglo XX y constituyen una nueva ontología comunitaria. Este enfoque parece más adecuado para las aspiraciones utópicas, debido al descarte de la identidad y el carácter cultural, tan apreciado por la sociología: en su lugar hay una investigación directa sobre las condiciones de ser-en-común. En compañía de la nueva concepción, el carácter transformador asociado con la organización comunal y las aporías implicadas en la proposición de propiedad compartida que subyace en la sociología de la comunidad son evidentes. Además de des-caracterizar la propiedad común como un factor transformador en la

* Professor do Programa de Pós-Graduação em Administração da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil, Porto Alegre.

** Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Administração da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil, Porto Alegre.

vida social, la contribución de este ensayo es ofrecer una nueva ontología de lo común que expone los límites de los cánones de la sociología comunitaria.

Palabras clave: comunidad, ontología, ser-en-comun

Abstract: Nowadays, the sociological conception of community, centered on ideas such as organism, identity and spontaneity, gives way to the idea of an organization with a transgressive potential. In this sense, the canonical sociological opposition – *Gemeinschaft* and *Gesellschaft* – must be called into question. This essay focus on this change, as the sociology of the community loses its explanatory potential. It presents the conceptions that have been emerging from Political Philosophy, in the end of the XX century, to constitute a new ontology of the community. The new approach seems more adequate to the current utopian aspirations, due to the discard of the identity and cultural character, so dear to sociology: in its place appears the direct question about the conditions of being-in-common. Along with the new conception, the transformative character associated with communal organization and the aporias involved in the shared property proposition that underlies community sociology become evident. In addition to the critique of the common property as a transforming factor in social life, the contribution of this essay is to offer a new ontology of the common that exposes the limits of the canons of the sociology of community.

Keywords: community, ontology, being-in-common

Introdução

A comunidade pode ser a palavra calorosamente persuasiva para descrever um conjunto existente de relações ou um conjunto alternativo. O mais importante, talvez, seja que, diferentemente de todos os outros termos da organização social (estado, nação, sociedade, etc.), parece nunca ter sido usado de maneira desfavorável...

(“*Community*”, In: *Keywords*, Raymond Williams, 1976)

Raymond Williams voltava do *front* quando escreveu essas linhas. Incomodado com o fato de a linguagem já não parecer a mesma de poucos anos atrás, organizou um léxico como apêndice de sua obra *Culture and Society*. Publicado anos depois, o léxico inclui o verbete *community*, que remonta ao século XIV, para designar o estrato social dos comuns. Desde então, o termo orbitaria a ideia de grupos humanos que detêm algo em comum. Somente no século XIX, emerge o sentido de imediatidade ou localidade, no contexto das sociedades industriais. O contraste é cada vez mais manifesto. De um lado, relações diretas e totais das comunidades; de outro, “relações formais, abstratas e instrumentais da sociedade em seu sentido moderno”, o que ocorre de maneira decisiva na sociologia de Ferdinand Tönnies (Williams, 1976: 76).

Valendo-se de tipos formais, Tönnies (2001) contrapõe duas formações sociais. A *Gemeinschaft* é a comunidade, unidade absoluta e massa compacta, não compatível com a ideia de coleção de indivíduos. Um “agregado de mentes tão fortemente coeso que ninguém é capaz de se mover independentemente dos outros”, definiu Emile Durkheim ([1889] 1995: 113), ao resenhar a obra do sociólogo alemão. A comunidade vive um acordo espontâneo, em que todos permanecem abertos uns aos outros, interligados pelo consenso (*Verständnis*), numa harmonia que produz a experiência comum de sentir e pensar em uníssono. A *Gemeinschaft* é forma “orgânica”, produto natural das relações consanguíneas que “derivam basicamente do parentesco, vizinhança e amizade, baseiam-se em relações de sangue, sentimento e solidariedade” (Bellebaum, 1995: 78). O grupo compartilha costumes, história e propriedade comunal de bens primários. Há uma ideia de estado natural e unidade das vontades humanas, que pode assumir formas distintas, dependendo do grau de predeterminação das relações entre os indivíduos (Harris, 2001).

A outra formação é a *Gesellschaft* ou sociedade, que na célebre formulação de Tönnies (2001: 52) define “um círculo de homens que vivem e moram juntos em paz, uns ao lado dos outros, mas em vez de estarem essencialmente ligados estão, ao contrário, essencialmente separados”. Aqui, o todo é formado pela união das partes, separadas e independentes. É um composto mecânico que conecta indivíduos por meio de leis e contratos formulados deliberadamente para tal finalidade. A *Gesellschaft* é impessoal, indivíduos independentes interagem através de interesses próprios, eles possuem um senso “espacial” e não “histórico” temporal de consciência mútua, e compartilham as restrições externas de leis formalmente promulgadas (Harris, 2001: xviii). Seu caráter artificial se apresenta pela ruptura com o mundo natural (Arenari, 2003). Formas de sociedade podem ser, por exemplo, “sociedades anônimas, metrópoles, nações, sobretudo a sociedade da economia burguesa (capitalista) e a sociedade industrial nela contida” (Bellebaum, 1995: 78).

Esta segunda concepção vem a ser uma idealização construída em oposição à primeira, é o extremo oposto da comunidade, que reflete o comércio, a indústria de larga escala, as grandes cidades, enfim, a sociedade capitalista (Durkheim, 1995). Mas, Tönnies (2001) apresenta a modernidade como a tragédia ou crepúsculo da raça humana, lamenta o fato de o novo modo de produção mecanicista e racionalista tomar o lugar de uma produção mental genuína baseada na imaginação e na memória.

A sociologia da comunidade traz esta marca de origem, pois a explicação dicotômica parece não ter perdido a atualidade. Ecoa hoje na crítica comunitarista ao liberalismo (Walzer, 1990; Taylor, 2003), que considera o individualismo de corte liberal uma grande farsa. “Não existe indivíduo constituído apenas por sua vontade, liberado de toda conexão, sem valores comuns, vínculos, costumes, tradições...” (Walzer, 1990: 8).

Bauman (2003) enfatiza alguns desses traços, contrapondo-os à modernidade líquida, em que insegurança e indeterminação dominam a cena – “interrupção, incoerência, surpresa são as condições comuns de nossa vida”, (Bauman, 2001: 8). Em sentido contrário, a comunidade designa um lugar imaginado de unidade e mesmidade, uma cultura homogênea, cuja força de coordenação é mediada pela identificação e pelo reconhecimento entre participantes. A comunidade possui qualidades utópicas, representa “o tipo de mundo que não está ao nosso alcance — mas no qual gostaríamos de viver e esperamos vir a possuir” (Bauman, 2003: 9). “Sentimos falta da comunidade porque sentimos falta de segurança” (Bauman, 2003: 129), em ambas buscamos um refúgio, uma imunização diante das ameaças.

Numa outra chave, Bauman (2003) afirma que a existência comunitária real dar-se-á por “distinção”, quando grupos sociais se isolam uns dos outros, delimitando-se por fronteiras – entre “nós” e “eles” – que eliminam a ambiguidade e a ambivalência comportamental (Bauman, 2003: 17). Mas, o isolamento é assolado pelo medo do exterior e da discórdia interna. A comunidade expressa uma tensão, pois a escolha de “promover a segurança sempre requer o sacrifício da liberdade” (Bauman, 2003: 24). Daí a comunidade realmente existente ser também signo de dominação, pois cada vez menos as fronteiras se definem de dentro para fora. Frequentemente, trata-se de uma repartição que traz a marca da “sociedade maior”: a “minoridade étnica” é um produto cujos limites foram impostos de fora (Bauman, 2003: 83). Ainda assim, a fronteira ganha substância identitária justamente porque esses grupos se percebem ameaçados em sua existência, e um forte sentido de comunidade emerge dando-lhes “uma sensação de resistência e poder” (Weeks *apud* Bauman, 2003: 91).

Como signo de resistência, a comunidade é evocada nas diversas propostas de “outro mundo possível”, também chamadas “alternativas” (Houtart, 2007; Amin e Houtart, 2003). Dentre estas, a economia social e solidária reivindica a restituição da qualidade dos vínculos sociais fraternos ao combinar eficiência e cooperação produtiva, operando dispositivos de equidade e autogestão refratários à funcionalidade mercantil individualista (Gaiger, 2006). Aqui o sentido é de luta contra o inimigo comum, pois a fronteira é demarcada pela exclusão econômica originada da “sociedade

maior”. Mas, o compromisso com a emancipação tende a transbordar as unidades produtivas, levando ao engajamento com o entorno em “lutas coletivas mais amplas” (Gaiger, 2009: 86). A expressão talvez mais explícita do papel da comunidade nesta outra economia está no que Luiz Razeto (s/d) chamou “Fator C”, referindo-se à solidariedade, diz ele que “com a letra C começam muitas palavras... companheirismo, comunidade, cooperação, colaboração, comunhão, coordenação etc.” (Razeto, s/d). Inclui-se aqui a “economia do cuidado” que resgata o valor do trabalho das mulheres, da dimensão familiar doméstica e sustenta os vínculos comunitários de vizinhança (Dominguez, 2019).

Anibal Quijano (2012: 54) refere-se às “Índias Acidentais” latino-americanas, para revelar o potencial emancipatório das culturas andinas. As primeiras submetidas à violência colonial são matrizes de resistência à colonialidade do poder. Não é por acidente histórico que a proposta do “*Bien Vivir*” tenha emergido como uma verdadeira inversão do poder colonial. Isto se deixa ver, dentre outros, pela tendência de associação comunitária na produção e gestão direta da autoridade coletiva, “como o mecanismo mais eficaz para a distribuição e redistribuição dos direitos de distribuição e redistribuição de direitos, obrigações, responsabilidades, recursos, produtos, entre os grupos e seus indivíduos, em todas as esferas da existência social ...”. (Quijano, 2012: 54).

As alternativas expressam muitas das aporias da comunidade realmente existente, ao buscarem construir-se como utopias vivas, representam a busca real de alternativas por meio da luta cotidiana de “grupos subalternos”, muitas vezes invisíveis (Escobar, 2011). De um lado, o “*Buen Vivir*” realiza o impossível da comunidade porque a reconfigura na cosmovisão andina (Escobar, 2011; Quispe, 2019). De outro, mantém a tensão constitutiva da comunidade imaginando a mesmidade na constituição da “política comunitária”, na figura do “mandar obedecendo”.

O representante político não é voluntário como na política liberal, exerce uma obrigação e um dever, pois, ao contrário da democracia representativa, no poder comunal a lógica não é a do lucro, mas a do serviço [...]. Portanto, os fundamentos do poder comunal baseiam-se na obrigação e na rotação [...] será chamado de posse e não de propriedade do poder, já que ... o poder não se concentra em grupo ou pessoa, como acontece na democracia liberal. O poder das autoridades nas comunidades é atribuído e não adquirido. Deve realizar-se quer se tenha ou não capacidade, isto é uma exigência para continuar sendo integrante... a soberania social não é delegada, mas diretamente exercida... o representante não é designado para mandar, senão simplesmente para organizar o curso da decisão comum e coordenar as ações decorrentes em busca de objetivos coletivos. Nesta perspectiva, o que ‘manda ... manda porque obedece’, entende-se que sua agência se sustenta na decisão comum e só assim adquire sua legitimidade representativa. (Quispe, 2019: 17)

Mas, seria uma ousadia imaginar que entendemos esta cosmovisão e sua expressão alternativa sociocultural, econômica e política *tout court*. Frequentemente, esta compreensão lembra o modo com que Bauman (2003) descreveu a hesitação da liberdade, ou Tönnies (2001) projetou a comunidade, ambos em contraste com a sociedade moderna. Utilizaremos a palavra comparação – lembrando o fator C de Luiz Razeto – para enfatizar que as análises sociais do “*Buen Vivir*” organizam-se por diferenciação. Quijano (2012) mantém a tensão com colonialidade do poder, Quispe (2019) a contrapõe ao crescimento econômico, Pardo *et. al.* (2019) ao modo de vida capitalista e à mercantilização, Escobar (2011) ao pensamento hegemônico ocidental. Estes são apenas exemplos de uma convergência que expressa uma idealização da mesmidade e homogeneidade comunitárias, ainda que por contraste. Mas, as aporias da comunidade não se abalam com o “*Buen Vivir*”, como bem sugere Quijano (2012: 53), o ponto de partida para “a autoprodução e reprodução democráticas da existência social” é a “des/colonialidade do poder”. Estamos diante de um projeto amplo e englobante que insiste na constituição de uma resistência com potencial de se universalizar, ainda que sob a forma de múltiplas alternativas coabitando o planeta.

Ainda que tenhamos visitado uma aproximação crítica à ordem instituída, permanece válida a afirmação da epígrafe de que comunidade é um termo que parece nunca ter sido usado de maneira desfavorável (Williams, 1976: 7). Nesta mesma obra, Williams (1976) observa que a complexidade da comunidade está na dificuldade de integrar as duas tendências que expressam a história do conceito: de um lado, o sentido de uma preocupação comum direta; de outro lado, a materialização das variadas formas de organização comum, que podem ou não expressar adequadamente este sentido.

Eis que chegamos ao nosso problema. Se em décadas recentes, a ideia de comunidade ganha vigor, o termo perdeu sua aura ao longo do Século XX, quando investidas totalitárias fizeram milhões de vítimas, mostrando que a experiência comunitária pode ser uma ameaça à promessa de liberdade. De fato, o declínio dos regimes comunistas consagrou a hegemonia de um liberalismo renovado (Hobsbawn, 1995; Jacoby, 2001). Ainda assim, afirmam Dardot e Laval (2017: 16), o “comum” é a fórmula dos “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”.

Ora, os pensadores da comunidade têm, portanto, de encarar pelo menos dois desafios: (1) conceber formas de oposição e alternativas à crescente e devastadora apropriação capitalista e aos conflitos que a acompanham; (2) sua crítica não deve se vincular a um universalismo cujos desdobramentos envolvam novas formas de dominação e servidão. Portanto, se a comunidade tem hoje a forma da luta e da resistência, que estratégias políticas dela poderiam ser derivadas sem que seus desdobramentos impliquem em contradições e problemas éticos similares aos que se propõe a superar?

A resposta a esta questão está a seguir, apresentada em duas sessões, além das considerações finais. A primeira problematiza os pressupostos da sociologia da comunidade, discute as implicações resultantes da adição de aspirações transformadoras que desemboca numa abertura política para a noção de comunidade. A segunda sessão apresenta o debate produzido, no final do século XX, pela filosofia política da comunidade, de maneira a situar o leitor no que chamamos de virada ontológica do conceito.

1. A comunidade em nova chave

Se tomarmos o comum por uma classe ou categoria capaz de abarcar certo número de pessoas engajadas em determinados processos de identificação e reconhecimento de propriedades ou predicativos, torna-se pertinente indagar: O que pode ser comum? Como definir o que é comum? Onde está o que é comum? Como tratar do comum sem, com isso, descaracterizar seu ser-comum?

Para Roberto Esposito (2010: 62), a questão da comunidade assume o caráter de tema radical para o pensamento, não apenas um dos vários conteúdos possíveis da filosofia ou de seus problemas, mas a própria forma do pensamento, pois este não tem verdade nem sentido além do horizonte comunal em que é situado: “somos neste mundo antes mesmo de sermos nós mesmos”. Os desdobramentos de tal afirmação, inevitavelmente, confrontar-se-iam com questões sobre a relação entre a comunidade e a existência de indivíduos. Afinal, a comunidade resulta da interrelação entre indivíduos anteriormente isolados, ou é o que originalmente os constitui? A comunidade é o produto subsequente da subjetividade ou sua desconstrução? (Esposito, 2010: 131).

Quando traduzida em léxico sociopolítico, como forma ou interações que se inscrevem em uma ordem, a comunidade ganha contornos substantivos. A filosofia política e a sociologia clássica tendem a colocar a comunidade em uma linguagem conceitual: do indivíduo e da totalidade, da identidade e do particular, da origem e do fim, ou do sujeito com suas irrenunciáveis conotações metafísicas de unidade, identidade, interioridade e autonomia. Articulada dessa maneira, a comunidade se pronuncia principalmente 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 no tempo, um agregado de indivíduos radicalmente fechados” (Schmitz, 1983: 180). A coletividade interna situa a comunidade em espaços “intersubjetivos”, um conjunto encadeado de indivíduos mantidos juntos através de laços interiores, num ideal de intimidade, segurança, transparência. Aqui desaparecem distância, descontinuidade ou diferença na relação ao outro, porque também ele é parte integrante: o outro aparece como um alter ego em tudo similar ao *eu* (Esposito, 2010: 53). A coletividade interna explica os laços de amizade e fraternidade desenvolvidos na *Gemeinschaft* de 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), uma organização em torno de uma entidade coletiva, como na sociedade concebida por 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, em vínculos informais de intimidade – 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.

Essa arquitetura conceptual guarda na comunidade a ideia de equivalência, tão típica do romantismo. Tönnies (2001), ao conceituar 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: 178). Os românticos voltavam-se à ideia de comunidade na procura de alternativas à tragédia com a qual identificam a modernidade. Nos dias de hoje, a comunidade sucede a sociedade num momento marcado por crises e disseminação de conflitos multiculturais. A comunidade deixa de ser fenômeno residual da modernidade, para tornar-se uma resposta à insuficiência do modelo individualista-universalista da modernidade (Esposito, 2010: 136).

Eis que a concepção expressivista, centrada no vínculo de pertencimento e autocriação a partir da experiência da intimidade plena, acabou convertida em (1) uma positividade; (2) uma construção teórica; e (3) um campo de intervenção das ciências sociais contemporâneas. Concebida como um lugar natural de solidariedade espontânea, de sentimento de pertença e de total privacidade, a comunidade torna-se objeto de planejamento, instrumentação, coordenação, gestão e desenvolvimento cultural, com o objetivo de criar e valorizar ligações comunitárias concebidas como um recurso valioso. Esta forma positivada alcança certo êxito ao prover políticas públicas específicas para grupos em situação de vulnerabilidade, na medida em que, por meio da intervenção comunitária, se abre a possibilidade de dar visibilidade a populações marginalizadas e criar projetos que reconheçam as peculiaridades envolvidas em cada situação. O léxico da comunidade não apenas permite articular as bases normativas e horizontes de convicções compartilhadas que nos fornecem uma orientação moral, mas também, no campo da política democrática, torna possível resgatar formas de participação comunitária que melhorem o vínculo da comunidade e da atividade comprometida com a situação local (Farré, 2010).

No entanto, em tempos de flerte com partidos totalitários mundo afora, vale lembrar com Jean-Luc Nancy (2016: 11) “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”. O crescimento populacional e o desenvolvimento de novas

tecnologias aceleraram não apenas o fluxo de informação como também a mobilidade do capital e o deslocamento das pessoas. Da exposição à multiplicidade de perspectivas culturais aparece a necessidade de ressignificação da esfera pública. O declínio da cultura pública coincide com a perda de distância e com o desdobramento de toda uma fantasia de intimidade, o que não só leva a consagrar a proximidade pessoal como um bem em si, mas também leva a lamentar nostálgicamente uma comunidade mítica perdida. O avanço da despersonalização também gera uma visão psicomórfica do mundo social, transformando problemas políticos em questões psicológicas relacionadas ao autodesenvolvimento pessoal e à comunicação emocional. No entanto, visando a construção de uma ordem que atenda demandas sociais as mais diversas, a experiência íntima de compartilhamento torna-se um princípio social tão ilusório quanto excludente (Farré, 2010). Além de que, lembra Judith Butler (2015: 15), a apreensão da precariedade pode conduzir a uma potencialização da violência, à medida que a exposição da vulnerabilidade de certos grupos pode incitar o desejo de destruí-los.

À medida que o discurso da comunidade assume a forma de demanda por proteção do Estado na forma de políticas públicas, deixamos de reconhecer a violência praticada pelo próprio Estado. A violência estatal tende a ser praticada em nome da defesa do bem-estar de grupos que este reconhece como tendo legitimidade para reclamá-la.

Trata-se, contudo, de saber como essas normas operam para tornar certos sujeitos pessoas “reconhecíveis” e tornar outros decididamente mais difíceis de reconhecer. O problema não é apenas saber como incluir mais pessoas nas normas existentes, mas sim considerar como as normas existentes atribuem reconhecimento de forma diferenciada. Que novas normas são possíveis e como são forjadas? O que poderia ser feito para produzir um conjunto de condições mais igualitário da condição de ser reconhecido? Em outras palavras, o que poderia ser feito para mudar os próprios termos da condição de ser reconhecido a fim de produzir resultados mais radicalmente democráticos? (Butler, 2015: 20)

Aqui ganha relevo o debate acerca das novas possibilidades de compreender a comunidade, inaugurado com o artigo de Jean-Luc Nancy (1990 [1986]), *La communauté désœuvrée*. A questão da comunidade leva agora à filosofia de Martin Heidegger e de Georges Bataille, pois repensar a comunidade sem cair nas mesmas contradições e aporias já evidenciadas pelas proposições clássicas exige pôr em questão o *ser humano*. Nancy (2016: 11) explica que a publicação não tinha como objetivo refletir sobre a política, mas sobre o que precede a política, isto é, “*as condições do ser-em-comum*”. Maurice Blanchot respondeu a Nancy com a obra *A Comunidade Inconfessável* (2013 [1983]) em que oferece uma leitura diferente da filosofia de Bataille. Recentemente, Nancy reformulou suas ideias numa resposta em forma de livro com o título *A Comunidade Inoperada* [*La communauté désavouée*] (2016). Este debate repercutiu intensa e extensamente em obras de Giorgio Agamben (2013), Roberto Esposito (2010) e Greg Bird (2016).

Todos esses autores partilham a ideia de que as concepções anteriores de comunidade apontam para uma impossibilidade ou um *mito da comunidade*. Identificam o *comum* a uma modalidade de propriedade (material, cultural, subjetiva ou intersubjetiva), algo a ser apropriado ou tomado como próprio por aqueles que seriam designados membros da comunidade. No entanto, estas articulações políticas do *comum*, no limite levariam à supressão de toda possibilidade de *ser-em-comum*. Questionar o ‘próprio’ abrange uma ampla gama de dimensões, desde a economia política até a biopolítica das vidas próprias e impróprias (Bird, 2016: 37).

A questão da comunidade ganha uma nova perspectiva à medida que os autores propõem alternativas à antinomia materialista propriedade e comunidade. Dentre os pensadores que explicitamente se engajam com a perspectiva foucaultiana, como Agamben e Esposito, embora mantenham a antinomia da comunidade em relação à propriedade, o conceito de propriedade parece

assumir as características de um dispositivo, ou seja, apresentariam uma antinomia entre comunidade e dispositivo de propriedade. Este controverso conceito foucaultiano¹ forneceria um importante recurso para a articulação das proposições linguísticas e materiais.

A fim de compreender o que traz essa nova onda de intérpretes da comunidade, seguimos o debate proposto nas obras já mencionadas. Estes são textos introdutórios – pois todos os quatro autores continuaram suas reflexões em textos posteriores – que constituem o núcleo da problemática deste ensaio: a virada ontológica da comunidade.

2. A comunidade política: refletir sobre as condições do *ser-em-comum*

Dois principais influências podem ser identificadas nas propostas de pensar novas exigências 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, isto é, daqueles unidos por uma falta, uma impossibilidade ou uma *impropriedade*.

O esforço está em extrair as condições do *ser-em-comum* do discurso político, das identidades nacionais, bem como de uma suposta comunidade de igualdade normativa. Embora 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 o coloca em relação. No entanto, esse nada não possui um caráter niilista, mesmo porque, da perspectiva de Bataille, o niilismo é apresentado como uma falta da falta, cuja impossibilidade de produção de sentido se deve ao enclausuramento dos sujeitos em um si próprios, em sua interioridade particular, incomunicável, privados da exposição à alteridade.

Em vez de exaltar uma *essência comunitária*, dedicam-se a pensar a *exigência da comunidade*, articulando uma concepção sem o caráter de uma ética prescritiva, ou que possa ser assumida como um projeto de ordem, forma ou molde de organização social. Orientam seu esforço principalmente 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 poderá ser pensada enquanto experiência daqueles que não tem propriedade alguma em comum – nenhuma substância, nenhum modelo, nenhum projeto ou obra a realizar.

Abordando a questão da comunidade a partir de uma perspectiva da filosofia da linguagem, Agamben (2013) e Nancy (2016) se valem do conceito de *inoperância* ao caracterizar a comunidade para descrever justamente esse não alcançar uma forma apropriada ou apropriável. Por esse mecanismo os autores também rompem com a noção de uma essência humana que pode ser conhecida, de um destino comum enunciável em um projeto político, da essência que está pronta para ser posta em funcionamento, realizando o sentido unívoco e universal da existência. A inoperância compareceria no limiar – em que o ser se apresentaria *tal-qual-é* –, nas relações, sem estar subjugado ao pertencimento das categorias que o produziram como coisa. Por esse mecanismo o ser da comunidade estaria fora do alcance de qualquer forma de governabilidade.

Nesse mesmo diapasão, Esposito (2010) explica a Filosofia Política, na chave hobbesiana, como um processo de imunização mediado pelo sacrifício das relações, já que as relações ganham a forma da ameaça para o sujeito, mantendo-o em permanente estado de medo e vigília. Quando a relação entre os homens é por si só destrutiva, a única via possível é a destruição da própria relação. A oposição entre *immunitas* e *communitas* organiza todo o projeto moderno. A passagem do nível comunitário de

¹ Vide: Deleuza (1990); Agamben (2014).

gratidão para o da lei é o que opera a subtração de todo *mínus*², dando início à lógica de sacrifício do *cum*³ (convivência) em favor da criação de um lugar de destino para o medo (Esposito, 2010: 28-29).

As considerações de Maurice 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: 18). Para isso, o autor propõe uma comunidade negativa, ou uma comunidade daqueles que nada tem em comum.

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 (Blanchot, 2013: 11).

A comunidade proposta por Blanchot é marcada por dois traços principais: 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: 34).

A finitude, ou melhor, seu correlato humano, a morte, é resgatada como significante central para elaboração de reflexões éticas. Ao identificar no sujeito, em sua metafísica cartesiana, o entrave que precisa ser superado para que apareça o ser comum, o autor propõe uma comunidade que se revela pela morte do outro. O que colocaria o sujeito mais radicalmente em questão, expondo-o à sua insuficiência, seria a morte do *outro* ou a presença para o outro enquanto este se ausenta. Para Blanchot (2013: 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: 22).

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 dessa 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: xi) – uma concepção de identidade como totalidade imanente, marcada *posteriormente* pela diferença. Esse modelo é criticado por ser produtivista em um

² Outro possível significado associado a palavra *comum*. *Munus* designa uma falta originária ou compromisso inarredável. O presente que se dá porque se deve dar e porque não se pode não dar (Esposito, 2010: 5).

³ O radical em línguas latinas para comum (*commun*, *comun*, *kommuri*). É o que pertence a mais de um, a muitos ou a todos e, portanto, é o que é “público” em oposição ao “privado” ou “coletivo” em contraste com o “individual” (Esposito, 2010: 4).

duplo sentido. Primeiramente, 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, uma marca inscrita por uma força externa que significa e existência do ser. É precisamente esse mito produtivo que Nancy busca interromper.

Para desvincular-se desta concepção, Nancy (2016) propõe a singularidade como marca ontológica, anterior à constituição do ser como sujeito, que já operaria um modo 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: 61). O ser-finito, ou 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, Nancy busca no “desencadeamento das paixões” uma experiência de liberdade não relacionada com uma pressuposição de autossuficiência, ao contrário, que expõe a relação como traço constituinte. Contudo, para Nancy (2016: 71), diferentemente de Blanchot (2013), os amantes não são o negativo da sociedade: “os amantes comportam uma verdade da relação, essa não é 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: 74), uma vez que necessariamente pressupõe obras – mesmo que o que se partilhe seja a inoperância dessas obras.

Pensar o “político”, sob esse prisma, exigiria não assumi-lo 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: 75).

Para Agamben (2013), o cerne da questão é a possibilidade de articulação de uma comunidade inessencial. Para tanto o autor 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 discute 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. Propõe o *ser-que-vem* como *ser-qualquer*; cuja singularidade somente se deixaria perceber, por si mesma, enquanto explicitada sua origem de ser-na-linguagem. Essa forma de manifestação estaria presente no uso do *exemplo*, que seria 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 colocá-los mais radicalmente em questão. Ele é o Mais Comum, que elimina toda comunidade real” (Agamben, 2013: 18).

Ele elimina toda a comunidade “real” porque o lugar do exemplo seria 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: 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.

“Qualquer é a figura de uma singularidade pura” (Agamben, 2013: 63, grifo nosso), não tem identidade, mas não é indeterminada: ‘qualquer’ é uma figura aberta que mantém relação com a totalidade de suas possibilidades. 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: 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: 63). A política da singularidade qualquer seria melhor descrita não por uma comunidade mediada por condições de pertencimento – ou tampouco pela simples ausência de condições (comunidade negativa, como proposto por Blanchot) –, mas pela pacífica manifestação do ser comum.

Enquanto a obra de Nancy (2016) se concentra no *cum*, Esposito (2010) desenvolve a o *munus*, para mostrar 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 (2012: 249): 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 “adição”, mas por “subtração”, como aquele que é “afetado”, e não o que é “isento”.

O *outro* não poderia ser aproximado, nem poderia 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: 94).

No entanto, para Esposito, essa abertura no ser – que em Heidegger levaria à dissolução do sujeito – é apresentada pela perspectiva batailliana apenas como uma ferida que, por um lado, leva o sujeito ao limite do ser, destituindo-o de sua subjetividade; e por outro lado, garante a persistência do sujeito de alguma forma, mesmo que seja como o sujeito da falta. Se em Heidegger o *cum* é a forma original que define nossa condição desde o início (*Dasein* como *mit-sein*), para Bataille o *cum* constitui o limite para além do qual não se pode ter uma experiência sem se perder (Esposito, 2010: 121). Tal experiência tem por exigência a abertura do *outro*, como que por contágio. Não seria apenas uma abnegação do *eu* em favor do *outro*, mas também de seres expostos ao seu limite. No contexto da modernidade ocidental, o sujeito como *modus operandi* precisa ser abandonado, pois sua antropologia impede a exposição à alteridade. A comunidade, como fenômeno existencial, situar-se-ia num interstício social, em que a *experiência* do *ser-em-comum* e a *propriedade* mantêm-se no limite de uma síntese impossível.

Segundo Esposito (2010: 149), quando todos os sentidos já dados faltam, o significado do mundo, tal como é, torna-se visível; essa desativação ou devastação do sentido global abriria um espaço de simultaneidade para o surgimento de significados singulares que coincidem com a ausência de sentido, ao mesmo tempo em que se transformam. “Comunidade refere-se... a nada mais que o mundo [...]. Este nada em comum nos une na condição de exposição à mais inflexível ausência de significado e simultaneamente a essa abertura a um significado que permanece ainda impensado” (Esposito, 2010: 149).

Considerações finais

As idealizações da comunidade provêm da ideia de propriedade e posse, em que o *comum* seria igualmente possuído por todos – etnia, língua, localização geográfica, religião, bens de produção etc. A posse igualitária desdobrar-se-ia em disposições subjetivas como empatia, solidariedade e

confiança. A sociologia da comunidade deriva seus conceitos de uma “figura do próprio”, atribuída à reivindicação de cada possuidor sobre sua comunalidade. Trata-se de uma subjetivação aprisionada que busca fundamento para os limites do dentro e fora, do igual e diferente etc.

Nessa concepção, certas aporias aparecem, pois se o comum é propriedade, isto não o descaracterizaria? A comunidade não descaracterizaria toda singularidade? Se comum pode ser dividido entre possuidores, qual seria sua instância de compartilhamento? A apropriação da própria relação já não a tornaria não-relacional?

Os filósofos do *ser-em-comum* nomeiam mito sociológico da comunidade a esta comunidade pensada como o que pode ser tomado como próprio. Afinal, “comum”, etimologicamente, designa exatamente o não próprio, que não é propriedade. No limite, as articulações políticas do ‘comum’ como posse levariam à supressão do *ser-em-comum*.

Mas, desvincular a comunidade de sua articulação com a forma da propriedade exige abandonar sua positividade. A comunidade caracterizar-se-ia, então, como negatividade: o que se partilha não é propriedade, mas uma abertura, uma falta. O comum é impróprio, esvaziamento da propriedade; desapropriação que investe e descentraliza o sujeito possuidor de si, forçando-o a sair de si (Esposito, 2010). Na comunidade, os sujeitos não encontrariam um princípio de identificação ou conscientização, tampouco um ambiente asséptico de comunicação transparente, de modo a superar os entraves de ver o *outro*. Nem mesmo um conteúdo a ser comunicado ou uma ‘racionalidade substantiva’.

Numa concepção de comunidade em que o *ser* não seja dominado pelo *ter*, a experiência da alteridade não é comandada por uma ética de valores – qualquer que seja bem comum, felicidade, solidariedade – mas, está relacionada a uma condição ontológica. A relação comunitária é, então, a experiência daqueles que não teriam propriedade alguma em comum, substância alguma, modelo, projeto ou obra a realizar. A comunidade não abriga, contém ou protege, em vez disso, é a própria inauguração de um processo de expropriação. Em comunidade, os supostos sujeitos proprietários são expostos e suspensos em um *munus* comum, que nunca forma uma propriedade estável ou fornece uma identidade essencial⁴ (Bird & Short, 2013: 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 das aporias da crítica social, e aparece como a mais importante contribuição trazida por esta perspectiva de pensamento: que a crítica não parta do que é percebido como injusto ou disfuncional na sociedade dos indivíduos, mas que seja pensada em relação a uma ontologia da comunalidade.

Na tradição do pensamento ocidental, tanto o primado liberal do indivíduo quanto o primado comunitário da comunidade partilham da mesma concepção imanentista, como uma “metafísica da autoprodução” (Devisch, 2013: xi) – numa concepção de identidade como totalidade imanente, marcada apenas posteriormente pela diferença. Para desvincular-se dessa metafísica, Nancy (2016) propõe a singularidade do ser como marca ontológica anterior à constituição do ser como sujeito. A comunidade expõe o sujeito à sua existência fora de si mesmo, levando-o à ‘desobjetificação’ por confrontá-lo com sua finitude. Assim, a superação das aporias somente seria possível pelo abandono da propriedade como mediadora das relações. Esta experiência não seria possível na condição metafísica do sujeito cartesiano, ou como *Homo approprians*, mas pela desapropriação dessa condição. Configura-se assim uma virada ontológica que constitui o ser-em-comum em fundamento do próprio ser.

⁴ 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.

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: 33). Dardot e Laval (2017: 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*. Apontam a impossibilidade de formular uma proposição ética ou política a partir desta concepção ontológica.

Quanto ao pensamento não-ocidental periférico latino-americano, sua prática constrói formas de vida que confrontam os princípios da subjetivação ocidentalizada, colonizadora. Mas, ainda assim há um diálogo possível com a Filosofia ocidental, não apenas porque essas populações reelaboram as formas de viver alheias que a colonização lhes impingiu (Poupeau, 2010), mas também porque há invisibilidade de conceitos na própria tradição da Filosofia ocidental. Nesse sentido, a pesquisadora Annette A. Desmarais (2007) associa as práticas da Via Campesina ao conceito grego de *Métis* relacionando-a à racionalidade prática, em oposição à episteme cartesiana da ciência ocidental. Mas, *Métis* é muito mais, é uma deidade andrógina (macho e fêmea) portadora de um saber astuto, e da semente de todas as coisas. A *Métis* representa o devir aleatório, “enuncia o futuro, não como o já fixado, mas como aflição ou felicidade possíveis, fornecendo os meios de que dispõe seu saber astucioso para que as coisas se tornem melhores mais do que piores.” (Détienne e Vernant, 1974: 128-129). Portanto, caminhar para além dos contrastes parece ser também uma estratégia de continuidade na construção de alternativas no diapasão do comum.

Vivemos um tempo em que o *comum* corre o risco de se tornar um conceito em voga, arriscamos enfrentá-lo! Julgamos que apesar de controverso, contraditório e exigente para quem o confronta, a reflexão acerca desse signo polissêmico tão fundamental para a vida social nunca pareceu tão urgente.

Referências

- Agamben, G. (2013). *A Comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Agamben, G. (2014). *O que é um dispositivo?* São Paulo: Argos.
- Amin, S. y Houtart, F. (2003). Fórum Mundial das Alternativas: mundialização das resistências – o estado das lutas 2003. São Paulo: Cortez.
- Arenari, B. (2007). Ferdinand Tönnies e o romantismo trágico alemão: revisitando um clássico esquecido. *Perspectivas Online*, Campos dos Goytacazes, 1 (4), 35-49. Recuperado de: https://ojs3.perspectivasonline.com.br/revista_antiga/article/view/272/183
- Bauman, Z. (2001). *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Bauman, Z. (2003). *Comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Bellebaum, A. (1995). Ferdinand Tönnies. In Miranda, O. (1995). *Para ler Ferdinand Tönnies* (pp. 73-86). São Paulo: UNESP.

Bird, G y Short, J. (2013). Community, Immunity and the Proper: an introduction to the political theory of Roberto Esposito. *Journal of the Theoretical Humanities*, 18(3). DOI: <https://doi.org/10.1080/0969725X.2013.834661>

Bird, G. (2016). *Containing Community: from political economy to ontology in Agamben, Esposito, and Nancy*. Albany: State University of New York Press.

Blanchot, M. (2013[1983]). *A Comunidade Inconfessável*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Butler, J. (2015). *Quadros de Guerra: Quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Dardot, P y Laval, C. (2017). *Comum: Ensaio sobre a revolução no século XXI*. São Paulo: Boitempo Editorial.

Deleuze, G. (1990). ¿Que és un dispositivo? In *Michel Foucault, filósofo* (pp 155-161). Barcelona: Gedisa.

Desmarais, A. A (2007). *La Via Campesina: Globalization and the Power of Peasants*. London, UK: Pluto Press.

Détienne, M. y Vernant, J-P. (1974). *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*. Paris: Flammarion.

Devisch, I. (2013). *Jean-Luc Nancy and the Question of Community*. London: Bloomsbury Publishing Pic.

Domínguez, M. Q. (2019). Grupos comunitarios: Mujeres recuperando espacios luego del huracán María. *Otra Economía*, 12 (22), 181-202.

Durkheim, E. (1995 [1889]). Uma Resenha de Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. In Miranda, O (1995) *Para Ler Ferdinand Tönnies* (pp. 113-118). São Paulo: Edusp.

Durkheim, E. (1999). *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes.

Escobar, L. M. G. (2011). El proyecto de soberanía alimentaria: construyendo otras economías para el buen vivir. *Otra Economía*, 5(8) 59-72. DOI: <https://doi.org/10.4013/otra.2011.58.05>

Esposito, R. (2010). *Communitas: The origin and destiny of community*. Stanford: Stanford University Press.

Farré, J. G. R. (2010). Gemeinschaft, Communitas y otras Comunidades. *Revista Pléyade*, año III, nº6, Julio-Diciembre.

Gaiger, L. (2006). A racionalidade dos formatos produtivos autogestionários. *Sociedade e Estado*, 21(2), 513-44. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922006000200009>

Gaiger, L. (2009). Antecedentes e expressões atuais da economia solidária. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 84, 81-99. DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.401>

Harris, J. (2001). General Introduction. In Tönnies, F (2001) *Community and Society* (pp. xi-xxxi). Cambridge: The Cambridge University Press.

Heidegger, M. (2012). *Kant y el problema de la metafísica*. Edição eletrônica, México: Fondo de Cultura Económica.

Hobsbawn, E. (1995). *Era dos Extremos: o breve século XX 1914-1991*. São Paulo: Cia das Letras.

Houtart, F. (2007). Os movimentos sociais e a construção de um novo sujeito histórico. In *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial (CLACSO). Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100715085030/cap20.pdf>

Jacoby, R. (2001). *O fim da utopia*. São Paulo: Record.

Maitland, I. (1998). Community Lost? *Business Ethics Quarterly*, 8(4), 655-670. DOI: <https://doi.org/10.2307/3857545>

McCalman, I. (2001). *An Oxford Companion to the Romantic Age: British Culture 1776–1832*. New York: Oxford University.

Nancy, J-L. (1990 [1986]). *La Communauté désavouée* [A comunidade inoperada] Paris, Christian Bourgois

Nancy, J-L. (2016). *A Comunidade Inoperada*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

Poupeau, F (2010). El "Vivir Bien " como concepto central de la filosofía política occidental. *Rencontres d'anthropologie 2010*, La Paz. DOI :<https://doi.org/10.13140/2.1.3855.3922>

Quijano, A. (2012). Bien vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder. *Viento Sur*, 122(180), 46-56.

Quispe, J.A. (2019). El “vivir bien” comunitario como alternativa al desarrollo: una mirada desde Los Andes. *Otra Economía*, 12(22), 4-21.

Razeto, L. (s/d). El "Factor C": La Fuerza de la Solidaridad en la Economía (Entrevista). Recuperado de: <http://www.luisrazeto.net/content/el-factor-c-la-fuerza-de-la-solidaridad-en-la-economia-entrevista>

Schmitz, K. L. (1995). Comunidade, a unidade ilusória. In: Miranda, O. *Para Ler Ferdinand Tönnies*. São Paulo: Edusp.

Shaw, B. (1998). Community: A Work in Progress. *Business Ethics Quarterly*, 8(4), 671-678. DOI: <https://doi.org/10.2307/3857546>

Taylor, C. (2003). Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate. In Matravers, D & Pike, JE (eds.). *Debates in Contemporary Political Philosophy: An Anthology* (pp. 159-182 London: Routledge; Open University).

Tönnies, F. (2001). *Community and Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Walzer, M. (1990). The Communitarian Critique of Liberalism. *Political Theory*, v. 18, n. 1, 6-23.
Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/191477>

Williams, R. (1976). *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. London: Fontana.

Enviado: 14/03/2020

Aceptado: 16/03/2021

Cómo citar este artículo:

Bittencourt Meira, F. y Machado, M. O. (2021). Comunidade em nova chave: a virada ontológica. *Otra Economía*, 14(25), 4- 19