

**ALFONSO TORRES CARRILLO**

**Profesor Titular Universidad Pedagógica Nacional**

## **EL RETORNO A LA COMUNIDAD**

**Problemas, debates y desafíos  
de vivir juntos**

ISBN:

Primera edición: 2013

© Autor: Alfonso Torres Carrillo

Editores: CINDE  
EL BÚHO

Diagramación e impresión:  
ARFO Editores e Impresores Ltda.  
Carrera 15 No. 54-32  
Tels.: 2494753 - 2177415  
casaeditorial@etb.net.co  
Bogotá, D. C.

# Índice

	Pág.
Introducción . . . . .	5
1. La comunidad como campo problemático . . . . .	11
1.1. La Torre de Babel comunitaria . . . . .	11
1.2. Comunidad como resistencia y utopía . . . . .	13
1.3. La comunidad como problema recurrente en el pensamiento social . . . . .	15
1.4. El síntoma comunitario y su diagnóstico . . . . .	18
1.5. Las coordenadas del debate actual . . . . .	23
1.6. Cuestiones abiertas . . . . .	25
2. La comunidad en la tradición sociológica moderna . . . . .	27
2.1. Breve referencia al contexto de la emergencia de la idea de comunidad . . . . .	27
2.2. Los conceptos de sociedad y comunidad en Tönnies . . . . .	31
2.3. La comunidad en las obras de Weber, Durkheim y Simmel . . . . .	41
2.4. La comunidad en la escuela de Chicago . . . . .	49
3. La crítica comunitarista al liberalismo y su concepto de comunidad . . . . .	53
3.1. El sujeto en el comunitarismo . . . . .	58
4. La comunidad en sospecha: Touraine y Bauman . . . . .	69
4.1. Alain Touraine y su crítica a los comunitarismos . . . . .	70
4.2. Zigmunt Bauman y la comunidad sólida . . . . .	78
5. La comunidad en la modernidad reflexiva y en la postmodernidad . . . . .	101
5.1. Scott Lash y las comunidades reflexivas . . . . .	101
5.2. Las comunidades emocionales de Maffesoli . . . . .	111

6.	La “extraña” comunidad de la actual filosofía moral y política. . . . .	125
6.1.	Nancy y la comunidad desobrada. . . . .	126
6.2.	Roberto Espósito y la communitas . . . . .	138
7.	La comunidad como modo de vida y movimiento en América Latina . . . . .	147
7.1.	Las comunidades indígenas: entre resistencia y rebelión y alter-nativa . . . . .	148
7.2.	La comunidad en el movimiento zapatista mexicano. . .	156
7.3.	La presencia y la emergencia de comunidad en territorios urbanos. . . . .	164
7.4.	Las comunidades urbanas instituyentes . . . . .	166
8.	La comunalidad de los intelectuales indígenas . . . . .	173
8.1.	El “sistema comunal” de Félix Patzi Paco . . . . .	173
8.2.	La comunalidad para los intelectuales indígenas de Oaxaca . . . . .	178
9.	Pensar hoy la comunidad desde su potencial instituyente . . .	195
9.1.	La comunidad como interpelación y alternativa al capitalismo . . . . .	199
9.2.	La comunidad como vínculo y sentido inmanente . . . .	203
9.3.	Comunidad como potencia instituyente . . . . .	206
9.4.	La comunidad como política. . . . .	210
9.5.	El sujeto de la comunidad. . . . .	213
9.6.	Lo comunitario como opción política y ética emancipadora. . . . .	218
	Bibliografía consultada y citada . . . . .	225

## Introducción

Este libro es el resultado de una investigación realizada en el contexto del año sabático otorgado por la Universidad Pedagógica Nacional que tuve entre los años 2011 y 2012, mediante Resolución # 014 de 2011. Su publicación fue posible gracias al generoso apoyo de la Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano, CINDE, y a la acogida de la Editorial El Búho. La problemática abordada responde a una inquietud intelectual y política sobre la que he venido indagando desde cuando me vinculé como docente investigador de la maestría en Educación Comunitaria de la UPN, hace ya dos décadas.

¿Tiene algún sentido la comunidad en la época actual, cuando la mundialización del capitalismo y sus secuelas desarticuladoras de los vínculos sociales han invadido todas las dimensiones de la vida social? ¿Puede ser la comunidad portadora de sentidos políticos y éticos emancipadores, cuando la expresión ha sido utilizada por las más diversas políticas hegemónicas? ¿Se justifica una “educación comunitaria”, que aporte algo nuevo a la ya existente educación popular? Estos eran algunos de los interrogantes que me planteaba en ese entonces al entrar a participar en un programa de maestría en educación, que se adjetivaba “comunitario”, pero que no había problematizado su potencial sentido.

Lo mismo sucedía con otras prácticas e instituciones sociales con denominaciones similares como desarrollo comunitario, organización comunitaria y participación comunitaria. En éstas, lo “comunitario” se había también naturalizado, bajo el supuesto de que su calificativo respondía a que actuaban con “comunidades”, o se llevaban a cabo en contextos no institucionalizados; por ejemplo, es comunitaria la educación que se realiza en contextos no escolares.

Esta ausencia de reflexión o naturalización frente a “lo comunitario” me inquietaba, más aún cuando para ese entonces y desde la década de los sesenta, muchos de los programas y de las políticas estatales orientados hacia las clases subalternas asumían esa denominación. Así, lo comunitario aparecía como lo funcional e integrador al orden establecido, e incluso, como contención a las ideologías y propuestas de transformación radical de la sociedad, consideradas por el establecimiento como “subversivas”<sup>1</sup>. Y eso que no se había llegado al extremo de nombrar como “Estado comunitario” a todo un plan de desarrollo nacional, como pasó una década después, por parte de un mandatario colombiano de extrema derecha y neoliberal.

En mi condición de novel integrante del equipo docente que provenía de la educación popular, una corriente pedagógica crítica, más allá de inquietarme intelectualmente, me parecía grave políticamente. Socializada la preocupación, creamos un seminario interno para abordar el problema de lo comunitario y avanzar en la definición del campo de la educación comunitaria. Con un apoyo de la OEA y el ICETEX organizamos el curso internacional “Educación comunitaria en América Latina”, en el que participó Hugo Lovisoló del Instituto Getulio Vargas de Brasil, quien nos compartió el libro *Os filósofos sociais* (Nisbet, 1990). Su lectura me permitió reconocer la densidad del debate sobre la comunidad que se había iniciado desde la Grecia clásica, retomado en las edades media y moderna, e incorporado como contenido de la naciente sociología a fines del siglo XIX.

En ese contexto, me propuse hacer una revisión bibliográfica que identificara los sentidos y usos de la “comunidad” y lo “comunitario” dentro del campo de las ciencias sociales y el pensamiento político. Para mi sorpresa, desde la década del 80 se había reactivado en Europa continental y los países anglosajones el interés por el tema, preocupación que hacía sus primeros ecos en algunos intelectuales de América Latina. Como resultado de ese balance, escribí el artículo “Modernidad y nuevos sentidos de lo comunitario” (Torres,

---

<sup>1</sup> Ya en 1972, Orlando Fals Borda había hecho una crítica a este tipo de políticas y programas en su libro *El reformismo por dentro en América Latina*.

1997), que amplié un lustro después al incorporar aportes provenientes de nuevas lecturas y mis estudios sobre luchas populares y constitución de sujetos y subjetividades sociales (Torres, 2002).

Esta inquietud intelectual en torno a las preguntas por lo comunitario se mantuvo en mi trasegar intelectual y mi quehacer investigativo en el mundo académico y fuera de él, en el acompañamiento a experiencias organizativas y educativas populares, algunas de las cuales reivindican un sentido afirmativo de lo comunitario. Ello me ha llevado, desde ese entonces, a estar “a la caza” de la literatura reciente referida a lo comunitario, ya sea como referente de diversas problemáticas y prácticas sociales, o como campo de debate intelectual y político.

Al iniciar el proyecto de investigación cuyos resultados presento en este libro, poseía una “biblioteca” especializada en el tema de comunidad de casi un centenar de libros; cantidad que se duplicó a lo largo del estudio, dado el crecimiento exponencial de publicaciones al respecto. Ello me permitió confirmar que “el tema-problema de la “comunidad” sigue siendo un *leitmotiv* para legiones de cultores de las ciencias sociales y humanas, radicales pensadores impolíticos, pretendidamente asépticos consultores de los poderes públicos o modestos profesores universitarios... así lo atestiguan innumerables publicaciones, seminarios, proyectos, programas de política pública, ONG y dependencias estatales, que cargan en sus títulos y nombres el sustantivo de “comunidad” o el adjetivo de “lo comunitario” (De Marinis, 2010: 349).

En este maremágnum de publicaciones que se ocupan de la comunidad o lo comunitario en las últimas tres décadas, identifiqué tres campos de conocimiento de mayor producción: el de los estudios sociológicos, el de la filosofía política y moral, y el de las investigaciones y reflexiones sobre y desde problemáticas propias de América Latina.

La sociología –luego de cierto abandono del tema en las décadas siguientes a la segunda postguerra– retoma la preocupación por la comunidad desde, por lo menos, tres preocupaciones diferentes. Algunos como De Ipola (1998), de Marinis (2005 y 2010) y Ro-

jas (2010), se plantean la pregunta por la naturaleza del vínculo social en la sociedad actual, retomando aportes de autores clásicos como Tönnies y Durkheim. Otros pensadores sociales, como Sennet, Touraine y Bauman, abordan la proliferación de experiencias y discursos comunitaristas, interpretándolas como conductas de escape o salidas sectarias frente a los desajustes generados por la globalización. Finalmente, sociólogos como Maffesoli (1990) y Lash (2001) ven en estas nuevas formas de sociabilidad basadas en referentes emocionales y estéticos, una expresión del declive de la modernidad.

Un segundo campo de estudios que ha retomado la comunidad como problema de reflexión y debate ha sido la filosofía contemporánea, en torno a por lo menos 3 líneas problemáticas; por un lado, el debate que se inicia desde la década de los 80 en el mundo anglosajón entre liberales y comunitaristas, frente a la defensa o cuestionamiento de la vigencia del proyecto liberal racionalista en las sociedades actuales, en las que coexisten diferentes mundos morales y proyectos de buen vivir (Colo 1995). Por otro lado, autores como Mouffe (1999), Barcelona (1992) y Marinas (1996) reivindican lo comunitario como base ética de una democracia pluralista, retomando aportes de pensadores como Benjamin y Arendt.

Por otro lado, la pregunta por el ser y estar en común, propia de los seres humanos, ha posibilitado que autores como Blanchot (2002), Nancy (2001), Agamben (2006), Derrida (1994) y Espósito (2003 y 2009), se planteen en nuevos términos la pregunta por la comunidad, alejándose del supuesto de identificarla con la posesión o pertenencia de propiedades “comunes”. En este sentido exploran el potencial subversivo de la comunidad, vista como heterogeneidad, diferencia, pluralidad y deuda.

Estos campos de debate en torno a la comunidad empiezan a cruzarse, en obras de balance o síntesis, como los libros de Nisbet (1990 y 1996), Honnet (1999), Fistetti (2004) y Marinas (2006). También han sido retomadas desde las preocupaciones localizadas desde América Latina en autores como Lechner (1993), Brunner (1995), Bengoa (1996), Torres (1997 Y 2002) y Villoro (2003). Estos autores analizan los alcances y límites de estas reflexiones he-

chas en el Norte, para reconocer las presencias y posibilidades de lo comunitario en el contexto de las problemáticas y emergencias sociales y políticas del Sur.

También América Latina es escenario de una renovada preocupación sobre la comunidad, expresada en las investigaciones y reflexiones sobre movimientos y luchas sociales y políticas en algunos países de la región como el neo-zapatismo en México, los movimientos indígenas y campesinos de los países andinos y la emergente acción colectiva en algunas ciudades. Tanto los estudios como las reflexiones generadas al interior de los movimientos, ponen en evidencia su base comunitaria y la persistencia de tradiciones, valores y horizontes comunitarios.

Desde este primer reconocimiento del panorama inicial de la riqueza del debate actual sobre la comunidad, los dos objetivos que orientaron este estudio fueron: en primer lugar, caracterizar las discusiones acerca de lo comunitario como categoría descriptiva y analítica para abordar y encauzar ciertos *modos de estar y actuar juntos* en las sociedades contemporáneas; para, en un segundo momento, aportar, desde una perspectiva latinoamericana, ideas sobre la potencialidad de la comunidad como categoría analítica y política para comprender y encauzar procesos y proyectos comunitarios en uno horizonte emancipatorio.

Por ello, considero que este estado de la cuestión y esta apuesta de pensamiento sobre la comunidad, además de su evidente relevancia académica, resultan pertinentes dentro de prácticas políticas y sociales alternativas en Colombia y otras realidades del Sur, que incorporan lo comunitario como uno de sus referentes.

Finalmente agradezco y dedico este libro a las diferentes personas y colectivos con quienes he venido compartiendo estas preocupaciones y reflexiones sobre el potencial emancipador de la comunidad y lo comunitario. Por un lado, a quienes se mueven en el mundo académico, como los docentes de la maestría y de la licenciatura en Educación Comunitaria de la UPN, y algunos colegas de escuelas y facultades de trabajo social de las Universidades del Valle, Nacional, de Antioquia, UNIMINUTO, Monserrate y Mayor

de Cundinamarca, quienes me han invitado a dialogar y escribir en sus revistas sobre el tema. Por el otro, a quienes se mueven más en el mundo de los compromisos y las luchas sociales, para que otros mundos sean posibles, en particular a mis amigas y amigos de la Coordinadora Distrital de Educación Popular, Pepaso, Corpohunza, Centro de Promoción y Cultura, Avesol, La Cometa, Ices, Coordinadora de organizaciones por los derechos de los niños y las niñas, Copevisa, Oldhu, Asamblea Sur - Agrópolis y Casa de Derechos de Engativá.

# 1. La Comunidad como campo problemático

## 1.1. La Torre de Babel comunitaria

“Un nuevo fantasma recorre la modernidad líquida: la comunidad”.

Pablo de Marinis (2010)

Lo primero que salta a la vista es la vastedad de usos que asumen los términos “comunidad” y “comunitario”, tanto en el lenguaje común y cotidiano de diferentes sectores de la población, como en el lenguaje de las políticas institucionales (gubernamentales o no) orientadas a poblaciones pobres o en alguna condición de exclusión. En unas y otras narrativas, la comunidad es una de esas palabras que parecen naturales y transparentes y que, por tanto, no requieren mayor aclaración, así se refiera a esferas y escalas de realidad disímiles.

En el primer ámbito, la palabra comunidad se usa como sustantivo en expresiones como “comunidad local”, “comunidad escolar”, “comunidad religiosa”, “comunidad LGBT”, “comunidad universitaria”, “comunidad científica”, “comunidad nacional”, “comunidad europea” y “comunidad global” y que pretenden representar realidades evidentes. En el segundo caso, se usa como adjetivo para calificar diferentes retóricas, políticas y acciones tales como: “desarrollo comunitario”, “participación comunitaria”, “promoción comunitaria”, “práctica comunitaria” o “educación comunitaria”; en este caso, adquiere su significado del estar destinado a grupos concretos de pobladores (representados como comunidades), objeto de sus “intervenciones”.

¿Por qué tal abundancia y redundancia de comunidad? Dicho significativo circula fácilmente en diferentes contextos y es usada para nombrar diferentes realidades de la vida social, porque remite a un significado positivo de “unión”, “comunidad”, “solidaridad” y “vecindad”, etc., dicha palabra también transmite una sensación agradable, un sentimiento acogedor (Bauman, 2003a: 7). Puede haber personas malvadas o buenas, tener buenas o malas compañías o se puede tener una mala compañía, o vivir en una mala sociedad, pero la comunidad siempre es vista como buena, como cálida o acogedora; dentro de ella no hay extraños, todos somos conocidos, y podemos contar con una buena voluntad mutua.

El sentido irreflexivo más corriente de la palabra “comunidad”, la identifica con formas unitarias y homogéneas de vida social en las que prevalecen rasgos, intereses y fines comunes. Por lo general se le asocia a un territorio pequeño (barrio, localidad) o una población homogénea (pobladores, beneficiarios de un programa, usuarios de un servicio), generalmente pobre o marginal, que comparte alguna propiedad (necesidades, intereses, ideales). Dicha imagen unitaria y esencialista de comunidad, invisibiliza las diferencias, tensiones y conflictos propios de todo colectivo o entidad social.

Esta simplificación de significado también sirve para justificar la aplicación de políticas, programas y acciones de “intervención” sobre dichas “comunidades”, por parte de instituciones gubernamentales, eclesiales, políticas, universitarias, filantrópicas y las acciones de acompañamiento y organización impulsadas por activistas políticos y sociales. “Los agentes estatales consideran a la comunidad como un grupo constituido por los iguales, comunes y rústicos” (Velázquez, 1985: 11); representación que es compartida por algunas agencias internacionales de cooperación, organizaciones no gubernamentales, instituciones de caridad y colectivos “alternativos” que pretenden ayudar, promover o movilizar a tales comunidades.

Por ello, la expresión “comunidad”, para muchos intelectuales contemporáneos, genera sospecha y escepticismo, al ver en ella, ya sea un lastre de las formaciones sociales precapitalistas, una operación instrumental del Estado, una imagen heredada de un cristianismo

ingenuo (Velásquez, 1985), un remanente engañoso del populismo romántico (Sennet, 2001 y 2002), una expresión de regímenes totalitarios o integristas (Touraine, 1997) o una ingenua iniciativa para huir de la sociedad (Bauman, 2003 y 2003a).

Tales posiciones escépticas y críticas frente a la comunidad están atrapadas en la misma imagen unitaria y simplificadora de quienes la celebran, al identificarla con poblaciones que comparten “esquemas de vida o interacción social propios de aquellos grupos tradicionales en los cuales se considera que las relaciones entre sus miembros pueden desarrollarse con mayor intensidad y compromiso afectivo” (Jaramillo 1987: 53).

## **1.2. Comunidad como resistencia y utopía**

Paradójicamente, diversos grupos poblacionales (territoriales o no) también se autorreconocen como “comunidades” (ancestrales o emergentes) y nombran a sus prácticas de afirmación y proyección de sus valores culturales, formas sociales e ideales políticos como “comunitarios”, en la mayoría de los casos en resistencia, oposición o estrategia alternativa a las políticas y programas provenientes del “exterior” (estatales, no gubernamentales, de organizaciones políticas o religiosas).

El caso más evidente es el de los pueblos indígenas organizados y movilizados, que levantan la bandera de lo comunitario como defensa de sus tradiciones culturales y de sus formas comunales de propiedad y poder (Archila, 2011); pero también es frecuente encontrar organizaciones y movimientos campesinos y urbanos que rescatan el sentido comunitario de sus acciones colectivas, y desde el cual cuestionan las políticas y acciones estatales y de otros agentes externos como “anticomunitarias”.

Llama la atención que la emergencia de estas imágenes defensivas y alternativas de comunidad suele darse en contextos donde la convivencia humana se pone en peligro, ya sea para recuperar algo que se fue o está en peligro por la irrupción capitalista o del Estado, o para pensarla como algo que puede construirse, como una promesa que se hará realidad en el futuro. Por ejemplo, la emergencia de

la comunidad como “asunto” de conocimiento a fines del siglo XIX, coincidió con la consolidación del sistema capitalista en Europa, el cual traía consigo la destrucción de formas y vínculos comunitarios en el mundo rural y el deterioro y envilecimiento de la vida de los trabajadores de las ciudades.

También es el caso del actual momento histórico de la humanidad, signado por los nefastos efectos sobre la población del planeta, generados por la mundialización e invasión en todas las esferas de la realidad social, por parte del capitalismo. En este periodo también se evidencia la crisis de las bases y de la imagen de la sociedad moderna (identificada con un Estado y una economía nacionales) como referente de integración social, de estabilidad económica y unidad política (Touraine, 2005, de Marinis, 2010); finalmente, el “triunfo de la civilización” ha multiplicado y recrudecido los conflictos étnicos, culturales, sociales y políticos en diferentes regiones del mundo.

En efecto, en los países donde el modelo neoliberal fue adoptado por sus gobiernos, bajo presión de las agencias financieras internacionales (Banco Mundial, FMI, BID), de las potencias económicas y de las empresas transnacionales, se agudizan las inequidades sociales, aumenta la pobreza, se precarizan las condiciones laborales, se incrementa el desempleo, se privatizan y se mercantilizan los servicios públicos, la educación, la salud y la cultura, y el Estado se desentiende de las responsabilidades sociales que otrora asumía.

Esta precarización, empobrecimiento y orfandad social generalizada, genera la desarticulación del tejido social, el incremento de la violencia, la activación o exacerbación de los conflictos sociales y principalmente la exaltación y afianzamiento de valores proclives a la acumulación capitalista como el egoísmo, el consumismo y la competencia, así como de actitudes que favorecen el *estatus quo* como el conformismo, la indiferencia, la apatía, la desconfianza y, principalmente, el miedo generalizado. Este último, ha sido llevado al extremo a partir del 11 de septiembre de 2001, a través de la ideología del “peligro terrorista” y reconvertido en xenofobia, homofobia o sensación de inseguridad frente a los extraños.

Por eso, en diferentes lugares del planeta, “explotan por doquier las referencias y vocabularios comunitarios y diferentes expresiones de acción colectiva impulsadas en nombre de la comunidad (de Marinis, 2010: 248). Por una parte, surgen experiencias, discursos y proyectos que se autodefinen como comunitarios, como necesidad de defender o de restablecer comunidades o como proyectos que se definen en torno a imaginarios de modos de convivencia “armónicos” que buscan establecerse en el futuro.

Es así como algunos movimientos sociales acuden al referente comunitario para justificar la defensa de vínculos y modos de vida vulnerados y también como un horizonte ético y político de su proyecto alternativo al capitalismo. A menudo muchas experiencias organizativas populares y movimientos sociales se autodenominan como “comunitarios”, en oposición y resistencia a otras formas de acción, asociación e intervención subordinadas a la lógica estatal o de la economía de mercado, o elaboran ideologías y utopías comunales o comunitarias.

Esta emergencia y proliferación actual de diferentes “motivos comunitarios” en este amplio espectro de prácticas y discursos, también ha convocado en las últimas décadas a diferentes investigadores y pensadores de diversos campos disciplinarios e intelectuales. En su afán por describir, comprender y conceptualizar diversos discursos, vínculos y modos de vida social que se asumen como “comunidades”, los estudiosos de la vida social también han contribuido a su proliferación semántica; en efecto, expresiones tales como, “comunidades virtuales”, “comunidad emocional”, “comunidad de memoria”, “comunidades de proyecto”, “comunidad estética”, “comunidades agresivas”, “comunidades de ropero”, “comunidad desobrada”, “comunidad caparazón” y “comunidad ameba” ahora circulan en la abundante literatura académica actual.

### **1.3. La comunidad como problema recurrente en el pensamiento social**

Esta multiplicidad de significados de comunidad no es un hecho nuevo; como sostienen Nisbet (1992), Honnet (1999) y Fistetti (2004), este significante es un concepto polisémico hasta el extremo

que recorre un largo camino en la tradición filosófica occidental. En un primer y largo periodo, desde la antigüedad griega hasta fines del siglo XIX, la categoría comunidad entendida como *koinonia*, fue asumida como sinónimo de “sociedad” y fue objeto de múltiples reflexiones y debates por parte de los filósofos modernos que la asumieron como “comunidad política” (Espósito, 2003; González, 2005). A juicio de Groppo (2011), la idea de *comunidad* ha sido tal vez la idea central del pensamiento político moderno.

Para Nisbet (2003: 71), aunque “el redescubrimiento de la comunidad es sin disputa el aporte más característico del pensamiento social del siglo XIX, que se hace extensivo mucho más allá del pensamiento sociológico, a campos tales como la filosofía, la historia y la teología”, es solo desde la publicación en 1887 de la obra de Ferdinand Tönnies “Comunidad y asociación”, en que la palabra comunidad se diferencia al de sociedad. A partir de esa obra, aquella se circunscribe a un tipo de vínculos, valores y modos de acción de una fuerte intensidad subjetiva y compromiso, que contrastan con el carácter abstracto e impersonal de esa totalidad social que empieza a llamarse sociedad<sup>2</sup>.

A partir de esta distinción analítica, la sociología naciente va a convertir a la comunidad en uno de sus conceptos constitutivos (Nisbet, 1996), al que van a referirse autores de la talla de Weber, Durkheim y Simmel. Durante la primera mitad del siglo XX, los sociólogos de la Escuela de Chicago, desde una perspectiva ecológica, retomaron la noción de comunidad, para referirla a áreas de la ciudad que constituían mundos sociales y culturales diferenciados; el papel de los sociólogos sería el de estudiar dichas unidades espaciales, tales como los barrios populares, para reconocer los rasgos que les dan unidad e identidad.

Durante las 3 primeras décadas de la postguerra, el interés por el tema fue prácticamente abandonado dentro del debate académico, a mi juicio, por dos razones. Por un lado, las experiencias totalitarias (fascista y comunista) que como regímenes justificaron sus excesos a nombre de la “comunidad”, lo cual llevó a que esta categoría se

---

<sup>2</sup> Esta idea se desarrolla *in extenso* en el capítulo 2 de este informe.

desprestigiara y fuera abandonada del debate académico en Europa y Norteamérica. Por otro lado, para los nuevos sistemas teóricos hegemónicos de las ciencias sociales de la posguerra (estructural funcionalismo y marxismo), la comunidad, como realidad histórica y como concepto, sería necesariamente subsumida por los ineludibles e irreversibles procesos de modernización y de consolidación del capitalismo y el socialismo.

En la década de los ochenta del siglo pasado, en el mundo académico anglosajón se dio una primera oleada de reactivación del interés por la comunidad; en particular, dentro del campo de la filosofía política: el debate entre liberales y comunitaristas, cuyo *leitmotiv* es la relación entre moral y política en las sociedades multiculturales actuales en las que conviven diferentes grupos humanos con tradiciones, modos de vida y cosmovisiones diversas; “la pregunta es por los distintos proyectos de buen vivir, entre los distintos mundos morales que se presentan en sociedades complejas, y el ámbito público en el que todos estos mundos confluyen y en el que se determina la estructura básica de la sociedad” (Bonilla y Jaramillo, 1996: 25).

Mientras autores como Rawls y Dworkin reivindican los valores éticos y políticos del proyecto moderno liberal, dando prioridad al individuo frente a lo colectivo, los comunitaristas como MacIntyre, Sandel, Taylor o Walzer, comparten la crítica al liberalismo, reivindicando una moral contextualizada y dando preeminencia a lo colectivo sobre lo individual.

Aunque ninguna de las dos posiciones es monolítica, cada una comparte unas ideas básicas. Por un lado, los liberales “defienden la imagen de un hombre libre, igual, racional, ajeno a los condiciones históricas, a partir de la cual construyen un orden social que permite la convivencia de múltiples proyectos de buen vivir presentes en sociedades complejas” (Bonilla y Jaramillo, 1996: 26). Por su parte, los comunitaristas parten de criticar la separación entre moral y política defendida por los liberales; plantean que en las sociedades plurales coexisten múltiples visiones de lo bueno y de lo justo, y por tanto es imposible una concepción universal de justicia; frente al individualismo defendido por los liberales, reivindican que es en

el mundo intersubjetivo y en la realización de proyectos colectivos donde los individuos se reconocen. Si la comunidad es la que define la identidad de los sujetos, sus proyectos de buen vivir y sus reglas de vida pública, ésta también debe ser la fuente para las ideas morales y los proyectos políticos.

Junto al debate, aun en curso, entre liberales y comunitaristas, desde la última década del siglo XX han venido proliferando una serie de artículos, libros, eventos, debates en torno a la categoría y a la problemática de la comunidad, provenientes del campo de las ciencias sociales y de la filosofía moral y política. Como lo afirma Segarra (2012: 8): “la reflexión teórica sobre la noción de comunidad ha sido especialmente intensa en las últimas décadas”. En torno a este creciente interés, confluyen pensadores e investigadores situados en diferentes lugares geográficos (tanto del centro como en la periferia mundial), sociales (instituciones estatales, ONGs, movimientos sociales, colectivos rebeldes), teóricos y políticos. Es tal el volumen de producción intelectual e intensidad de los debates al respecto que algunos autores hablan de un “renacimiento de la comunidad” y del “giro comunitario”, así como se habló de “giro lingüístico” y “giro cultural”.

#### **1.4. El síntoma comunitario y su diagnóstico**

Esta confluencia entre la creciente preocupación intelectual por la comunidad y la reactivación de demandas, reivindicaciones, prácticas, proyectos y utopías comunitarias, es denominada por José Miguel Marinas como “síntoma comunitario”; esta categoría “pretende recoger un síntoma moral y político: la pervivencia y el incremento de formas comunitaristas, aquellas que ponen la verdad del vínculo social en los orígenes locales, en la tierra o en la sangre, mientras que las exigencias de una racionalidad universal convocan a un foro mundial de planteamientos, deliberación y resolución de los problemas” (Marinas, 2006: 9).

Este referente de origen sicoanalítico, alude a una manera de vivir que se repite y vuelve, sin que al parecer haya razones suficientes para ello. Síntoma, ya no síquico sino moral y político, porque –desde su contexto intelectual y su mirada europea– el comunita-

risimo como alternativa, de los grupos y movimientos que buscaban defenderse de los efectos negativos del neoliberalismo capitalista y el uniformismo de la globalización, representa hoy una regresión a modos no democráticos o que conviven con ellos, dado que “sugieren la promesa de un contacto con lo auténtico de los orígenes (tierra, sangre) y –paradójicamente– no duda en convivir con la propuesta de un mercado omnívoro que lo mismo ofrece lo global que lo local” (Marinas, 2006: 10).

A partir de este supuesto, el autor propone nueve tesis o enunciados, que se pueden agrupar en tres momentos: el síntoma, el diagnóstico y las propuestas normativas para mejor comprensión de lo que, a su juicio, se encuentra tras el síntoma se barrunta (Marinas, 2006: 11 a 13):

1. “El síntoma comunitario la añoranza de un espacio de solidaridad e interacción propios del momento preindustrial (tildado de más solidario, más auténtico) en el contexto de una sociedad globalizada, configurada por la ética del mercado (capitalismo de consumo) y por la fragmentación individualista.
2. Este síntoma permite abrirse a una realidad más amplia en lo ético y lo político: El vaciamiento de lo político en la medida en que prima una visión más bien instrumental de la política, acompañada de una ética de lo político, del vínculo social, formalista o restrictiva.
3. Una primera caracterización del síntoma ha sido hecha en los ochenta en el contexto del debate comunitarismo-liberalismo... Además interesa considerar nuevas corrientes que abordan la fundamentación de lo político desde una nueva ética: las revisiones de J.L. Nancy, R. Esposito en torno a la *communitas*, las revisiones de la obra de H. Arendt en torno al espacio ético y político y al juicio en su dimensión política, las fundamentaciones de Claude Lefort en torno a una nueva ética de lo político.”
4. Las formas actuales del comunitarismo adquieren nuevos determinantes y plantean nuevos problemas éticos, al verse sometidas simultáneamente a los códigos de la polis (Arendt) y a los del mercado (Benjamin).
5. La formación del espacio comunitario se ve hoy ideológicamente centrada en la categoría de etnicidad o de multiculturalismo:

conviene levantar esas restricciones y mostrar cómo la construcción de las identidades morales y políticas en las comunidades responden a un repertorio de códigos que reemplazan el etnocentrismo y lo reformulan.

6. La comunidad se establece, y este es quizás uno de los aspectos más destacados del problema hoy, en un contexto de afirmación-negación. La brillante formulación de A. Maaluf nos lleva a preguntarnos en qué medida las “identidades asesinas”, es decir la construcción de la comunidad en el parámetro principal de la violencia, nos ayuda a esclarecer la ética comunitarista y su posible superación.
7. Proponer la construcción de un modelo que recoja los elementos positivos del síntoma y desate su cierre ideológico, comienza por la pregunta por el sujeto ético y político con el que se enfrenta la comunidad en su proceso de constitución.
8. Ese modelo crítico de lo ético de lo político que toma el comunitarismo como punto de arranque, se confronta hoy con nuevas aproximaciones a la racionalidad práctica: es de gran importancia el conjunto de revisiones en torno al juicio (a la crítica kantiana del discernimiento) en la medida que nos ayudan a pensar y desarrollar un tipo de argumentación que aúne los requisitos del formalismo y la atención de lo ético y político.
9. El modelo trata de aportar un nuevo modo de representación de lo político éticamente considerado... Lo político como configuración ética de lo social y las relecturas de la política arendtiana, se propone una nueva forma de lectura ética de lo político atendiendo a su configuración (*mise en forme*) construcción de sentido (*mise en sens*) y representación ritual institucional (*mise en scene*). Desde este punto de vista, lo comunitario es visto como el poder creador de valores y procedimientos que implica una visión no fundamentalista de lo político”.

Esta extensa cita se justifica en la medida en que Marinas presenta uno de los panoramas más completos de las problemáticas sobre la comunidad, como experiencia social emergente y como reflexión. También porque esboza un programa intelectual muy sugerente para comprender y encauzar este deseo de comunidad hacia la fundamentación de una nueva ética de la política, que retomaremos en el último capítulo.

Sin embargo, el punto de partida del presente libro y el interés que lo anima, son diferentes, pues consideramos que “lo que está en juego” con lo comunitario desde nuestra realidad latinoamericana es otra cosa. No desconozco que en nuestra región también se den experiencias y propuestas comunitaristas que buscan evadir las contingencias del presente (como algunas iglesias pentecostalistas, grupos esotéricos y de nueva era) y de algunas comunidades surgidas bajo la lógica de la sociedad del consumo (clubes de fans, barristas y subculturas estéticas). Pero lo que aparece como “novedoso” en nuestro continente, es la persistencia, emergencia y proliferación de “diferentes expresiones de acción colectiva impulsadas en nombre de la comunidad” (de Marinis, 2010: 248), cuyas potencialidades instituyentes y emancipadoras están aún por valorar.

En nuestra región, las prácticas de resistencia, movilización y propuestas frente a la imposición de la lógica mercantil en todas las esferas de la vida, la exacerbación de las diferentes formas de discriminación y la imposición de la democracia liberal como forma única de régimen político, han visibilizado la presencia y la emergencia de otras racionalidades, vínculos, modos de vida, sentidos de pertenencia, luchas y proyectos de futuro de carácter comunitario. La defensa y la reivindicación de la comunidad, escasa en el discurso izquierdista convencional, hoy adquiere presencia a través de múltiples prácticas y expresiones culturales y políticas, desde las periferias, márgenes e intersticios del orden hegemónico.

Esta defensa, presencia y proyección de la comunidad y lo comunitario es evidente en el caso de rebeliones, revoluciones, levantamientos y movimientos indígenas y movimientos campesinos que han conmovido al continente, tanto en la Colonia y el siglo XIX (Flores Galindo, 1986; Robins, 1998; Florescano, 1998; Choque, 2012) como en los siglos XX y XXI (Montemayor, 1997; Womack, 2000; Aguirre Rojas, 2002; Escárzaga y Gutiérrez, 2005; Prada, 2008, Archila, 2011). Para las naciones y pueblos originarios, la comunidad no aparece como una añoranza de un paraíso perdido ni como un emocional deseo de restablecerlo, sino como la defensa de un modo de vida y el horizonte utópico que orienta sus acciones; en los andes andinos y en algunos países de Mesoamérica los procesos de campesinización acaecidos durante los siglos XIX y XX, no pu-

dieron acabar con las formas comunitarias de producción, gobierno y cultura o fueron reactivadas a través de políticas de ejidización (como en México) o de colonización colectiva y de restitución de tierras comunales.

También desde mediados del siglo XX, en el contexto de la urbanización acelerada y la proliferación de luchas por el derecho a la ciudad, diversos procesos asociativos populares y movimientos sociales reivindican lo comunitario como un referente valorativo y político central de su identidad y sus reivindicaciones. Algunos como C. Matos Mar (1988 y 2011) y A. Torres (1993 y 2011), identifican la pervivencia y reinención de valores, instituciones y prácticas comunitarias por parte de los migrantes indígenas y campesinos en la conformación de las barriadas y en el proceso su consolidación física y social. Otros, como Zibechi (2006) y Mamani (2010), la comunidad en movimiento aparece como potencia instituyente, alternativa y emancipadora.

Además de estas bases, expresiones y perspectivas comunitarias presentes en algunas luchas sociales, resulta importante destacar que los movimientos más consolidados han posibilitado la formación de intelectuales que procuran interpretar dichos procesos y brindar pistas para su encauzamiento desde una teorización propia de lo comunitario. Sea la idea de “sistemas comunales” (Patzí, 2004 Mamani, 2005) y de “socialismo comunitario (García Linaera, 2011) en Bolivia, o de “comunalidad” entre los intelectuales indígenas de Oaxaca (México) o de la generalizada adjetivación de “comunitarias” en Colombia a las diversas propuestas hechas por las organizaciones indígenas y populares, la comunidad es hoy también una categoría central en la construcción del pensamiento crítico latinoamericano y en la construcción de alternativas viables de sociedad.

Por ello, la resistencia, persistencia y emergencia de lo comunitario en diversos territorios, instituciones y prácticas indígenas, campesinas y populares de América Latina, no puede interpretarse como un “síntoma” a ser curado, o una válvula de escape a las tensiones provocados por la expansión de la racionalidad capitalista. Es, más bien, un desafío político a quienes pensamos y actuamos para que

“otros mundos sean posibles” reconozcamos las potencias que allí están en juego.

## **1.5. Las coordenadas del debate actual**

Este “síntoma comunitario”, en sus múltiples expresiones sociales, culturales y políticas, convocó desde la década de los ochenta del siglo XX a diferentes pensadores y estudiosos de la sociedad de los países metropolitanos. En primer lugar, como ya se dijo, en el mundo académico anglosajón comenzó el debate entre filósofos liberales y comunitaristas, cuya preocupación y debate era defender la mejor manera cómo las democracias republicanas podían abordar y gestionar la coexistencia dentro de la sociedad de diferentes grupos humanos con tradiciones, modos de vida y cosmovisiones diversas. Esta cuestión convocó a importantes pensadores norteamericanos y europeos como Rawls (1979, 1986 y 1996), Walzer (1983), Taylor (1993), Dworkin (1996), Rorty (1992), Etzioni (2001), Thiebaut (1992) y Camps (1993).

Por otra parte, el afán por caracterizar e interpretar la emergencia de vínculos, prácticas, identidades y nuevas formas de sociabilidad y vida en común, llevó a que prestigiosos sociólogos como Sennet (1975 y 1978), Touraine (1997 y 2006), Bauman 2003a y 2003b), Beck (1998), Lash (2001) y Maffesoli (2000 y 2011) incorporaran la comunidad como temática relevante de su producción. Salvo los dos últimos, estos clásicos contemporáneos no reconocen en esta emergencia de lo comunitario ningún potencial emancipador. Por el contrario, es vista como una salida, regresiva, evasiva y fundamentalista de individuos y colectivos afectados por los desajustes, tensiones, riesgos e incertidumbres generados por las consecuencias de la globalización neoliberal y del ascenso de regímenes autoritarios.

Por su parte, S. Lash y M. Maffesoli, aunque enmarcados en la tradición de pensamiento occidental y ubicados en perspectivas teóricas diferentes (modernidad reflexiva y posmodernismo, respectivamente), en sus textos ponen en evidencia los límites de las coordenadas modernas para comprender en su singularidad estas emergencias comunitarias y reconocen en estas nuevas formas de sociabilidad y convivencia, cierta potencialidad emancipadora e instituyente.

También, en estas últimas décadas, cobran fuerza nuevas corrientes que interrogan la comunidad desde posturas filosóficas originales. Primero en Francia y luego en Italia, autores como Nancy, Blanchot, Derrida, Agamben y Esposito (por nombrar a los más representativos de ambos países) publicaron una serie de textos acerca de la “comunidad” con los que intentaban llamar la atención sobre la necesidad de pensar de nuevo, y de otro modo, la pregunta por el “ser-en-común; ya sea retomando la etimología romana de *communitas*, ya sea acudiendo a planteamientos de filósofos de comienzos del siglo XX como Heidegger y Bataille, hacen una crítica radical a las concepciones que identifican la comunidad con lo común como fundamento del vínculo, acudiendo más bien a categorías como diferencia, alteridad, singularidad, compromiso y don como claves para repensarla.

Finalmente, la preocupación por la “comunidad” también ha aparecido en la obra de algunos filósofos políticos, en torno a la búsqueda de refundamentar lo político desde la ética. En esta línea de interrogación destacamos las revisiones de las obras de H. Arendt y W. Benjamin en torno al espacio ético y político (Espósito, 2000 y 2003), los planteamientos de Claude Lefort en torno a una nueva ética de lo político (Marinas, 2006:11); la redefinición de las bases actuales de la comunidad política (P. Barcelona, 1992 y N. Lechner, 1993); la reivindicación de una democracia radical (C. Mouffe (1999); la actualización del concepto de bien común (I. Colo, 1995).

Junto a estos debates gestados principalmente en los países metropolitanos, desde el Sur<sup>3</sup> también se ha reactivado el interés por la comunidad. Por un lado, algunos teóricos e investigadores sociales como E. de Ipola (1998), P. de Marinis (2005 y 2010), y R. Ramos (2010), acuden a la discusión fundacional de los clásicos, para comprender el debilitamiento y reactivación de los lazos sociales comunitarios, el contexto del fin de la imagen clásica de sociedad; como

---

<sup>3</sup> Metáfora propuesta por Boaventura de Sousa Santos para referirse al conjunto de posiciones que expresan la periférico y lo subalternizado en el orden mundial actual; no siempre coincide con el norte geográfico, porque este también tiene su propio Sur, así como en los países del sur geográfico, también hay su Norte.

plantea De Marinis (2010: 358), las “ansias de la comunidad”, lejos de haber desaparecido, más bien se exacerbaban, ante las abrumadoras evidencias que actualmente tenemos de que la “sociedad” se desvanece, se disgrega, se difumina, ya no nos contiene, no nos aloja, ni nos da certeza. Otra preocupación por la comunidad, como, vínculo, valor y modo de vida, se asocia al reconocimiento de los efectos adversos y resistencias a la expansión del capitalismo en todas las esferas de la vida social (Torres 1997 y 2002).

Por otra parte, también desde la investigación sobre la acción colectiva en la región, la comunidad es analizada como un referente residual o emergente, retomado o “inventado” por parte de algunos movimientos sociales, en particular las luchas de los indígenas en México, Guatemala y los países andinos (Montemayor, 1997; Gros, 2000; Gadea, 2004; Escobar, 2011), así como de los pobladores populares en las ciudades de Lima, Bogotá y El Alto - La Paz (Matos, 2011, Torres, 1993 y 2002; Zibechi, 2006; Mamani, 2010).

Al interior de algunos de estos procesos de lucha y movimientos comunitarios, se han formado pensadores e investigadores que reivindican y piensan la comunidad como legado, fundamento, horizonte de acción y proyecto societal (Patzí, 2004 y 2007; Mamani, 2010; Rendón, 2003; Díaz Gómez, 2004; Martínez Luna, 2008). De este comunitarismo indígena han hecho eco algunos intelectuales de México y Bolivia (González Casanova, 2009; Villoro, 2003; García Linera, 2009 y 2009A; Prada, 2008) quienes lo estudian para reconocer y fortalecer su potencial emancipador en la perspectiva de generar políticas alternativas al capitalismo; en el caso boliviano, esta búsqueda intelectual y política ha confluído en la posibilidad de un “socialismo comunitario” (García Linera, 2010).

## **1.6. Cuestiones abiertas**

Presentadas las condiciones, los síntomas y las coordenadas de la reactivación de la comunidad en la vida social y en el mundo académico, podemos, plantear (nos) algunas preguntas: Por un lado, ¿Qué puede extraerse de este amplio, disperso, y todavía abierto campo de batalla intelectual y político sobre los sentidos de comunidad en las sociedades contemporáneas? ¿Pueden dialogar enfo-

que y teorías provenientes de las ciencias sociales con argumentos gestados en la filosofía?

Por otra parte, “lo que está en juego”, desde América Latina y el Sur mundial, es el potencial emancipador de lo comunitario reivindicado por diferentes prácticas, procesos asociativos y movimientos sociales; en consecuencia, ¿tienen algo que aportar estos debates intelectuales a la reivindicación de lo comunitario desde el Sur? ¿Pueden estas emergencias de valores, vínculos y modos de vida en común al interpelar y aportar al campo académico en torno a la comunidad?

Y en la confluencia de uno y otro, ¿será posible –a partir de este diálogo epistémico–, definir un conjunto de nuevos ejes problemáticos que permitan repensar la comunidad como categoría analítica y como horizonte de sentido para investigar y encausar procesos emergentes de carácter comunitario? ¿En esta perspectiva y horizonte de comunidad, cabe hablar de una educación comunitaria?

Expuesto este panorama en torno a las preguntas y debates sobre la comunidad y lo comunitario en el pensamiento contemporáneo sobre la comunidad y retomado el conjunto de interrogantes que orientaron el estudio, en los capítulos siguientes presentamos una síntesis sobre los resultados de la indagación documental y de las elaboraciones del autor.

## **2. La comunidad en la tradición sociológica moderna**

Un hecho destacado en este renacer de la preocupación por lo comunitario desde las ciencias sociales, específicamente desde la sociología, ha sido retomar el contexto y el contenido de la emergencia del concepto de comunidad a partir de la obra de Tönnies y de los debates y redefiniciones hechas por sus contemporáneos, en particular Max Weber, Émile Durkheim y George Simmel. En este capítulo retomaremos este contexto y estas elaboraciones teóricas fundacionales, así como las continuidades y rupturas que tuvieron en la sociología del siglo XX y las lecturas actuales de las mismas por parte de quienes hoy se preguntan por su vigencia.

### **2.1. Breve referencia al contexto de la emergencia de la idea de comunidad**

A juicio de Robert Nisbet (1996: 71), el redescubrimiento de la comunidad es el desarrollo más importante del pensamiento social del siglo XIX; su conceptualización fue fundamental en la sociología naciente y su desarrollo se hizo extensivo a otros campos intelectuales y disciplinares como la filosofía, la teología, la historia y la antropología. ¿Cuál fue el contexto histórico e ideológico que hizo posible la emergencia de tal categoría y su acogida?

En el contexto de las rápidas y radicales transformaciones que introdujeron las revoluciones, francesa e industrial, uno de los debates constitutivos de la sociología fue el referido a la comunidad, ya fuese como realidad empírica, como concepto o como valor social. En cualquiera de las tres significaciones, lo comunitario se diferenciaba y se oponía a los nuevos vínculos y valores que la industrialización

capitalista, la vida urbana moderna y las democracias liberales iban imponiendo desde su generalización a lo largo del siglo XIX.

Los cambios vividos por las sociedades europeas asociadas al derrumbe del Antiguo Régimen por obra de las revoluciones económicas y políticas acaecidas a comienzos del siglo XX, constituyen el telón de fondo de la pregunta por la comunidad. El viejo orden que había se había forjado desde la Edad media y se sostenía sobre los pilares de la economía agrícola, la vida rural, las comunidades locales, el poder y las jerarquías sociales basadas en el linaje y el estatus, el gobierno de los reyes y príncipes, así como la gran influencia de la religión en la vida personal y colectiva, fue derrumbándose de país en país, unas veces paulatinamente, en otras, aceleradamente. Al mismo tiempo, se abrían paso la economía industrial, la vida urbana, el individualismo, el poder basado en la riqueza económica, el gobierno basado en la democracia republicana y la secularización de la vida privada y pública.

En el caso de los efectos más visibles de la industrialización estaban: la formación y situación de la clase trabajadora, la transformación de la propiedad y la fuente de riqueza, la urbanización, la tecnología y el sistema fabril. En cuanto a las revoluciones políticas liberales, éstas pusieron en escena cuestiones como el individualismo, la soberanía popular, los regímenes republicanos, la ciudadanía, la moral cívica basada en la igualdad, la libertad y la fraternidad.

Los cambios fueron tan intensos y radicales que incidieron en las ideas que tenían de sociedad, de economía y de política quienes las vivieron o presenciaron. Los intelectuales que procuraban dar cuenta de varios cambios tuvieron que redefinir o incorporar nuevos términos tales como sociedad, industria, democracia, clases sociales, proletariado, masa, capitalismo, nacionalismo y burocracia (Hobsbawm, 1974: 17). Dichas palabras querían dar cuenta de los nuevos problemas generados por las dos revoluciones.

Nisbet (1996: 64) plantea que los procesos más amplios y notables activados por ambas revoluciones fueron la individualización, la abstracción y la generalización. La primera tiene que ver con que la modernización capitalista separó los individuos de las estructuras

comunales y corporativas (aldeas rurales, gremios e iglesia), dando lugar al empresario, al ciudadano y al sujeto individual. La abstracción se refiere al surgimiento de una moral burguesa, que desplazó los valores comunitarios del honor, la lealtad, la solidaridad y el decoro, por otros como el individualismo, la competencia y el utilitarismo. La generalización hace referencia a la expansión de la escala de referencia identitaria y de acción de los nuevos sujetos: lo familiar y lo local dan paso a la clase social, a la nación, a la democracia, a lo cosmopolita.

Mientras en las sociedades tradicionales la vida colectiva se articulaba en torno a lazos afectivos basados en el parentesco, la proximidad territorial, la identidad étnica o la afinidad de sus convicciones, en las ciudades modernas y el mundo de los negocios, la relación social era abstracta: se sustentaba en contratos entre individuos, en acuerdos de intereses basados en la utilidad. Pensadores con posiciones ideológicas tan disímiles como Marx, Proudhon y Comte, coincidían en reconocer que la expansión de la modernidad capitalista, a la vez que desarticulaba los vínculos y valores comunitarios, impondría su racionalidad en las demás esferas de la vida colectiva.

Estos profundos cambios en la vida económica, social, política, cultural e intelectual, también generaron sus reacciones que se expresaron en el mundo de las ideas. La herencia del siglo de las luces y de las revoluciones económicas y políticas de la primera mitad del siglo XIX se puede reducir a un conjunto de palabras que sintetizan sus aspiraciones morales y políticas: individuo, progreso, contrato, razón, naturaleza humana y otras similares. Lo más distintivo del pensamiento del siglo XIX fueron las reacciones a las ideas-valores señaladas; de la mano de la restauración política, la reactivación del tradicionalismo y del romanticismo, surgen las ideas en torno a la comunidad, la autoridad, el estatus, lo sagrado y la alienación.

Estas reorientaciones contribuyeron a que dentro del panorama político se definieran las tres grandes ideologías que marcaron la disputa política del siglo XIX y comienzos del siguiente: el liberalismo, el conservadurismo y el radicalismo (Nisbet, 1998: 23). El liberalismo defiende el individuo y sus derechos, y afirma su fe en el

progreso. El conservadurismo defiende los valores de la tradición, asociados a la comunidad, el parentesco, la jerarquía, la autoridad y la religión. Por su parte, el radicalismo confía en la redención social por obra de la rebelión que permita el control del poder político.

Este ambiente de transformaciones de las sociedades europeas y debates intelectuales que generaron, constituyó el contexto que hizo posible la emergencia de la comunidad como problema y como categoría descriptiva y propositiva en el seno del pensamiento social y de la naciente sociología en las últimas décadas del siglo XIX y comienzos del siguiente.

Por un lado, el interés suscitado por el romanticismo hacia la Edad Media permitió el redescubrimiento de la comunidad en las aldeas campesinas, en los gremios artesanales y en las confraternidades religiosas, “como forma de relación caracterizada por un alto grado de intimidad personal, profundidad emocional, compromiso moral, cohesión social y continuidad en el tiempo” (Nisbet, 1998: 71). Para algunos pensadores del siglo XIX esas formas comunitarias también podían reconocerse en algunas de las figuraciones sociales emergentes dentro del naciente movimiento obrero y socialista, tales como las cooperativas, las fraternidades de trabajadores y los sindicatos de trabajadores, así como en las asociaciones profesionales y en movimientos políticos revolucionarios.

Aunque autores como Comte, Tocqueville, Le Play, Proudhon y Marx hicieron referencias a la comunidad, como **realidad moral o social o ideal político**, va a ser el joven filósofo y filólogo alemán Ferdinand Tönnies el primero en construir un concepto de comunidad como clave para abordar y comprender los vínculos sociales. La publicación en 1887 del libro *Gemeinschaft y gesellschaft*<sup>4</sup> que había comenzado a escribir un lustro atrás, marca el inicio y el rumbo de la discusión contemporánea sobre lo comunitario.

---

<sup>4</sup> Traducido unas veces como “Comunidad y sociedad” (Editorial Losada, 1943) y otras, como “Comunidad y asociación” (ediciones Península, 1979). El subtítulo de la obra original era: “El comunismo y el socialismo como formas de vida social”.

## 2.2. Los conceptos de sociedad y comunidad en Tönnies

Ferdinand Tönnies debería ser, sin duda, mucho más que un nombre de referencia en la formación y el desarrollo del pensamiento sociológico, dado que sus conceptos de “comunidad”, “sociedad”, “racionalidad instrumental” y otros, forman parte de la imaginación sociológica contemporánea. Sin embargo, hasta hace poco, fue un clásico casi olvidado (De Marinis, 2010: 354), su obra poco o mal leída (Giner y Flaquer, 1979: 6) y escasamente trabajado en la formación de sociólogos y de otros investigadores sociales.

Para nuestro problema de estudio, es un autor esencial. Por un lado, porque fue el primero en plantear la noción de comunidad desde una perspectiva con pretensiones científicas; por el otro, porque la riqueza de sus planteamientos logra hoy trascender el contexto histórico e intelectual en que se produjo; de tal modo que –como lo desarrollamos al final del capítulo– continúa aportando a la reflexión actual sobre la comunidad, no solo como categoría para describir y analizar vínculos, procesos y modos de vida comunitarios, sino para asumirlo como dispositivo teórico ideológico desde el cual ejercer una crítica de la condición presente y animar utopías y proyectos alternativos al agotamiento de la modernidad capitalista.

### 2.2.1. Trayectoria e influencias

A sabiendas del poco conocimiento que se tiene de este pensador, antes de presentar las ideas y argumentos de Tönnies sobre la comunidad, haré una breve referencia a su trayectoria vital, dado que nos arroja claves para comprender la singularidad de su obra. Para ello, me apoyaré en el prólogo a la edición castellana de su libro clásico (1979), elaborado por Salvador Gines y Lluís Flaquer y de las referencias al respecto hechas por Daniel Alvaro (2010) en un ensayo sobre dicho trabajo.

De ascendencia frisona<sup>5</sup>, Tönnies nació en 1855 en una zona rural del norte de Alemania; este origen provinciano y campesino le dio

---

<sup>5</sup> Minoría étnica que se extiende desde el norte de Holanda hasta el sur de Dinamarca, atravesando las islas frisonas bajo la administración alemana.

una sensibilidad a los lazos comunitarios que unen las minorías étnicas y el mundo aldeano, realidad ajena a otros sociólogos clásicos de origen y vida urbana como Marx, Weber y Durkheim. La próspera ganadería paterna le dio posibilidades al joven Ferdinand para que estudiara en varias universidades alemanas filosofía, historia, historia del arte, lenguas clásicas, arqueología y economía, gracias al ágil currículo que ya existía en la educación superior alemana. Finalmente se doctoró en filología clásica en 1877; cuatro años después ya enseñaba filosofía en la Universidad de Kiel, pero su vínculo con el mundo universitario fue más bien marginal debido a su militancia socialista y su apoyo abierto a los movimientos proletarios de la época.

Volvió a la enseñanza entre 1921 y 1933, año en que fue expulsado por los nazis, debido a que tuvo el coraje de vincularse al Partido Socialdemócrata alemán en 1932, cuando muchos de sus miembros lo abandonaban debido a la oleada represiva fascista (Gines y Flaquer, 1979: 7). Pese a su lugar marginal por su carrera académica, Tönnies gozó de gran prestigio desde joven con la publicación de su obra en 1887; fue fundador de la Asociación Alemana de Sociología y miembro honorario de otras asociaciones internacionales; participó del círculo intelectual que promovió Weber y del que formaron parte los jóvenes Georg Luckas y Marc Bloch.

Sus intereses intelectuales no se limitaron a la sociología; fue un estudioso y divulgador del pensamiento político de Hobbes; junto con otros sociólogos fundó los “Informes sociales” (*social survies*), monografías sobre temas sociales, y también fue un crítico de la cultura de su tiempo. Con todo, el tema central de su vida académica fue el debate sobre lo comunitario y lo societal que él mismo inauguró; además del libro mencionado, escribió numerosos artículos ampliando y profundizando sus planteamientos. Su trabajo aún dará de qué hablar, pues solo hasta 1998 comenzó a ser publicada su obra completa; la edición comprende 24 volúmenes, de los cuales se han publicado seis (Álvaro, 2010: 5).

Otro elemento clave para comprender sus ideas son las fuentes intelectuales de las que bebió. Ya habíamos mencionado que pasó por varias universidades y exploró diferentes campos del conocimiento.

Según Álvaro (2010), los campos de conocimiento por los que Tönnies transitó –sucesiva o simultáneamente– en su periplo intelectual fueron tres: 1. el etnográfico o antropológico; 2. el pensamiento jurídico moderno; y 3. el campo filosófico.

1. *El campo etnográfico o antropológico.* Aquí cabe mencionar al menos tres obras que influenciaron sus teorías de la *Gemeinschaft* y la *Gesellschaft*. Las dos primeras son *Das Mutterrecht* (1861) de Johann Jakob Bachofen y *Ancient Society* (1877) de Lewis Henry Morgan, precursoras del estudio de la familia primitiva. La tesis general de estos autores, que sitúa el matriarcado en el origen de la historia humana, aparece en *Comunidad y sociedad* de maneras muy distintas. La tercera obra es *La Cité Antique* (1864) de Fustel de Coulanges, estudio clásico sobre la constitución, transformación y desaparición de Atenas y Roma.
2. *El campo del pensamiento jurídico moderno.* Entre los teóricos del derecho con los que Tönnies afirma sentirse en deuda, se destaca Sir Henry Maine, principalmente recordado por su libro *Ancient Law* (1861), quien propone un movimiento de las sociedades humanas de la “tradición” al “contrato”; será retomado por Tönnies en sus conceptos de comunidad y sociedad.

Otra influencia es la obra de Otto von Gierke, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, donde el autor describe y analiza el carácter corporativo del derecho de la Edad Media, por oposición al espíritu individualista que prima en el derecho moderno. En este mismo contexto, habría que situar la obra de Thomas Hobbes; la lectura que hace Tönnies de este filósofo político tiende a resaltar ciertos aspectos de la obra hobbesiana que hasta ese momento habían sido descuidados; la principal objeción que le dirige es haber relegado y en parte desconocido una teoría de la comunidad.

3. *El campo filosófico.* Si bien Tönnies se dedicó casi exclusivamente a estudiar a los modernos, es imposible ignorar los efectos que tienen en su pensamiento ciertas obras antiguas. Aunque se los cite poco, los escritos políticos de Platón y Aristóteles ocupan

un lugar importante en la teoría de la comunidad de Tönnies. Como cualquier pensador alemán de finales del siglo XIX, Tönnies estaba familiarizado con los sistemas filosóficos de Kant y de Hegel. Y de este último, principalmente con su filosofía del derecho y del Estado. Como se ha dicho a menudo, existen fuertes paralelismos entre la “familia” y la “sociedad civil” y los conceptos de comunidad y sociedad respectivamente; no obstante, Tönnies expresó sus reservas frente a la doctrina hegeliana del Estado, a la que tildó de conservadora y absolutista.

A lo largo de sus textos, Tönnies hace explícita su profunda admiración por el pensamiento de Marx y da muestras de un amplio conocimiento del mismo, hecho que no le impidió convertirse en uno de sus herederos críticos. No se puede pasar por alto que nuestro autor es ante todo un crítico de la “sociedad” capitalista, y en este sentido su crítica expresa, análogamente a la crítica de Marx, un deseo o una “necesidad de comunidad” (Fistetti, 2004: 137).

Para terminar –y siguiendo a Álvaro (2010)– haré una breve alusión a las obras de Nietzsche y Schopenhauer. Con la obra del primero, Tönnies mantuvo desde el comienzo una relación apasionada y contradictoria; a pesar de todas las diferencias que los separan, ambos autores concuerdan en lo que podríamos llamar un común desprecio por la sociedad mercantil y los valores que ella representa. De Schopenhauer, Tönnies no toma más que lo estrictamente necesario para apuntalar su teoría de la “voluntad humana” en la que basa su tipología de los vínculos.

### **2.2.2. Planteamientos centrales de su obra**

A partir de mi lectura de las dos versiones en castellano del libro *Comunidad y sociedad* (1947 y 1979), de sus textos *Introducción a la sociología*<sup>6</sup> y *Los orígenes de mis conceptos de “comunidad” y “sociedad”* (1986), así como apoyándome en otras interpretaciones de la misma (Galván, 1986; Nisbet, 1992; Tezanos, 1996; De Mari-

---

<sup>6</sup> Publicado en Alemania en 1931, traducido al español por Vicente Llorens y publicado en 1942 por el Fondo de Cultura Económica de México bajo el nombre de *Principios de sociología* (consulté la edición de 1987).

nis, 2010; Álvaro, 2010), a continuación hago una síntesis somera de sus planteamientos sobre el concepto de comunidad.

Como en toda obra clásica y fundacional de un campo intelectual, las nociones de comunidad y de sociedad en Ferdinand Tönnies asumen diferentes significaciones<sup>7</sup>. Para Galván (1986: 91) éstas pueden sintetizarse en dos perspectivas complementarias: como “categorías históricas” desde las cuales puede comprenderse el tránsito ya mencionado entre las sociedades del “Antiguo Régimen” y las sociedades capitalistas contemporáneas; en segundo lugar como “tipos sociológicos ideales” (en el sentido que le dio Weber) para analizar relaciones sociales que pueden coexistir empíricamente en un mismo contexto societal; como lo señala De Marinis (2010: 365) a lo largo de su obra, Tönnies insiste en se trata de “artificios del pensamiento”, “conceptos normales”, “instrumentos destinados a facilitar la comprensión de la realidad”.

En últimas, se trata de dos facetas de una misma preocupación: reconocer y caracterizar un fenómeno histórico y construir conceptos para dar cuenta de él. El primer enfoque tiene mayor presencia (mas no exclusiva) en el libro *Comunidad y sociedad*, en tanto que para Tönnies **la comunidad como fenómeno social precede en el tiempo a la sociedad, cuya existencia histórica es reciente –como denominación y fenómeno social– asociada a la racionalidad capitalista.**

Al abordar sistemáticamente el libro, el primer intento por caracterizar los conceptos de comunidad y sociedad lo encontramos en el planteamiento del “Tema central”: Tönnies comienza precisando dos categorías claves de su sociología: la de “relación” (*Verhältnis*) y la de “unión” (*Verbindung*); estas le servirán para introducir sus conceptos de comunidad y sociedad. Para empezar, se refiere a las relaciones, consideradas “expresiones de la voluntad [humana] y de sus fuerzas”. Ahora bien, Tönnies declara expresamente que su investigación va a ocuparse de las relaciones positivas, a las que denomina “relaciones de afirmación recíproca”. Y llama

---

<sup>7</sup> René Koning encontró cuando menos siete posibilidades de interpretación (citado por Galván, 1986: 91).

“unión” al “grupo formado por esta relación positiva, concebido como cosa o ente que actúa de un modo unitario hacia adentro y hacia fuera” (1947: 19): se trata de las instituciones y organizaciones concretas.

Expuestas estas ideas introductorias, Tönnies arriesga una primera y decisiva aproximación al análisis de los conceptos capitales: La relación misma, y también la unión, se concibe, bien como vida real y orgánica –y entonces es la esencia (*gemeinschaft*) de la *comunidad*–, bien como formación ideal y mecánica –y entonces es el concepto (*gesellschaft*) de *sociedad*”. De ahí en adelante, el esfuerzo de Tönnies es mostrar y ejemplificar “el contraste inherente a esos dos conceptos”: toda vivencia íntima, privada, excluidora, suele entenderse como comunidad; sociedad, significa vida pública, el mundo exterior (Tönnies, 1979; 27).

Existen la comunidad de lugar, de idioma, de costumbres, de creencias, de futuro; también comunidad de propiedad de cultivos, bosques y pastos. Por otro lado, están la sociedad financiera, comercial, científica, de viajes; hablar de comunidad de accionistas sería abominable (1979: 28).

Más adelante, encontramos la marcada diferencia en lo referente a la historicidad de los dos conceptos, a mi juicio no marcada por la continuidad lineal entre uno y otro, sino en la afirmación de la existencia más pretérita en cuanto condición original de las relaciones humanas, frente a la reciente emergencia de la sociedad en el mundo moderno: **“Comunidad es lo antiguo y sociedad lo nuevo, como fenómeno y como denominación [...]; comunidad es la vida en común genuina y perdurable (“duradera y auténtica”); sociedad es sólo una vida en común transitoria y superficial”** (Tönnies, 1979: 29).

A continuación, por ser el interés de este trabajo, me detendré en la sección primera del libro, denominada “Teoría de la comunidad”. La estrecha unidad intersubjetiva entre voluntades, en cuanto afirmación recíproca, que constituye la comunidad, está representada en su forma más intensa por 3 tipos de relación: a) relación entre madre e hijos; b) relación entre marido y esposa; c) relación entre hermanos y hermanas.

La primera es la que más se encuentra enraizada en la inclinación o en el instinto; esta relación implica una duración larga, por cuanto la madre tiene que alimentar, proteger y alimentar al niño o niña hasta que éste sea capaz de hacerlo solo; con esta progresión, el vínculo se debilita y se hace más verosímil la separación; ésta es compensada por el recuerdo compartido de las alegrías mutuas o los sentimientos de gratitud. El instinto sexual no conlleva necesariamente una convivencia; por esto, la relación entre hombre y mujer, más allá del parentesco se sostiene en la habituación de ambas partes para que adopte la forma de afirmación mutua; la relación común con los hijos y la economía compartida, tienden a afirmar el lazo.

La relación entre hermanos no es instintiva, sino que se crea: “el amor entre el hermano y la hermana, aunque esencialmente basado en el parentesco, constituye la más humana de las relaciones entre los seres humanos... mientras el instinto juega un papel muy pequeño, la fuerza intelectual de la memoria es la más firme en la creación, preservación y consolidación de lazos afectivos” (Tönnies, 1979: 35).

Junto a estos tipos familiares de comunidad, el autor, identifica otros que se forman por diversas circunstancias como el compartir duraderamente un hábitat común (comunidad de lugar), la cooperación y acción coordinada en razón de ideales y pensamientos compartidos (comunidad de espíritu). Para Tönnies, “este último tipo de comunidad representa la forma de comunidad verdaderamente humana y suprema” (Tönnies, 1979: 39).

En fin, los tipos de comunidad más frecuentes –más no únicos– para Tönnies son los de parentesco, de vecindad, de amistad (fraternidades, sororidades) y de espíritu (compartir ideales), siendo estos últimos posible, por la frecuencia de los encuentros y la existencia de “cadenas espirituales y de solidaridad en torno a tareas comunes” (Tönnies, 1979: 41).

Esta reciprocidad e intersubjetividad propia de los lazos comunitarios no significa la ausencia de relaciones de autoridad. Para el autor, ésta existe, asociada a la edad, a la fuerza o a la sabiduría; históricamente, la primera, ha estado relacionada en las sociedades

patriarcales a la paternidad, en las sociedades feudales al señor feudal y en las comunidades de pensamiento al iluminado o al sabio. En sus *Fundamentos de sociología*, Tönnies profundizará en estas desigualdades de poder al interior de los lazos comunitarios, así como en los beneficios que obtienen los que ocupan el polo subordinado de la relación.

La sección segunda la dedica a la “teoría de la sociedad”, plenamente asociada a las relaciones introducidas por la racionalidad capitalista moderna en la esfera económica. A diferencia de la comunidad, la sociedad no se basa en la preeminencia de una unidad a priori sino en la voluntad de individuos esencialmente aislados entre sí, motivados por un interés particular. Este acuerdo de voluntades individuales es el llamado contrato. Así, contractuales son los vínculos entre comprador y vendedor, acreedor y deudor, entre socios de una empresa, entre patrono y trabajador, entre arrendador y arrendatarios.

Es propio de la *sociedad* el afán de lucro, las desigualdades extremas y la ostentación de las riquezas y los bienes, como símbolo de diferenciación, y no de acuerdo al valor intrínseco de las cosas. Es la esfera del Derecho mercantil, en donde el *dominio* es el referente; es el reino del intercambio, en donde el valor de las cosas está en función del precio. La mercancía es vista como un valor en sí mismo, en un contexto regido por el dinero, el precio y el contrato, en donde se produce el dominio de “los seres humanos sobre los seres humanos” (Tezanos: 89-90). La generalización de estos vínculos en la sociedad civil burguesa, en implícita alusión a Hobbes, “es la guerra de todos contra todos, que un gran pensador imaginó como estado natural del género humano” (Tönnies, 1947: 81).

A manera de síntesis, podemos decir que para Tönnies lo comunitario se refiere a un tipo de relación social, basado en nexos subjetivos fuertes tales como los sentimientos, la proximidad territorial, las creencias y las tradiciones comunes; en lo comunitario predomina lo colectivo sobre lo individual y lo íntimo frente a lo público; el concepto de comunidad connota vínculos personales naturales y afectivos, motivaciones morales, altruistas y cooperativas.

Por su parte, la sociedad es un tipo de relación social, caracterizado por un alto grado de individualidad, impersonalidad, contractualismo y procedente del mero interés y no de los fuertes estados subjetivos de los lazos comunitarios; el concepto de *asociación* está ligado a las relaciones impersonales, instrumentales y “tácticas”, propias de la “sociedad de masas”, a motivaciones racionales e interesadas; la esencia de la sociedad es la racionalidad y el cálculo, por eso la empresa económica y las instituciones del Estado moderno son sus mejores expresiones.

Para Tönnies, la diferencia fundamental entre comunidad y sociedad se sintetiza en que en aquella los seres humanos “permanecen esencialmente unidos a pesar de todos los factores disociantes”, mientras en esta “están esencialmente separados a pesar de todos los factores unificadores” (1979: 67). La sociedad no aparece como otra cosa que como un medio para la persecución individual de fines, mientras que la comunidad constituye un fin en sí misma. Sin embargo, dado su carácter de tipos ideales, para Tönnies lo comunitario y lo societario no son inherentes a una época o colectivo social determinado; en consecuencia, vínculos comunitarios y societarios tampoco son excluyentes empíricamente.

### **2.2.3. Presencia de Tönnies en el pensamiento social contemporáneo**

Como lo señalan Gines y Flaquer (1979), pese a la tendencia general de desconocimiento del pensamiento de Tönnies en la literatura sociológica y en la formación de científicos sociales, sus conceptualizaciones han influido en notables autores a lo largo del siglo XX; también su relectura actual arroja sugerentes interpretaciones que actualizan su potencial hermenéutico para leer y encauzar algunos fenómenos sociales del presente.

En el primer caso, como lo veremos en el siguiente numeral, los conceptos de comunidad fueron objeto de discusión y desarrollo por parte de otros fundadores de la sociología como Weber, Durkheim y Simmel; así mismo, influyó en la comprensión de la tensión entre lo comunitario y lo societario en vida urbana, preocupación central de los exponentes de la Escuela de Chicago y en las tipologías bipo-

lares elaboradas por Talcott Parsons (1937), Eric Wolf (1966), Max Gluckman (1962).

Además de estas aportaciones en la construcción tipológica, los aportes de Tönnies son retomados en una escasa pero significativa investigación empírica de fenómenos comunitarios (Gines y Flaquer, 1979: 18 y 19), no considerados por él, como es el caso de las identidades de raza, casta y etnia y de los movimientos nacionalistas postfascistas.

Finalmente, algunos sociólogos contemporáneos acuden a Tönnies, para nutrir búsquedas en diferentes direcciones. Una primera, es la de emplear sus categorías de comunidad y sociedad como clave analítica para describir fenómenos o sentimientos colectivos que se reivindican como comunitarios (Sennet, 1975 y 1976; Marinas, 2006), para referirse a las bases psicológicas que garantizan el entendimiento comunitario (Bauman, 2003b) o como añoranza, deseo o residuo social frente a la crisis, desvanecimiento y disgregación de su “forma” opuesta: las sociedades (Touraine, 2005).

La segunda orientación de los usos actuales de Tönnies, es la de reconocer y actualizar su poder de crítica presente y de alternativa a la lógica mercantilista que predomina hoy en la sociedad. Tezanos (1996) y De Marinas (2010 y 2011). quienes insisten en retomar la perspectiva utópica del aporte del sociólogo alemán: “comunidad es el nombre con el que se pretende conjurar los cuantiosos males del presente, lo que trajo consigo la racionalización moderna, pero es también la proyección utópica hacia un futuro que pudiera negar o superar este presente o que, más modestamente, quizás pudiera limar sus más punzantes y dolorosas aristas... yendo aún más lejos quizás la comunidad haya sido el valor supremo respecto del cual se miden todos los otros valores, los heredados del pasado, los que marcan el presente y los que prefiguran el porvenir” (De Marinas, 2010: 355).

Esta problematización de la comunidad supone, para De Marinas, la actitud de “*proyección utópica*” que utiliza el concepto como dispositivo teórico-ideológico que permite, por un lado, condenar el presente eminente societal resultado de la modernización, y a la

vez proyectar o esbozar los perfiles de un futuro comunitario como posible salida del “pozo ciego” de la racionalización, justamente en el mismo momento en el que estos procesos estaban teniendo lugar (De Marinas, 2010: 355).

### **2.3. La comunidad en las obras de Weber, Durkheim y Simmel**

Los planteamientos de Tönnies sobre comunidad y sociedad expuestos en 1887 y reelaborados hasta la publicación de los *Fundamentos de sociología* en 1931, fueron comentados, discutidos y reelaborados por los tres grandes sociólogos de su tiempo: Max Weber, Émile Durkheim y Georg Simmel. Nos referiremos brevemente a sus consideraciones y desarrollos en torno a esa tipología analítica.

#### **2.3.1. Comunidad como tipo ideal y crítica del presente**

Como señala Nisbet (1997: 110), en nadie influyó la tipología de Tönnies con mayor profundidad y produjo resultados más originales que en Weber, tanto en sus referencias directas, como indirectos como en su tipología de la autoridad tradicional y autoridad racional. Claro que su preocupación por lo comunitario se remonta a sus estudios sobre el mundo rural y la ética comunal en los que constata un declive gradual del patriarcado y las hermandades, como consecuencia del proceso de “racionalización” moderno.

En su monumental obra *Economía y sociedad*, Weber hace varios aportes a las categorías de comunidad y sociedad. En primer lugar, en el capítulo 1, sobre los conceptos fundamentales de su teoría, las define en sus rasgos característicos; luego dedica todo un capítulo a presentar los tipos de comunidad y sociedad. Siempre en referencia al trabajo pionero de Tönnies, pero desde su propia perspectiva de los diferentes tipos de acción social, para Weber, la comunidad “es una relación social cuando y en la medida en que la actitud de la acción social se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de constituir un todo; por otra parte, denomina “sociedad a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en una

compensación de intereses por motivos racionales (de fines o valores) o también en una unión de intereses con igual motivación” (Weber, 1977: 33).

Para el sociólogo alemán, “la comunidad puede apoyarse en toda clase de fundamentos, afectivos, emotivos y tradicionales: una cofradía espiritual, una relación erótica, una relación de piedad, una comunidad ‘nacional’, una tropa unida por sentimiento de camaradería” (Weber, 33). Por su parte, la racionalidad es la que define los tipos más puros de sociedad: el cambio racional propio del mercado, la unión libremente pactada y dirigida a fines, y la unión racionalmente motivada de los que comulgan con una misma creencia.

Entendidas como tipologías sociales, Weber puntualiza que la inmensa mayoría de las relaciones sociales participan en parte de la *comunidad* y en parte de la *sociedad*. Una relación originada en la persecución de un fin, puede dar lugar a valores afectivos que trascienden dichos fines; así mismo, integrantes de una familia, ejemplo mayor de comunidad, puede establecer un negocio económico. No toda participación en común de determinadas cualidades de la situación o de la conducta implican necesariamente comunidad; el habitar en un mismo lugar o pertenecer a la misma etnia no conlleva necesariamente la presencia de vínculos o sentimientos subjetivos de pertenencia colectiva. “Comunidad sólo existe cuando sobre la base de ese sentimiento la acción está recíprocamente referida y en la medida en que esta referencia traduce el sentimiento de formar un todo” (Weber, 1977: 34).

Luego, en el capítulo III, Weber se ocupa de describir la naturaleza de los que considera los principales tipos de comunidad: familiar o doméstica, vecinal y económica. Sobre cada una hace consideraciones sociológicas para determinar su naturaleza y nexos con las otras y con las formas de sociedad. Por ejemplo la comunidad vecinal urbana supera restricciones de las comunidades domésticas rurales en la medida en que permite más libertad a sus integrantes y posibilita desplegar “acciones comunitarias” en momentos de necesidad, emergencia o peligro; es lo que Weber llamó “la ayuda de la vecindad”.

Finalmente, Weber hace algunas consideraciones sobre los alcances de lo racial y lo religioso como fuentes de vínculos comunitarios. Allí se afirma en su precaución de no considerar que la existencia de estos rasgos biológicos o culturales determine automáticamente la existencia de comunidades; su emergencia es siempre un proceso de construcción del sentimiento comunitario.

Para De Marinis (2011), también encontramos en Weber un sentido “utopista” de la comunidad, según el cual ésta aparece o late en estado de proyecto, como una búsqueda desesperada de una posibilidad de recalentamiento de los lazos sociales aún en (y quizás debido a) los contextos abiertos por una racionalización y un desencantamiento crecientes. Justamente aquí se insertan sus reflexiones sobre la “fraternidad de los guerreros”, o sobre la “comunidad política” bajo liderazgo carismático.

### **2.3.2. Comunidad como metodología y ética de lo social**

En lo que respecta a Durkheim, si bien su concepto de la comunidad no aparece tan frecuentemente en sus textos como en los de los dos autores anteriores, ha sido sin duda el responsable de una específica reflexión sociológica sobre la misma. Así, desde sus primeras obras en las que aparecen problematizadas las formas de la solidaridad social hasta las últimas, interesadas por el carácter social de la religión (o por la religión como “expresión abreviada” de la vida social), afloran por doquier referencias comunitarias, tales como su propuesta de revitalización de las corporaciones profesionales o su interés por la “efervescencia colectiva”, la “moral cívica” y los rituales de fusión de los individuos en colectivos y asociaciones intermedias.

Para Nisbet (1996: 115) en manos de Durkheim, la categoría comunidad se transforma en una herramienta de análisis dentro de la cual adquieren nuevas significaciones cuestiones como la moralidad, la ley, el contrato, la religión y aun la naturaleza de la mente humana. A diferencia del individualismo metodológico que explica los procesos sociales y culturales a partir de la voluntad, el deseo y la conciencia individual, Durkheim hace de estos últimos, expresio-

nes de aquellos. A partir de un enfoque metodológico basado en la comunidad, examina la división del trabajo, el delito, la moral, la religión, la competencia económica y el derecho. De dicha perspectiva comunitarista proviene su concepto de conciencia colectiva, identificado con “creencias y sentimientos comunes”. En fin, para él la sociedad no es sino comunidad, en su sentido más amplio, pues para él las raíces de aquella estaban en la *communitas* y no en la *societas*.

Este radical comunitarismo de Durkheim, que se desarrolla en un periodo histórico de disolución de los vínculos comunales, es interpretado por Marinas (2006) no como la continuidad de la perspectiva tipológica o funcional de la categoría comunidad, sino como un valor ético-político para cuestionar lo social. De este modo, la articulación entre la forma de vinculación social (ética y política, no meramente instrumental) de la *Gemeinschaft*, el espacio comunitario con la *Gesellschaft*, el espacio societario, no puede ser vista principalmente como una complejización de un modelo orgánico. Basado en este pensador contemporáneo (2006: 81 a 106) abordaremos este comunitarismo ético político de Durkheim en 3 momentos de su producción intelectual: la recepción crítica del libro de Tönnies (1889), el libro *La división del trabajo social* (1893) y *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912).

A los 2 años de aparición del libro *Comunidad y sociedad* de Tönnies, Durkheim escribe una reseña crítica en el que deja ver su propio linaje. En éste, la pregunta por lo comunitario nace de este clima en el que la búsqueda de precisión conceptual en la apertura (no hay reduccionismo) parece verse urgida por la necesidad de encontrar las claves de lo que está en juego en esa coyuntura histórica de consolidación de la industrialización capitalista y emergencia de ideales socialistas.

Como ya lo vimos, el problema de lo comunitario en Tönnies, no es una estilización de formas comunitarias pasadas, sino se trata de explicar la clave del comunismo y el socialismo como *formas culturales empíricas*. Es curioso que ni Tönnies ni Durkheim atribuyan la articulación o la secuencia a una supuesta lógica historia o de la evolución a lo Spencer: son fruto de la decisión moral y política

de las propias agrupaciones y de los individuos que la componen (Marinas, 2006: 85).

La vuelta a lo comunitario como *espacio de pregunta por el vínculo ético y político* que subyace a las nuevas formas culturales empíricas, parece exigencia lógica y, al tiempo, ese carácter, ese anclaje marcará la pregunta por lo comunitario desde sus comienzos. En un contexto de homogenización social capitalista en la forma de vida social como “sociedad de masas”, comunidad equivale a una masa indistinta y compacta que se constituye como sujeto de la acción (Marinas, 2006: 87).

La idea que Durkheim establece y que será de gran importancia en el análisis de lo comunitario es la *autogeneración de la comunidad sin pacto previo* (Marinas, 2006: 88). Este estar continuamente haciéndose la comunidad, cuestiona la afirmación de la comunidad como realidad originaria y dada para siempre. La comunidad vuelve, como regresa lo reprimido, en la medida en que las nuevas formas de agrupación presentan dificultades notorias de integración armoniosa, o al menos soportable, con las marcas identitarias preindustriales. No hay vuelta a unos orígenes incuestionables, a una comunidad como paraíso perdido: hay atención a los fenómenos de formación de vínculos, de valores y normas que no pasan por los cauces de la pertenencia estamental (Marinas, 2006: 89).

El interés y la definición de lo comunitario como fenómeno moral y político del presente y no como reconstrucción antropológica o etnográfica de lo perdido nos permiten reconocer otro avance en esta primera formulación moderna de lo comunitario. Se trata de un nuevo fenómeno, a saber: la ética del individuo en la sociedad industrial; el reino de la propiedad (y ya no la mera posesión), el intercambio basado en el contrato (y no la ausencia de circulación de bienes) y la asunción individual de roles y funciones que entrar en competencia resulta ser la nueva forma ética de vínculo social llamada *Gesellschaft*.

¿Qué queda entonces de la comunidad? Como acabamos de ver, si ésta se encarna en formas de convivencia y memoria compartida, ésta se puede dar –como forma ética y política, lo vemos claramen-

te en Durkheim y no como meras especializaciones funcionales– en el corazón mismo de la sociedad compleja.

La comunidad se plantea como sutura moral y política de una nueva división estructural. En las sociedades de masas, los individuos padecen una nueva situación: distintos pese a todos los vínculos, separados pese a lo que de comunicación, memoria, estilo sigue uniendo. La primera escisión: la comunidad no se identifica con el espacio (no es villana). La segunda escisión: no es homogénea en sí misma, pero no por estar hecha de individuos sino por la configuración de ámbitos internos de principios de diferenciación y de no coincidencia autorreferencial. Los hechos sociales son tan normales como patológicos, la sociedad se establece, adquieren sentido, por la escisión continuamente obrando entre profano y sagrado (Marinas, 2006: 95).

Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* desarrolla un modelo de lo social y de lo moral que no responde a la concepción integradora, consensuada en el sentido procedimental, sino que establece una escisión fundante en la constitución de toda sociedad: escisión que la filosofía moral y política no pueden soslayar fácilmente.

Lo que aporta el itinerario intelectual que culmina en *Las formas elementales* es la convicción de que el todo social no es una realidad homogénea ni armónica. La tensión individuo/comunidad, recogida y expresada en el par analítico y ético normal/patológico, precisa de una generalización mayor en lo espacial (para todo tipo de agrupación, desde el pequeño espacio comunal hasta la comunidad transnacional) y en lo diacrónico (el seguimiento de diversas culturas, de ethos que se ha ido sucediendo, presenta la misma escisión) (Marinas, 2006: 100).

Esta reflexión apunta a reconocer que la hechura de la comunidad no es resultado de una convergencia según diseño de elementos que encajan, sino la reunión o la gravitación de elementos que responden a una radical heterogeneidad: la sancionada por la tacha moral de permitido o prohibido, instituido o instituyente.

### **2.3.3. La comunidad como sociabilidad**

Concluimos este panorama de las perspectivas de comunidad en la tradición sociológica y sus lectores contemporáneos, con la obra de Georg Simmel, quien puso el énfasis en las dimensiones microsociales de la vida social. Antes de sintetizar sus planteamientos, basta decir que, al igual que Tönnies, fue marginal al mundo académico de su época y no fue valorado suficientemente por la sociología de la segunda mitad del siglo XX, obsesionada por la construcción de grandes sistemas teóricos.

Excepto en su teoría macro social acerca del conflicto, Simmel se centró fundamentalmente en asuntos micro; de ahí que haya sido señalado como uno de los grandes antecesores de escuelas como el Interaccionismo Simbólico y la Teoría del Intercambio. La adscripción del autor a la micro-sociología fue de hecho aceptada por el propio Simmel, quien trabajó convencido de que la labor de los sociólogos era estudiar la interacción social: “la esfera de las pequeñas e ínfimas pautas de relación subyacentes en los grupos y asociaciones visibles de la sociedad” (Nisbet, 1996: 134).

No desdeñó los elementos pequeños e íntimos de las asociaciones humanas, y nunca perdió de vista la primacía de los seres humanos, del individuo concreto, en su análisis de las instituciones. Sus exámenes de grupos como la diada o la triada, y de ciertos vínculos sociales como la amistad, la obediencia, el secreto y la lealtad, deben ser entendidos como una búsqueda de los elementos moleculares de la sociedad; las unidades más pequeñas a las cuales es posible reducir analíticamente las instituciones y las asociaciones.

Así como Freud se dedicó a estudiar los estados y procesos del inconsciente del individuo, Simmel se consagró de modo análogo a las relaciones inconscientes del orden social: las diadas, las triadas y otros elementos intemporales, constitutivos de los lazos sociales. Al igual de lo que ocurre en la mente, éstos tienen un efecto profundo sobre la dirección de cambio y la estructura de las asociaciones mayores de la sociedad.

La reacción de Simmel contra el individualismo analítico o utilitarista es tan vasta y violenta como la de Durkheim, aunque menos

evidente. Ello no significa que le haya dado un lugar a lo individual en su construcción teórica; “La sociedad vive una vida propia, en una combinación particular de abstracciones y concreciones, y cada individuo aporta a ella alguna de sus características y su potencia, la sociedad crece con las contribuciones de los individuos, que plasman o procuran plasmar más allá de ella, su existencia como individualidades” (Nisbet, 1996: 135).

Finalmente, su énfasis en lo microsocia no implicó que desconociera las grandes fuerzas de la sociedad ni las tendencias históricas que determinan su génesis. Su obra, al igual que la de los otros tres clásicos analizados, tiene como trasfondo la gran transformación que se está dando en Europa por efecto de la revolución industrial y política dentro del más amplio proceso de modernización capitalista. En este sentido, su obra está llena de referencias históricas que se remontan a la edad media hasta llegar a las metrópolis contemporáneas y la forma de vida que comportan.

Sin embargo, Simmel no se limitó a describir y analizar las grandes transformaciones históricas acaecidas en Europa para evidenciar el tránsito de la comunidad tradicional a las sociedades impersonales. Buscó las manifestaciones minúsculas y los elementos subyacentes en el cambio. Su hincapié sobre las formas primarias de asociación fue en parte la búsqueda de un tema distintivo para la sociología. Lo que pone de relieve el genio distintivo de Simmel, es la insistencia en que todo lo que posea cierta magnitud en las relaciones y cambios sociales debe ser traducido a lo “junto a cada uno” lo “para uno”.

Terminamos esta síntesis sobre Simmel reivindicando su concepto de sociabilidad. Para él, los seres humanos tenemos un impulso innato hacia la sociabilidad, a establecer relaciones con otros, a interactuar con esos otros. Esta tendencia hacia la interacción comporta simultáneamente interés y gozo: “Sin duda es a causa de necesidades e intereses especiales que los hombres se unen en asociaciones económicas o en fraternidades de sangre, en sociedades de culto o en bandas de asaltantes. Pero, mucho más allá de su contenido especial, todas estas asociaciones están acompañadas de un sentimiento y una satisfacción en el puro hecho de que uno se asocia con otros y de que la soledad del individuo se

resuelve dentro de la unidad: la unión con otros” (Simmel 2002: 195-196).

Es precisamente la sociabilidad el espacio en que los intereses se dejan, al menos aparentemente, a un lado, lo cual lleva al autor a definir a la sociabilidad como la “forma lúdica de la asociación” (Simmel 2002:197). El único fin de la sociabilidad es la asociación misma: la alegría del estar juntos.

Para Simmel, la disolución de la comunidad conlleva efectos paradójicos. Por un lado, la despersonalización y el aislamiento de la personalidad se producen cuando se disuelven los vínculos naturales de adscripción, es decir, la comunidad. Sin negar que esta situación pueda ser riesgosa, el autor propone una visión más optimista al respecto: es la disolución de estos vínculos naturales la que amplía de forma significativa los márgenes de la libertad individual.

#### **2.4. La comunidad en la Escuela de Chicago**

En los años 20 del siglo XX se dio un gran crecimiento de las grandes ciudades de Estados Unidos pues éstas eran el punto de llegada de miles de inmigrantes europeos y de la población rural, producto del éxodo hacia la ciudad. Chicago era una de las urbes donde se vició más intensamente este fenómeno, pues confluían allí oleadas de italianos, irlandeses, chicanos y negros del Sur del país, en búsqueda de trabajo en su próspera industria, generándose un periodo de gran crecimiento demográfico y urbano. Por ello, el trabajo del grupo de investigadores –algunos también inmigrantes– que confluía en el Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago constituye un referente obligado en la historia de la sociología urbana y del lugar que juega allí la categoría comunidad.

Su principal exponente fue Robert Park, quien basado en la teoría evolucionista de Darwin y empleando la analogía entre ecología y ciudad, propuso la necesidad de una Ecología Humana, trasladando algunas categorías biológicas como “lucha por la existencia”, “sobrevivencia del más fuerte” y, “la solidaridad entre especies de un mismo grupo” y “equilibrio biótico”. Para Park no se podía estudiar la ciudad solamente desde su organización física, sino que ésta

reúne también otros fenómenos que deben tenerse en cuenta si se quiere tener una visión total de la ciudad, lo que significa que se debe hacer un estudio interdisciplinario.

Park define la “Comunidad” como conjunto de relaciones que se establecen entre diversas especies de un mismo hábitat; afirma que se está dando un progresivo cierre de los hábitats, debido a un desarrollo paralelo de cooperación entre miembros de distinta especie y en competición, lo que genera comunidades más amplias. La comunidad adopta mecanismos de competición para regular el número de sus miembros y preservar el equilibrio entre las especies en competencia. Para él, las características de una comunidad son: 1) población organizada territorialmente; 2) unidades individuales que viven con una relación de mutua dependencia simbiótica; 3) Población arraigada al suelo que ocupa.

La “Sociedad” desde el punto de vista ecológico, según Park, es aquella donde la competición biótica se ha atenuado, y donde la lucha por la existencia ha alcanzado formas más sutiles. Pero a pesar de esto, en las sociedades humanas, la competición biótica siempre va a estar presente. Pero hay que saber también que en la vida ciudadana conviven, junto a la competición, otras tendencias que mantienen unidos a los hombres en la comunidad; a pesar de aquellos impulsos (naturales) que los llevan al conflicto.

Al igual que para Tönnies y Weber, pero en un sentido diferente, Park afirma que ambos niveles, comunidad y sociedad, son interdependientes, ya que en las organizaciones sociales más evolucionadas (ciudades), las fuerzas que se liberan a nivel biótico son más sutiles y sublimadas, y al mismo tiempo la estructura cultural se basa en la estructura biótica; es decir, que el orden moral y los valores culturales son expresiones de un orden ecológico, el cual representa la base esencial de la sociedad. Park da mucha importancia a los elementos culturales, porque dice que estos mantienen la supervivencia de la comunidad, y que a través de las costumbres y tradiciones se mantiene una estructura institucional.

Los otros integrantes de la escuela van a compartir los presupuestos planteados por Park, sea poniendo el acento en los elementos más culturales (Wirth, 1938) o en los más biológicos (Burguess y McKen-

zie). En esta línea, los sociólogos de la Escuela de Chicago, desde una perspectiva ecológica, redujeron la noción de comunidad, para referirla a áreas de la ciudad que constituían mundos sociales y culturales diferenciados; el papel de los sociólogos sería la de estudiar dichas unidades espaciales (vistas como comunidades), tales como los vecindarios populares, para reconocer los rasgos que les dan unidad e identidad.

Desde presupuestos comunes y bajo la influencia de Simmel, Louis Wirth (1938) planteó que la vida urbana moderna impacta negativamente los lazos comunitarios para sustituirlos por vínculos impersonales, fríos y fragmentados. A pesar de que otros autores como Oscar Lewis (*Los hijos de Sánchez*) refutaron estos planteamiento al demostrar que la vida urbana no siempre disolvía los estilos de vida comunitarios ni los restringía al espacio vecinal, los estudios de sociología urbana norteamericanos no superaron el marco territorial para asumir lo comunitario ni de verlo sólo desde la tensión entre lo tradicional y lo moderno (Panfichi, 1996).

Los funcionalistas norteamericanos asumieron lo comunitario en el mismo sentido que la Escuela ecológica; así, para Parsons, “una comunidad es la colectividad cuyos miembros participan de una región territorial común como base de sus operaciones y actividades diarias” (Citado por Neils, 1985: 45). La influencia de la Escuela de Chicago trascendió el marco sociológico para influir en la definición de las políticas públicas y programas de intervención con poblaciones populares, en el contexto de los programas desarrollistas que se impusieron en América Latina desde los años 50 del siglo XX.

Esta perspectiva ecológica de comunidad, dominó la sociología urbana y rural desde los veinte hasta los sesenta, década en la actual otras corrientes teóricas como el marxismo introdujeron otros factores estructurales, sociales y culturales en el análisis de la vida citadina. Sin embargo, se generó cierto consenso entre los sociólogos (tanto funcionalistas como marxistas) en torno a la idea de que el avance del capitalismo y de la racionalidad moderna irían disolviendo irreversiblemente los lazos comunitarios, al expandirse en todos los ámbitos la individualización, la masificación, el Estado y las relaciones contractuales.



### **3. La crítica comunitarista al liberalismo y su concepto de comunidad<sup>8</sup>**

En las tres décadas que siguieron al fin de la Segunda Guerra mundial, las referencias a la comunidad y lo comunitario como conceptos sociológicos o categorías filosóficas pasaron a un segundo plano. Este silencio, como lo dijimos en el capítulo 2 de este texto, estuvo asociado, por un lado, al uso abusivo que hicieron los regímenes totalitarios (nazis, fascistas y comunistas) quienes justificaron sus políticas opresivas y de exterminio de judíos, gitanos y disidentes, a nombre de la comunidad o de la utopía comunitarista.

Por el otro, a la hegemonía que tuvieron en las ciencias sociales del mundo académico capitalista y socialista, del estructural-funcionalismo y del materialismo histórico, los cuales, a pesar de su oposición ideológica, compartían presupuestos como su historicismo (modernización, sucesión de modos de producción), su interés por la abstracción teórica y el privilegio a las lecturas macro-sociales de orden societal, en detrimento de las dinámicas microsociales. Bajo sus miradas, las formas comunales no tenían importancia, más todavía cuando en ambas teorías se consideraba que estaban destinadas a desaparecer gracias a los irrefrenables procesos de modernización y de avance hacia el socialismo.

Este descuido por la comunidad terminó a finales de la década del setenta en el mundo académico anglosajón. La filosofía política fue escenario durante la década siguiente de un debate que continúa hasta hoy: el llamado debate liberal-comunitarista. A partir de la publicación en 1979 del libro de John Rawls *Teoría de la justicia*,

---

<sup>8</sup> Capítulo en coautoría con el politólogo e historiador, Camilo Torres Barragán.

en defensa del liberalismo político, se reinicia una discusión –cuyos términos ya se había planteado en el siglo XIX entre ilustrados y románticos– en torno a los fundamentos de la moral y de la política, con consecuencia sobre problemas políticos actuales como los de la multiculturalidad, la identidad étnica y el “tamaño” del Estado.

Como se dijo antes, el debate se da en el campo de la filosofía política, pero ha encontrado eco en otros campos intelectuales como la filosofía y la ciencia política, así como repercusiones en las políticas públicas frente a las minorías y en la formas de crear principios de justicia en una sociedad. En estas discusiones el concepto de comunidad es frecuentemente utilizado por las dos corrientes teóricas, pero ni liberales ni comunitaristas dan definiciones precisas sobre lo que entienden por comunidad. En este capítulo se hará, inicialmente, una descripción general de los aspectos básicos de las dos corrientes, y se expondrán los principales temas y algunas conclusiones en torno a los debates planteados entre ellas, tras casi tres décadas. En un segundo momento, se mostrarán algunas de las definiciones de comunidad dentro de cada corriente que se pueden extraer a partir de este debate.

Los orígenes del liberalismo se pueden rastrear hasta el siglo XVIII, cuando surgió como respuesta a la monarquía y a los privilegios hereditarios. Algunos historiadores los sitúan específicamente en 1688 al triunfar la Revolución Gloriosa contra Jacobo II en Inglaterra. Algunos de los liberales más famosos surgieron en contextos de lucha contra la monarquía o de violencia religiosa: John Locke, Adam Smith, Immanuel Kant, el Barón de Montesquieu, Thomas Jefferson, James Madison, John Stuart Mill. En la actualidad, entre los pensadores liberales más famosos se encuentran Isaiah Berlin, John Rawls, Ronald Dworkin, Will Kymlicka, Martha Nussbaum, entre otros.

Rawls, un representante de la corriente liberal, expone algunos de los principios del liberalismo: *“una apuesta por el respeto mutuo que permite la convivencia pacífica de personas con distintas concepciones de la vida buena; la aceptación del principio de no interferencia que impide intervenir en el desarrollo de los planes de vida de otros, siempre y cuando estos otros tampoco interfieran en*

*los de los demás; y una composición diversificada y separada de las distintas esferas que componen la vida social (política, económica, religiosa...)*” (Rodríguez, 2010: 204-5).

Para ver estos principios aplicados a una sociedad, Taylor, un defensor del comunitarismo, nos muestra tres definiciones de sociedad liberal: la primera, afirma que es una comunidad en la que cada miembro es un detentor de derechos y el objetivo de dicha agrupación es defenderlos. Una segunda respuesta de carácter instrumental entendería a la sociedad liberal como un instrumento común por el cual individuos buscan alcanzar ciertas metas que sin la cooperación estarían fuera de su alcance. La última definición hace sinónimas las expresiones “liberal” y “democrática”, haciendo énfasis en el autogobierno de un pueblo (Navarrete, 2006: 19-20).

Pese a la gran variedad de definiciones y visiones sobre lo que es el liberalismo, hay algunas características básicas que comparten la mayoría de sus expositores, como son: el constitucionalismo, la defensa de los derechos individuales (como libertad de expresión y propiedad) y algún tipo de prioridad de estos derechos básicos sobre los derechos del bien común. Aún así hay una gran diversidad dentro del liberalismo y varios debates; por ejemplo alrededor del alcance de la libertad de expresión, el papel de la religión en el gobierno de un país o el papel del Estado en la distribución de las riquezas.

Ahora, hay debates que se salen del liberalismo, como los producidos desde el comunitarismo al énfasis liberal en las libertades individuales sobre las de la comunidad. Una buena parte del comunitarismo surge durante los ochenta en Norteamérica como respuesta, matización o crítica a la *Teoría de la Justicia* de Rawls. Taylor, con su libro *Hegel y la sociedad moderna* y MacIntyre, con *El liberalismo y los límites de la justicia*, hacen las primeras críticas a las concepciones kantianas de autonomía y de razón, dando base a la corriente comunitarista.

Hacia 1982 Michael Sandel acuña el término “comunitarismo” e inicia oficialmente el debate que sería continuado por Michael Walzer con su libro *Las esferas de la justicia: una crítica a la concepción de justicia de Rawls*. Entre los expositores actuales del comunitaris-

mo encontramos a Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Daniel Bell y Amitai Etzioni<sup>9</sup>.

Como se dijo, la tradición liberal es bastante extensa y en ella concurren filosofías con sesgos muy distintos. Con el comunitarismo sucede algo parecido, solo que, a diferencia del liberalismo, es un término que no goza de excesivo prestigio en el ámbito académico, por lo que algunos de sus exponentes se presentan a sí mismos como críticos del liberalismo, liberales republicanos, individualistas comunitarios o liberales comunitaristas (Rodríguez, 2010: 202).

Uno de los debates internos del comunitarismo gira en torno a la justicia: para unos ésta es reemplazada por la voluntad de la comunidad; para otros más moderados, los principios compartidos de una comunidad son la fuente de los principios de justicia, por lo que no hay conceptos ahistóricos y transculturales de justicia; una tercera visión comunitarista argumenta que en los principios de justicia únicamente se debe hacer más énfasis en el bien común que en los derechos individuales.

Así, podemos ver que los autores clasificados dentro de esta corriente no comparten un cuerpo teórico homogéneo, sino una “línea similar de críticas al liberalismo” (Navarrete, 2006) (Rodríguez, 2010). De cualquier forma, se pueden identificar un par de rasgos que identifican a los comunitaristas: la defensa de la vida comunitaria frente a los derechos individuales y la idea de que el Estado debe intervenir en la construcción de las concepciones del bien.

---

<sup>9</sup> Director de la revista estadounidense *The Responsive Community*. En sus propias palabras, define el propósito comunitarista de su revista: “Los hombres, las mujeres y los niños americanos son miembros de muchas comunidades [...] y del mismo cuerpo político. Ni la existencia individual ni la libertad individual pueden mantenerse por mucho tiempo fuera de las interdependientes y solapadas comunidades a las que pertenecen. Tampoco puede sobrevivir durante mucho tiempo una comunidad sin que sus miembros le dediquen algo de su atención, energía y recursos para los proyectos compartidos. La persecución exclusiva del interés privado erosiona la red de los ambientes sociales de los que dependemos, y destruye nuestro compartido experimento de autogobierno democrático. Por estas razones, nosotros mantenemos que los derechos de los individuos no pueden preservarse durante mucho tiempo sin una perspectiva comunitaria. Una perspectiva comunitaria reconoce tanto la dignidad humana individual como la dimensión social de la existencia humana”. «The Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities», *The Responsive Community* 1, 1992: 4.

A pesar de estas diferencias entre las dos corrientes mencionadas, autores como Taylor aseguran que el comunitarismo se encuentra en la tradición liberal de Tocqueville y por lo tanto es un “tipo de liberalismo entre otros”. En este sentido, Rodríguez opina que no es fácil trazar una línea tajante entre las dos corrientes ya que comparten algunos principios como el reconocimiento de los derechos humanos o una mejor distribución de los bienes (Rodríguez, 2010: 203). Ambos aceptan además “...la existencia de valores morales que inspiren, en última instancia, la elaboración de normas jurídicas destinadas a garantizar una convivencia armónica entre ciudadanos” (Rodríguez, 2010: 206). Así, el comunitarismo puede considerarse más una crítica a algunas de las formas perversas que adopta el individualismo liberal, pero no al liberalismo como un todo ya que la defensa de la autonomía y la libertad en general son objetivos compartidos con esta corriente.

¿Cuál es el debate comunitarismo-liberalismo entre las dos corrientes? A grandes rasgos, el comunitarismo hace una crítica metodológica y moral al individualismo como paradigma moral de la sociedad actual. Pero la idea no es la supresión de la individualidad ni mucho menos. Lo que se sostiene es que en ciertos casos los derechos individuales deben ceder frente a los de la comunidad, lo que aumenta la moralidad en conjunto, e incluso permite un mejor ejercicio de la individualidad. Así que los comunitaristas no son “anti-individualistas”; es más, la preocupación por el debate surge de la importancia concedida al individuo y a su autonomía. El debate de fondo es alrededor de las concepciones de persona en el liberalismo, pero esto tiene una repercusión práctica fundamental: la pertinencia o no de instituciones y Estados que defiendan alguna concepción de bien o de buena vida.

Otro punto importante tiene que ver con el carácter situado (social o influenciado por una comunidad) o “natural” de la identidad, los valores y los fines de un individuo (Navarrete, 2006: 129). Cuando autores como MacIntyre notan que en sociedades donde se han asegurado plenamente los derechos individuales, la solidaridad y los lazos comunitarios tienden a debilitarse, critican el hecho de que la perspectiva liberal no ha logrado construir un yo responsable y solidario (Rodríguez, 2010: 207-208). Este objetivo se basa en la

idea de que la comunidad es fundamental para la formación moral e identitaria del individuo, es decir, se argumenta la existencia de una “individualidad situada” frente a la individualidad ahistórica del liberalismo, pero no se resta importancia al individuo.

Como se dijo antes, existen varios principios democráticos compartidos por los dos polos del debate como la autonomía del sujeto y el autogobierno ciudadano. En estos dos puntos, la crítica comunitarista aseguraría que el enfoque exagerado en el individualismo lleva a una “atomización” de la sociedad, que en últimas evita el desarrollo de la autonomía y la creación de lazos con la comunidad, necesarios para el ejercicio político.

Por eso aseguran que es necesario un tipo de política que propicie una comunidad de valores en la que cada individuo adopte compromisos colectivos como la reciprocidad, la confianza y la solidaridad. Estos valores no pueden ser alcanzados por una sociedad compuesta por un agregado de “átomos” que buscan únicamente su propio interés, por lo que se debe tener al menos una noción de bien común y ciertos vínculos afectivos que permitan poner las necesidades individuales por encima y aparte de las contribuciones individuales (Rodríguez, 2010: 209).

### **3.1. El sujeto en el comunitarismo**

Estos debates sobre el individuo surgen de una discusión más profunda en torno al concepto de persona. Este debate se relaciona con el *individuo en relación*, como lo llamó Rawls, o “situado” como lo denominamos algunos párrafos atrás. Desde el liberalismo la concepción de persona, como la describe Rawls en su *Teoría de la justicia*, se basa en la idea de que el yo es anterior a sus fines y valores, lo que vuelve a los individuos agentes activos y voluntarios, con la capacidad cuestionar o incluso modificar sus relaciones con las comunidades a las que pertenecen.

El individuo sería un sujeto con una identidad definida antes de la creación de sus conceptos morales. Contrario a esta visión, para el comunitarismo las identidades se encuentran fuertemente influenciadas por la pertenencia a uno o varios grupos o comunidades.

Esta pertenencia crea un horizonte de prácticas dentro de las que el individuo se desarrolla autónomamente y le dan su identidad.

La forma de ver la relación entre individuo y comunidad no solo afecta a la moral y a la identidad, también juega un papel importante en la construcción de los fines del individuo. Mientras para un liberal como Rawls, las personas “escogen” sus fines a partir de sus preferencias e intereses naturales, para Sandel o MacIntyre tiene más sentido afirmar que las personas “descubren” sus fines basados en las prácticas y valoraciones de la comunidad a la que pertenecen. Para el primero esta perspectiva de Rawls es irreal porque, *“la justicia como equidad concibe la unidad del yo como algo establecido previamente, diseñado con anterioridad a la elección que éste hace en el curso de su experiencia”* (Sandel, 1982: 21).

Al respecto, Taylor critica a Rawls por haber postulado un punto de vista “extrasocial” para elaborar sus principios de justicia cuando la comunidad debe ser vista como fuente de valor moral. Esta discusión se sale del concepto de persona y termina relacionándose, al hacer referencia a un método para justificar los principios de justicia, con temas como los límites del poder estatal.

Los debates que acabamos de mencionar alrededor de la identidad, la moral y los fines del individuo, están estrechamente relacionados con otra de las disputas entre liberales y comunitaristas: la forma de vinculación de un individuo a la comunidad. En este punto, los comunitaristas acusan a los liberales de ver la cooperación, y por lo tanto, la conformación de vínculos sociales, como motivada únicamente por la búsqueda individual del beneficio y la toma aislada de decisiones. Esto, según Taylor, Sandel y MacIntyre, deja sin explicación una serie de capacidades humanas que se desarrollan únicamente como resultado de la vida en comunidad: la racionalidad, el carácter de agente moral del sujeto y su autonomía; y por último, el lenguaje como vehículo para la transformación de esas capacidades.

Rawls se defiende subrayando la idea de cooperación dentro del contrato social, argumentando que, aunque las personas no son movidas por el bien común como tal, sí se mueven por el deseo de

una sociedad en la que ellas puedan cooperar como libres e iguales. Pero a un comunitarista como Sandel no le basta esta explicación: para él, la vinculación individual a una comunidad es una relación compleja que supera la visión de Rawls en la que un individuo solo coopera siempre y cuando tenga una ventaja racional.

Para Sandel, la vinculación de una persona a un colectivo es constitutiva y constituyente; es decir, la comunidad otorga a los individuos beneficios humanos que no alcanzarían por sí mismos, por lo que el compromiso con la comunidad es independiente de los cálculos racionales individuales. Por lo tanto, la comunidad no tiene un papel meramente instrumental para los intereses propios, sino que es un fin en sí misma y tiene un papel central en la construcción de la identidad y la orientación moral de los sujetos.

Una última defensa de Rawls a las críticas comunitaristas asegura que su concepción de sujeto se refiere al campo político y no al privado o al ético, por lo que no busca exponer la naturaleza del yo. Lo que significa en últimas ceder ante las propuestas de Taylor sobre el papel de la comunidad como constitutiva de recursos conceptuales, identitarios y morales para el sujeto.

En el anterior ejemplo hubo algunas concesiones o moderaciones en el discurso liberal, pero hay puntos que permanecen en plena disputa: uno de los más importantes en términos prácticos es el papel del Estado en la orientación moral de la sociedad. Por eso, el comunitarismo critica, además de esta visión liberal del individuo aislado, la errónea distinción entre las esferas privadas y públicas, o personales y políticas, lo que fundamenta una falsa neutralidad estatal sobre las concepciones del bien.

Para Rawls, un Estado no neutral en este sentido, sencillamente no se puede considerar liberal y por lo tanto, menoscaba la autonomía de sus ciudadanos. Esto se basa en la idea liberal de que los individuos eligen subjetivamente su concepción de bien sin importar su sexo, raza o clase social; por lo tanto no se puede llegar a un acuerdo público y objetivo sobre lo que es la vida buena y el Estado debe mantener una neutralidad frente al tema. En oposición, los comunitaristas parten de la posibilidad de unas visiones de vida

buena objetivas y defendibles por parte del Estado. Además, critican la idea misma de la neutralidad estatal argumentando que ni la teoría política liberal es completamente imparcial y tiene unas concepciones de bien definidas, por lo que un Estado seguramente también las tendrá.

A partir de este debate, autores liberales como Dworkin (1996) aceptaron la intervención estatal en asuntos culturales, así como el fomento de las formas de vida que se consideran buenas pero sin prohibir las que se salgan de estos estándares. Ahora, es importante tener en cuenta que estos liberales no abogan por una ausencia de Estado, sino por una intervención basada en principios de justicia y no en concepciones de bien. De ahí la crítica a la idea misma de neutralidad, ya que algunos comunitaristas, como Taylor, consideran que los principios de justicia se basan en una concepción de lo bueno.

Detengámonos en uno de los comunitaristas más reconocidos por la importancia que le da a la comunidad en sus escritos: Michael Walzer. Este teórico político de izquierda inicia su posición comunitarista criticando a Rawls, al rescatar el papel de las concepciones de bien dentro de una comunidad determinada para definir principios de justicia. Según él, dichos principios no pueden ser anteriores a la comunidad porque es en este tipo de agrupación donde las personas ordenan y reconocen sus prioridades en cuanto a justicia.

Así la crítica va más allá de Rawls y hace un llamado al liberalismo en general a no excluir una de las necesidades más elementales del humano: el derecho a la comunidad. Entonces no es posible alcanzar un consenso político sobre unas necesidades o prioridades basadas en la racionalidad aplicables a todas las comunidades, sino que éstas se definen en su interior. Así, Walzer es más radical que Sandel o Taylor al decir que no solo se deben *tener en cuenta* los valores morales religiosos, filosóficos y culturales de las comunidades para crear acuerdos políticos y principios de justicia, sino que hay que supeditar completamente los primeros a los segundos (Toro Carnevali, 2008: 51-52).

Aunque se dijo que el debate no se ha cerrado aún, sí se puede considerar como un triunfo del comunitarismo generar un acercamiento en algunos temas con los liberales. En palabras de Rodríguez: “se ha reintroducido la discusión sobre el concepto de persona; se ha subrayado la importancia que la comunidad posee en la configuración de la identidad del individuo y los lazos que unen a éste con su comunidad; se ha pretendido una mayor coherencia al subrayar la conexión entre lo ético y lo político, entre lo individual y lo colectivo, lo privado y lo público; se ha matizado la abstracción metodológica y se ha acentuado la perspectiva histórica”.

Uno de los triunfos del comunitarismo es el hecho de que un autor de la talla de Rawls haya revisado e incluso moderado su doctrina en *El liberalismo político*, (1996) aceptando algunas de las críticas comunitaristas. Una de las principales críticas se basó en la pretensión de Rawls de cierta universalidad de su principio de justicia basada en la equidad, pero tenía en cuenta únicamente las instituciones democráticas y occidentales. Otro punto en el que el liberalismo cedió fue el relacionado con la neutralidad del Estado, ya que autores como Rawls y Dworkin terminaron por aceptar la intervención estatal en el marco cultural; reconociendo además que es en el horizonte cultural donde los sujetos reflexionan sobre sus creencias morales y sus fines.

También hay que tener en cuenta que hay autores como Jorge Navarrete (2006) que consideran que se ha llegado a un “empate” en el debate y otros como Thiebaut (1992: 15) que aseguran que es necesario aceptar la existencia de “una doble verdad, la del liberalismo y la del comunitarismo”. Navarrete tiene un buen punto al asegurar que el comunitarismo, aunque ha logrado hacer correcciones y denuncias de algunas deficiencias conceptuales del liberalismo, no ha ofrecido una alternativa conceptual “en sentido constructivo” (Navarrete, 2006: 132). Asimismo hay que tener en cuenta que las primeras críticas comunitaristas fueron recibidas con una serie de réplicas desde el liberalismo, lo que también ha llevado, tras 20 años de debate, a que ambos bandos se moderen.

En las conclusiones de su libro sobre este debate (Navarrete, 2006) asegura que el liberalismo es la tradición político-filosófica que me-

jor encarna la idea de derechos, representando un proyecto continuo e ineludible de emancipación del hombre. Pero al mismo tiempo denuncia la reivindicación obsesiva de la autonomía y la libertad individual que lleva al desarraigo, la soledad y el miedo. Desarraigo que es reforzado por la excesiva insistencia en una justicia universal e imparcial que termina destruyendo los valores y los rasgos identitarios y culturales de las comunidades.

Por lo anterior, el autor insiste en la reivindicación del conjunto de derechos y libertades de la modernidad, pero haciendo una fuerte crítica al liberalismo y haciendo hincapié en la vida pública y la participación democrática (Navarrete, 2006: 137). Este tema de la participación es fundamental para otro de los resultados del debate: el republicanismo.

El debate liberal-comunitarista influenció el surgimiento de una nueva corriente de la filosofía política: el republicanismo, que retoma mucho de las dos corrientes y cuyo pilar es la construcción de una democracia participativa. Algunas de sus tesis son moderadas frente al comunitarismo más radical, por lo que se ha convertido en punto de encuentro de comunitaristas y liberales críticos. Un ejemplo es la idea del compromiso con ciertos valores compartidos, en vez de un cuerpo moral como en el comunitarismo. En cierto sentido, también representa una especie de síntesis entre las dos corrientes ya que rescata el debate público racional, al estilo liberal; pero al mismo tiempo ligado al contexto cultural y las condiciones reales de sus partícipes, al estilo comunitarista (Navarrete, 2006: 134).

Otro autor que aboga por una “síntesis liberal” en la que se encuentren planteamientos liberales y comunitaristas es Berkowitz (1995). Este autor, siguiendo a Mulhall y Swift, asegura que una teoría política que reconozca la primacía del principio liberal de la libertad individual y la autonomía, mientras acepta el peso de las comunidades en la construcción del yo, no solo es posible sino también es deseable, y ya está siendo desarrollada por algunos liberales de avanzada como Joseph Raz y los mencionados Mulhall y Swift. Esta síntesis se torna mucho más posible si aceptamos, como se mencionó antes, que las dos corrientes tienen muchos principios y objetivos comunes.

No se puede entonces considerar al comunitarismo como una crítica integral al liberalismo sino a aspectos específicos de éste, principalmente sus concepciones sobre el ser humano y su visión sobre el papel del Estado. Estas críticas tienen por supuesto repercusiones políticas, pero parecen tener más que ver con problemas de *medida* o *proporción* que de fondo o estructura. Por ejemplo en cuanto a los principios de justicia y acuerdos políticos la discusión sería sobre el nivel de abstracción que se puede alcanzar sin perder la identidad de una comunidad, o cuántas concepciones diferentes de buena vida caben dentro de una sociedad.

A pesar de hacer una referencia permanente, los académicos comunitaristas no han hecho algo cercano a análisis sistemático del concepto de comunidad, dedicando más palabras a definiciones como igualdad o libertad. Además, el uso que se le da al término es bastante cambiante, cuando no ambiguo: algunas veces parece referirse a una especie de entidad social específica o a un tipo de relación entre personas, otras veces se usa como un término genérico para cualquier tipo de colectivo o grupo.

Muchos autores dan ejemplos de comunidad sin hacer un análisis claro sobre lo que los hace o no comunidad. MacIntyre menciona familias, barrios, ciudades y tribus (MacIntyre, 2007: 221); Sandel (1982: 172) incluye naciones y pueblos. También Etzioni (1993) asegura que cualquier grupo es susceptible de conformarse como comunidad: empresas, escuelas, familias, naciones, Estados. Símbolos, significados, lenguajes o entendimientos compartidos deberían bastar en la visión comunitarista para conformar una comunidad: Taylor enfatiza en algún tipo de consenso como base para una comunidad (Taylor, 1992: 39-96). El problema con esta falta de claridad es que, dependiendo de donde uno se pare, todo o nada puede ser comunidad.

Taylor, uno de los autores fundacionales del comunitarismo, nos ofrece una definición de comunidad política desde una perspectiva cultural. Para este autor, una comunidad es un grupo cultural que se perfila mediante la pertenencia histórica y étnica, así como por la asunción de determinados principios morales y políticos comunes. La identidad colectiva resultante de los principios compartidos al

interior de estos grupos no es cerrada y permite la adhesión de otros miembros. Otro aspecto importante para Taylor en la constitución de una comunidad es la existencia de objetivos comunes que fortalezcan lazos de colaboración entre miembros, así existan diferencias culturales. Una comunidad política requiere entonces de acuerdos pero también de la admisión respetuosa de las diferencias. Esto se puede extrapolar al Estado, que debe buscar la incorporación de diversos colectivos mientras garantiza derechos fundamentales para sus ciudadanos (Rodríguez, 2005: 332-333, 402).

Esta idea de aspectos y objetivos comunes es una de las compartidas por los comunitaristas al definir una comunidad: “Para los comunitaristas, los miembros de una comunidad compartirán, al menos, una noción sobre el bien común y ciertos vínculos afectivos de estimación. Desde luego, en las relaciones comunitarias se modifica el punto de equilibrio, no rige el principio de “a cada quien, según su contribución”, como sucede en las relaciones de intercambio egoísta, sino que “apenas nos importa la contribución del otro; a lo que atendemos es a sus necesidades” (Rodríguez, 2010: 209).

En este fragmento se puede ver también a la función distributiva de una comunidad, aspecto que es desarrollado por Walzer. Para este autor la sociedad humana es ante todo una comunidad distributiva, por lo que la idea de justicia “guarda relación tanto con el ser y el hacer como con el tener, con la producción tanto como con el consumo, con la identidad y el status tanto como con el país, el capital o las posesiones personales”. El autor no se refiere sólo a los bienes materiales, sino también a los premios, los castigos, los valores espirituales, los honores, los cargos y otras distintas formas de poder. No existe un criterio único para la distribución de éstos: “el mérito, la calificación, la cuna y la sangre, la amistad, la necesidad, el libre intercambio, la lealtad política, la decisión democrática; todo ello ha tenido lugar, junto con muchos otros factores, en difícil coexistencia, invocado por grupos en competencia, confundidos entre sí” (Walzer, 1983: 4-18).

En general, desde el liberalismo las definiciones claras de comunidad son aún más esquivas que en el comunitarismo ya que, como dice Thiebaut (1997), es un concepto extraño a su tradición y ade-

más puede plantearle serios problemas teóricos y prácticos. Pero según este mismo autor, hay dos tipos de razones para que un liberal se interese por la cuestión de la comunidad: unas serían una reacción a la crítica comunitarista y una posibilidad para algunos autores liberales de alejarse de los principios individualistas radicales; otras de mayor importancia serían de carácter propio y saldrían de reflexiones como las de Dworkin o las de Rawls sobre los principios de justicia.

En términos de Dworkin, la noción de comunidad dentro del liberalismo “no es una noción aguada de lo que es la identificación con la comunidad [sino] una concepción completa, genuina e intensa, precisamente porque es una noción diferenciadora”. Esta noción de comunidad es diferenciadora puesto que señala cómo en cada comunidad hay diversidad de niveles y una complejidad interna que, estima Dworkin, perciben mejor y pueden comprender mejor a quienes no suscriban concepciones homogeneizantes y sustantivas (Thiebaut, 1997: 9).

En términos de Rawls: “[U]na sociedad democrática bien ordenada no es [...] una comunidad, si por comunidad se entiende una sociedad gobernada por una doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral compartida. [...] Quien piensa en la democracia como en una comunidad (así definida) desconoce el limitado alcance de la razón pública fundada en una concepción política de la justicia; yerra en el tipo de unidad que un régimen constitucional es capaz de conseguir sin violar los principios democráticos más básicos. El celo de la verdad total nos tienta hacia una unidad, más amplia y más profunda, que no puede ser justificada por la razón pública” (citado por Thiebaut, 1997: 24).

Los comunitaristas acusan al liberalismo de considerar la cooperación simplemente por los beneficios que reporta a los individuos aislados. Sin embargo, Rawls parte de una idea fundamental según la cual la sociedad es un “sistema equitativo de cooperación social entre personas libres e iguales”. De esta posición, Sandel interpreta que, para Rawls, la comunidad en la que el individuo se desarrolla no es un elemento relevante de su identidad y que, por consiguiente, entiende de manera limitada la comunidad política.

Para este autor, al igual que para Taylor y MacIntyre, Rawls no presta la suficiente atención a las capacidades humanas que sólo se desarrollan gracias a la vida en comunidad como la racionalidad, el carácter de agente moral del sujeto y su autonomía. Taylor da principal importancia al lenguaje e indica que a través de él es que la comunidad proporciona al individuo los recursos conceptuales en cuyos términos llega a concebirse a sí misma, su identidad y sus valores. Rawls se defiende argumentando del siguiente modo:

*“Decimos que las personas razonables no están movidas por el bien general como tal, sino por el deseo mismo de un mundo social en el que ellas, como libres e iguales, puedan cooperar con las demás en términos que todo el mundo pueda aceptar. Esas personas insisten en que la reciprocidad debería imperar en ese mundo social, de manera que cada uno resultase beneficiado junto con los demás”* (John Rawls, *El liberalismo político*, 1982: 46), citado por Rodríguez, 2010: 214-215).

Pero el liberalismo no solo se ha defendido, Phillips en su libro *Looking Backward* hace una crítica a las ideas comunitaristas, argumentando que éstas están basadas en concepciones erradas sobre la comunidad. Principalmente en nociones erróneas y sin respaldo histórico sobre un supuesto pasado en el que la gente disfrutó de una rica vida comunitaria en contraste con el presente, liberal y atomista. Tomando ejemplos históricos usualmente evocados por los comunitaristas (Grecia, la alta edad media o la revolución estadounidense) muestra cómo la jerarquía, el conflicto y la participación política limitada fueron la regla; mientras las comunidades igualitarias fueron la excepción (Berkowitz, 1995). Esto lleva al autor a pensar que ese tipo ideal de comunidad no se da tampoco en la actualidad y su conformación sería como mínimo artificial.

En resumen, las principales diferencias entre las uniones sociales de Rawls o las comunidades liberales de Dworkin con el comunitarismo serían las siguientes. Las primeras no son homogéneas en cuanto a sus características culturales o éticas y son plurales en sus valores, estructuras y funciones pero logrando articular esas diferencias para mantenerse como unidad política. Para los comunitaristas la comunidad es el punto de partida de las normas morales en una

sociedad, para los liberales sería más el punto de llegada; es decir, la idea de comunidad podrá aparecer al final de una reconstrucción o de un proceso constructivo normativo que parte de la idea de los sujetos morales autónomos, libres e iguales. Por último no se definiría una comunidad por sus rasgos culturales históricos o lingüísticos sino por el carácter de sus estructuras políticas, a partir de las que podrán considerarse la importancia y lo problemático de aquellos rasgos (Thiebaut, 1997).

## 4. La comunidad en sospecha: Touraine y Bauman

Terminada la Segunda Guerra, el interés sociológico por la comunidad como categoría analítica e interpretativa declinó en la sociología, por el desprestigio en que cayó por su abusivo uso por parte de los fascismos europeos<sup>10</sup>. Además, los dos grandes sistemas teóricos hegemónicos, el estructural funcionalismo y el marxismo, despreciaron la comunidad por dos razones. Por un lado, por privilegiar la escala macro social y los conceptos abstractos como sistema social, estructura, formación social y modo de producción; por el otro, porque, desde sus perspectivas historicistas, las formas comunitarias se veían como un rezago de las sociedades tradicionales pre capitalistas, que se irían diluyendo frente a los avasalladores procesos de modernización, consolidación del capitalismo o advenimiento del socialismo.

Los clásicos contemporáneos que han ocupado el vacío dejado por el agotamiento y descrédito de estos dos grandes “metarrelatos”, parecen haber heredado su desprecio por la comunidad, en la medida en que comparten algunos de sus presupuestos. En efecto, pensadores de la talla de Richard Sennet, Alain Touraine, Zigmunt Bauman, Anthony Giddens, Ulrich Beck y Niklas Luhmann no le dieron inicialmente un lugar relevante a la noción de comunidad en sus sistemas conceptuales.

Sólo hasta la década de los noventa del siglo XX, ante la evidencia de la reactivación de vínculos, formas de vida y discursos comunitaristas, algunos de ellos –Beck (1998), Touraine (1997 y 2005), Bau-

---

<sup>10</sup> Las referencias a la comunidad de pensadoras como Hanna Arendt (1951) y Agnes Heller (1972) estuvieron enmarcadas en la crítica a los regímenes totalitarios.

man (2003a y 2003b)– se acercan con cautela a la categoría, sea para evidenciar los límites de las conceptualizaciones clásicas para dar cuenta de los fenómenos recientes de agregación y fragmentación social; sea para cuestionar los usos actuales de lo comunitario en diferentes escenarios de la vida social, al considerarlos como salidas regresivas, evasivas o esencialistas a los desajustes e incertidumbres generados por la globalización y la erosión de la imagen clásica de sociedad.

En este capítulo nos detendremos en las consideraciones de Touraine y de Bauman acerca de la idea de comunidad y de los comunitarismos actuales, dado que ilustran con mayor profundidad esta posición escéptica de este conjunto de ensayistas contemporáneos, así como por la influencia de sus obras en el contexto académico latinoamericano.

#### **4.1. Alain Touraine y su crítica a los comunitarismos**

Este connotado sociólogo francés es conocido en el campo de las ciencias sociales desde la década del sesenta, por crear el enfoque teórico denominado “sociología de la acción”, propuesto como alternativa a los límites del estructural funcionalismo y el marxismo –en los que se había formado intelectualmente– para dar cuenta de las transformaciones de las sociedades postindustriales. También se ha destacado por su singular conceptualización sobre los movimientos sociales, a tal punto que es un paradigma ineludible en los debates e investigaciones al respecto.

A partir de *El retorno del actor* (1984), pero con mayor énfasis en *Crítica de la modernidad* (1992), Touraine incorpora como preocupación central la pregunta por el sujeto individual, que lo considera amenazado en la contemporaneidad, tanto por las fuerzas del mercado desbocadas por el capitalismo neoliberal, como por las diferentes formas de totalitarismo, nacionalismo, fundamentalismo, integrismo y particularismo en países modernos como en aquellos perturbados por una modernización forzosa. Es dentro de esta nueva inquietud teórica, política y ética que Touraine incorpora el tema de la comunidad, identificada casi siempre con el segundo conjunto de amenazas a la libertad individual.

En el libro *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes* (1997), Touraine desarrolla con mayor amplitud su crítica a la comunidad y a los comunitarismos. Por ello, nos detendremos en la exposición de sus argumentos, complementándola con puntuales referencias de sus libros posteriores, en particular, *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy* (2005).

Ya desde la presentación de *¿Podremos vivir juntos?* señala que bajo la fuerza de la globalización “vemos deshacerse ante nuestros ojos los conjuntos, a la vez políticos y territoriales, sociales y culturales, que denominábamos sociedad. Estamos viviendo un proceso inverso al que señalaron los sociólogos de finales del siglo XIX y comienzos del XX en la que se pasaba de lo comunitario a lo societal: de las ruinas de las sociedades crece un retorno a la comunidad; “en todas partes se fortalecen y multiplican agrupamientos comunitarios, asociaciones fundadas en una pertenencia común, las sectas, los cultos, los nacionalismos y las sociedades vuelven a convertirse en comunidades al reunir bajo el mismo territorio sociedad, cultura y poder, bajo una misma autoridad cultural, religiosa, étnica o política” (Touraine, 1997: 10).

Para Touraine, este comunitarismo “trae consigo el llamado a la homogeneidad, la pureza y la unidad; la comunicación es remplazada por el rechazo y la guerra a los que percibimos como “diferentes”. Por eso, la pregunta central del libro es “¿Cómo podremos vivir juntos si nuestro mundo está dividido en 2 continentes cada vez más alejados entre sí: el de las comunidades que se defienden de las ideas, los individuos y las costumbres provenientes del exterior, y el de la globalización que trae como contrapartida un débil influjo sobre las conductas personales y colectivas?” (Touraine, 1997: 11).

Señala que mientras se derrumban los Estados naciones, estamos por un lado, invadidos por la cultura de masas, y por el otro, fragmentados por el retorno a las comunidades. Frente a este dilema, el autor propone dos ideas que guían su búsqueda. La primera, es que “en un mundo en cambio permanente e incontrolable no hay otro punto de apoyo que el esfuerzo del individuo por transformar unas experiencias vividas en la construcción de sí mismo como actor... Este esfuerzo por ser un actor, es lo que denomino Sujeto...

que no tiene otro contenido que la producción de sí mismo” (Touraine, 1997: 21).

La segunda, es que a partir de la este principio, debe reconstruirse una concepción de la vida social; por un lado, la transformación del individuo en sujeto solo es posible a través del reconocimiento del otro como un sujeto que trabaja en la misma dirección; por otro lado, la afirmación del Sujeto la comunicación entre sujetos, requiere protección institucional en un contexto democrático, la cual llama “política del Sujeto” (Touraine, 1977: 22).

En el primer capítulo muestra que el proceso de des modernización genera una disociación entre la economía y las culturas, el cual conduce o a la reducción del actor a la lógica globalizada, o a la reconstrucción de identidades fundadas sobre pertenencias culturales; cuanto más difícil es identificarse como trabajador o ciudadano, es más fácil hacerlo por la etnia, la religión, el género, las creencias o las costumbres. En este contexto, en el capítulo 2, Touraine afirma que lo que “hoy amenaza más al Sujeto es esta sociedad de masas en que el individuo escapa de toda referencia a sí mismo, donde es un ser de deseo que rompe con cualquier principio de realidad, a la búsqueda de una libertad pulsional...” (Touraine, 1997: 62).

Así, mientras que el universo de las identidades culturales se encierra en la obsesión comunitaria, el individuo sufre al ser desgarrado, al sentir que su mundo vivido está tan descompuesto como el orden institucional o la representación misma del mundo. Para el sociólogo francés, “ya no sabemos quiénes somos, entre la masificación del mercado y las comunidades autoritarias. El Sujeto personal solo puede formarse apartándose de las comunidades demasiado holísticas que le imponen una identidad fundada sobre la pertenecía y no sobre la libertad” (Touraine, 1997: 65).

Para el autor, la comunidad es un obstáculo para que las personas puedan ser sujetos: “El Sujeto es el deseo del individuo de ser un actor. La subjetivación es el deseo de individuación, y ese proceso solo puede desarrollarse si existe un interfaz entre el mundo de la instrumentalidad y el de la identidad. Este doble apartamiento del Sujeto, que se libera de la fuerza de los mercados y del cerramiento

de las comunidades, es la condición necesaria para que se establezca la “*comunidad ideal de comunicación*”. El Sujeto no es una simple forma de la razón; es libertad, liberación y rechazo (Touraine, 1997: 66).

Una concepción mínima del individuo es la que lo subordina al mercado y a la comunidad. En cambio, a través de la subjetivación que es voluntad de individuación, el sujeto se define por lo que hace, por lo que valora y por lo que lucha. De este modo se produciría un proceso de “*subjetivación*”; esto es, de un intento por parte del individuo de resistirse a su propio desgarramiento y a su pérdida de identidad. Dicha construcción como Sujeto no culmina nunca, en la creación de un espacio psicológico, social y cultural protegido; el espacio de la libertad es constantemente invadido por el mercado y la comunidad y el Sujeto se constituye tanto por lo que rechaza como por lo que afirma (Touraine, 1997: 71).

La única oportunidad que le da Touraine a la comunidad es cuando la interpreta como comunidad política liberal, donde el individuo tiene una posibilidad de desarrollo; afirma que “la debilitación del Sujeto, impide que los individuos sean capaces de opciones racionales, libres y se sientan miembros de una colectividad, que se asuman como responsables del bien común y de los valores morales e institucionales sobre los que descansa la comunidad. El espíritu comunitario, aunque se define como ciudadanía, supone la participación de todos en la vida social y por lo tanto, unos valores comunes, desde los cuales el disidente siempre es rechazado” (Touraine, 1997: 73).

Touraine ve la modernidad de una forma opuesta a la que se ha impuesto con tanta frecuencia. Lejos de ser el triunfo de la racionalidad instrumental y de las decisiones personales, da una mayor importancia a la idea de Sujeto, que se convierte en el único vínculo posible entre la racionalidad económica y la conciencia moral. Se produce, por tanto, un debilitamiento del campo social. “El Sujeto es voluntad, resistencia y lucha y no hay movimiento social posible al margen de la voluntad de liberación del Sujeto frente a las leyes del mercado y de la comunidad” (Touraine, 1997: 85).

La identidad del Sujeto sólo puede construirse mediante tres fuerzas: El deseo personal de conservar la unidad de la personalidad, desgarrada entre el mundo instrumental y el mundo comunitario; la lucha colectiva e individual contra los poderes que transforman la cultura en comunidad y el trabajo en mercancía; y el reconocimiento interpersonal del “Otro” como Sujeto. Esta idea es ratificada por Touraine en la conclusión del libro, donde recalca que la única manera de rechazar a la vez el poder absoluto del mercado y la dictadura de las comunidades es ponerse al servicio del Sujeto personal y su libertad, luchando en dos frentes, el de los flujos desocializados de la economía financiera, y el de la clausura de los regímenes neo comunitarios” (Touraine, 1997: 299).

Frente al debate entre liberales y comunitarios, Touraine afirma que existe una contradicción más profunda: la que opone la afirmación de defensa del Sujeto personal y de su libertad a la lógica de los sistemas, sea esta lógica la del mercado o la de una identidad nacional o cultural. Hay que negarse a elegir entre la globalización dirigida por los países industriales y las dictaduras que se imponen en nombre de los derechos de una comunidad, porque estas dos fuerzas, cuya oposición domina hoy el planeta, amenazan gravemente tanto una como otra la libertad del Sujeto (Touraine, 1997: 300).

Finalmente, se pregunta: ¿Dónde están hoy las fuerzas que pueden engendrar nuevos movimientos sociales y darse por objetivo la solidaridad, o dicho de otra manera, la política del sujeto? Y responde que los principales actores históricos no serán ni el ciudadano ni el trabajador, como lo fueron en la modernidad inicial y en la sociedad industrial; no serán, como ocurrió en el pasado, las categorías sociales objetivamente definidas. Serán las definidas por la necesidad o la voluntad de hacer compatibles los dos universos separados por la desmodernización. “Es por eso que la juventud, las mujeres, los inmigrantes, los miembros de las minorías y los defensores del medio ambiente, son en el presente, los actores históricos más notorios, al menos en las sociedades industrializadas; son ellos los que se esfuerzan más conscientemente por actuar y ser reconocidos como Sujetos” (Touraine, 1997: 302).

Dentro de su idea directriz de que hay que partir del Sujeto personal y llegar a la democracia, para Touraine es la comunicación inter-

cultural la que permite hacer ese tránsito; sin libertad del Sujeto, no hay comunicación interpersonal e intercultural posible; la tolerancia y la aceptación de las diferencias no basta para lograr comunicación intercultural. Y por esta vía, desemboca –paradójicamente en contravía de sus argumentos centrales– en una reivindicación de la dimensión comunitaria de lo personal y de lo político: “La democracia estaría vacía de sentido, si más allá de las diferencias sociales y culturales, apelara únicamente a la unidad de la ciudadanía y la igualdad de todos ante la ley; solo es real cuando permite la defensa de los derechos sociales y sociales como formas concretas de ser sujeto, es decir, de combinar una experiencia vivida particular, con la acción racional para dar al individuo la libertad creadora” (Touraine, 1997: 310).

Para concluir esta presentación del lugar de lo comunitario en la obra reciente de Touraine, sintetizaré algunas ideas del autor al respecto, presentes en su libro *Un nuevo paradigma. Para comprender el mundo de hoy* (2005). La hipótesis central del mismo es que así como durante los dos últimos siglos se ha analizado la realidad social en términos políticos y económicos, estamos hoy ante la necesidad de un nuevo paradigma que la lea en clave cultural, que permita nombrar los nuevos actores y los nuevos conflictos, así como las representaciones personales y colectivas del contexto actual, marcado por la desaparición de las sociedades como sistemas integrados y portadores de un sentido general.

En este contexto, marcado por la aceleración de la mundialización capitalista, el declive de los estados nacionales frente al fortalecimiento de bloques económicos regionales y el fin de la representación moderna de sociedad, Touraine busca redefinir en clave cultural algunas de las preocupaciones y categorías que atraviesan su obra. Señala que a partir de la caída de las Torres gemelas el 11 de septiembre de 2001, se desplazó la atención de la opinión pública mundial, de la preocupación de las consecuencias de la caída de los regímenes socialistas de Europa del Este, a la inquietud frente a la amenaza terrorista proveniente de los fundamentalistas musulmanes. De la defensa de la sociedad civil frente a los autoritarismos estatales se pasó a la guerra santa por la defensa de la “democracia occidental” frente al Mal representado en Al Qaeda y Osama Bin Laden.

En Europa, este contexto ideológico reavivó la xenofobia contra los inmigrantes, especialmente para los de origen árabe, y en países como Francia, “la sociedad se fragmenta en comunidades”; mientras que a fines del siglo XIX se evidenciaba como “progreso” el tránsito de las comunidades a la Sociedad, en la actualidad se vive “la vuelta a las comunidades cerradas sobre sí mismas, dirigidas por un poder autoritario y rechazando como enemigas a las demás comunidades” (Touraine, 2005: 25).

Esta crisis y descomposición de la vida social han creado un caos en el que han penetrado la violencia la guerra y la dominación de los mercados que escapan a toda regulación social, pero también la obsesión de los comunitarismos por su identidad. La sociedad está a la vez amenazada “desde arriba” por la globalización y “desde abajo” por la radicalización de los repliegues individualistas y comunitaristas frente al miedo a las “amenazas externas”.

Así como la modernidad representó el “triumfo” de la sociedad frente a la comunidad, por representar aquellos los valores de la Razón y los derechos universales de los individuos, hoy se enfrenta a la crítica al universalismo occidental promovido en algunos medios islámicos y la defensa de las singularidades culturales esgrimida por movimientos identitarios. En consecuencia con sus planteamientos de *¿Podremos vivir juntos?* Touraine insiste en la reivindicación del sujeto, pero ahora con un énfasis más personal que social: los participantes de los movimientos sociales actuales, se han creado una subjetividad; este ascenso de las subjetividades ha cuestionado la racionalidad abstracta basada en el cálculo y el interés.

Este sujeto reivindicado por Touraine, no es tanto la conciencia de sí mismo, sino la búsqueda de creación de uno mismo más allá de todas las situaciones, de todas las funciones, de todas las identidades. “No hay sujeto más que en rebeldía, dividido entre la cólera del que sufre y la esperanza de la existencia libre, de la construcción de sí, que es su preocupación constante” (Touraine, 2005: 126). ¿En qué se reconoce la presencia de sujeto en un individuo o en una colectividad? En su compromiso por su autocreación, lo que crea su libertad, su responsabilidad y su esperanza.

Esta sociología del sujeto la relaciona Touraine con la preocupación de autores como Axel Honnet en Alemania que se preguntan por el “lazo social” y que toman distancia con el individualismo extremo y con los comunitarismos asfixiantes de lo personal. Esta perspectiva plantea que los individuos se construyen como tales solo en relación con otros, en la interacción con los miembros de la comunidad próxima a la que pertenecen. De ahí derivan la importancia de la construcción de lazos sociales basados en la individualidad de cada uno. Por ello, “defiende la idea de que el individuo para ser sujeto, necesita ser reconocido por los otros, lo que supone la adhesión de todos a la organización social y política, porque el objetivo de ésta es el reconocimiento de de cada uno como sujeto por los otros” (Touraine, 2005: 157).

A continuación, Touraine toma distancia con esta perspectiva, al considerar que parte de una reciprocidad entre individuo y colectividad en la que él no cree. Por el contrario insiste en la fuerza del individuo que se orienta ante todo, hacia sí mismo. “Se puede anhelar la existencia de una comunidad de individuos libres, pero frente a una organización social invadida por el mercado, la guerra y la violencia, es necesario preservar la independencia de los sujetos, aunque esto acarree una cierta soledad” (Touraine, 2005: 159).

Es desde esta posición de repliegue subjetivo individual desde el cual Touraine retoma su discusión con la comunidad y los comunitaristas. En primer lugar, reconoce que bajo la misma denominación, existen por lo menos tres sentidos diferentes de comunitarismo. En el primer caso, tiene que ver con el reconocimiento institucional en países como Bélgica o Francia, de la existencia de diferentes comunidades culturales y religiosas, sin que ello implique una gestión comunitarista de la sociedad; la expresión cabe cuando la emplean movimientos que reclaman para una comunidad definida cultural o étnicamente, el monopolio de la gestión de las relaciones de esta comunidad.

El segundo comunitarismo –contra el que lucha Touraine– es el que se sitúa por encima de la ciudadanía y que plantea la pertenencia cultural como superior a la identidad nacional. Dentro de esta ti-

pología incluye los fundamentalismos religiosos en el mudo árabe y los las afirmaciones étnicas en África y en América Latina. El crecimiento de este tipo de comunitarismo se debe, según Touraine, al debilitamiento de los estados nacionales y la homogeneizante mundialización económica y cultural.

El tercer comunitarismo es el “repliegue comunitario” que responde a conductas de rechazo de las que son víctimas integrantes de determinada comunidad minoritaria (sea social, étnica, comunitaria, religiosa o generacional) por parte de la mayoría o de una parte importante de la población (Touraine, 2005: 217). Este último comunitarismo “reactivo” puede fortalecerse en términos de identidad, lo que ve Touraine como un peligro que hay que evitar, pues puede llevar a posiciones integristas o fundamentalistas similares a las del segundo tipo.

A modo de conclusión, podemos afirmar que su insistencia en la afirmación del sujeto individual frente a cualquier asomo comunitario, cierra toda posibilidad de darle a la palabra “comunidad” un significado positivo. En una vindicación de talante liberal y crítica de las experiencias socialistas y de los estados fundamentalistas para el sociólogo francés, la comunidad no es una categoría que pueda ser incorporada a un proyecto político o social alternativo. Su escepticismo frente a los procesos recientes políticos latinoamericanos de amplia base comunitaria y de orientación izquierdista, como el zapatismo mexicano) lo confirma.

## **4.2. Zigmunt Bauman y la comunidad sólida**

Luego de presentar esta mirada crítica de Touraine con respecto a cualquier huella de comunidad en la vida social contemporánea, pasaremos a exponer la posición de otro clásico contemporáneo, el sociólogo Zigmunt Bauman quien en algunas de sus publicaciones recientes se ocupa de hacer una descripción de algunas experiencias de vida, discursos y proyectos comunitarios; sin abandonar la perspectiva escéptica que comparte con otros pensadores europeos, ahonda en una caracterización más profunda de los mismos y no cierra la posibilidad de reconocerle algún potencial utópico.

Antes de exponer sus aportes con respecto al problema comunitario, haremos una breve presentación de Bauman y su obra. Nació en 1925 en Polonia en el seno de una familia judía, se trasladó hacia la Unión Soviética huyendo de la persecución nazi, retornando a su país después de terminada la Segunda Guerra Mundial, donde ejerció la docencia en la Unidad de Varsovia hasta 1968 debido a sus posiciones marxistas no ortodoxas y simpatizar con la causa de un “socialismo humanista”, para los países de Europa del Este.

En la década de 1970, ya emigrado a Inglaterra, donde aún reside, esboza los lineamientos de una sociología crítica a de la cultura, abrevando en una diversidad de tradiciones teóricas no sólo sociológicas, en especial la hermenéutica. A finales de los años 80 empiezan a aparecer sus estudios sobre modernidad y se embarca en la discusión sobre la postmodernidad en la que junto a muchos otros intelectuales estaría ocupado también casi toda la década siguiente. El siglo XX se cierra con sus libros más conocidos en nuestro medio, traducidos poco después de aparecer en inglés, sobre globalización (1999), trabajo, consumismo y nueva pobreza (2000) y la zaga líquida iniciada con *La modernidad líquida* (publicado en inglés en el 2000 y en español en 2003).

A lo largo de su amplia trayectoria, Bauman ha sido un pensador creativo, intuitivo, inquieto. Un incansable analista de su tiempo que, recuperando en ello la actitud y la ambición de la tradición sociológica clásica, ha demostrado siempre un fuerte interés por abordar frontalmente los grandes desafíos políticos y las encrucijadas culturales de cada época histórica y contexto que le ha tocado vivir. Por ello, no fue indiferente a la persistencia, emergencia y proliferación de fenómenos y discursos comunitarios en el mundo actual.

A diferencia de otros contemporáneos suyos donde la comunidad prácticamente no existe como categoría importante, ni como “problema” a comprender (como en los casos de Habermas, Giddens, Bourdieu y Luhmann), y en convergencia con otros donde resulta particularmente realzada (negativamente, como Touraine o positivamente como Maffesoli), la comunidad es en Bauman un concepto sociológico fundamental. Tal preocupación por la comunidad, inicialmente se presenta en varios apartados de *Modernidad líquida*

y luego como tema central de su libro *Comunidad. En busca de la seguridad en un mundo hostil* publicado en inglés en 2001 y traducido al español dos años después.

#### **4.2.1. La comunidad en la modernidad líquida**

En 2000 aparece *Modernidad Líquida* (2003a), un libro que habría de iniciar una larga saga de “liquideces” que se extiende prácticamente hasta hoy, una serie de títulos en los que a los diversos sustantivos allí contenidos Bauman les adosó invariablemente el mismo adjetivo: “líquido” (amor, vida, miedo, tiempos, arte, etcétera). Dicho brevemente, la metáfora de la liquidez remite al proceso de disolución de los órdenes sociales “modernos sólidos” al que asistimos en la fase actual de la modernidad, obviamente reconociendo antecedentes históricamente previos, pero detectando a la vez novedades o discontinuidades respecto de ellos.

Las pretensiones de Bauman en este libro fueron variadas: por un lado, encontrar alternativas para un concepto, como el de postmodernidad, al cual previamente se había suscrito pero con el que luego se fue distanciando tanto en lo teórico como en lo político; por otro lado, repensar las viejas categorías con las que habíamos concebido la modernidad en su etapa “sólida”, para ponerlas a tono con las novedades que esta etapa “líquida” habría traído consigo. En relación a estos conceptos –que Beck llamó “zombis”–, vivos y muertos al mismo tiempo, Bauman nos propone que nos preguntemos si su resurrección es factible o, si no lo es, que organicemos para ellos “un funeral y una sepultura decentes” (Bauman, 2003a, 14). Pues bien, uno de ellos es “comunidad”.

Su vía de acceso a esta problemática no consiste prioritariamente en la reposición del repertorio sociológico clásico de conceptos sobre la comunidad, al cual incluso entiende de manera ciertamente sesgada, en especial en lo referente a ese gran pensador que fue Ferdinand Tönnies. En cambio, lo que Bauman privilegia es más bien un análisis crítico del “dogma comunitarista” (o del “dogma comunitario” según algunas traducciones) desde hace un tiempo en boga tanto en el mercado de las ideas como en el repertorio de las prácticas sociales. Veamos:

Luego de haber dedicado sendos capítulos a los temas de la emancipación y la individualidad, Bauman dedica el capítulo 3 al tema del “Espacio y el tiempo”, en cual hay abiertas referencias a temas “comunitarios”. Comienza presentando el proyecto urbanístico del arquitecto inglés Hazeldon que evoca la seguridad proporcionada por las ciudades amuralladas medievales ya que buscan aislar a sus habitantes de los peligros del hostil mundo exterior. El urbanista es muy claro al anunciar su proyecto:

*Hoy la seguridad es lo más importante. Nos guste o no, esa es la mayor diferencia [...] cuando yo era chico, en Londres, había una comunidad. Yo no hacía nada malo porque todo el mundo me conocía, y seguramente se lo contaría a mis padres [...] Eso es lo que queremos recrear aquí, una comunidad que no tenga de qué preocuparse<sup>11</sup>.*

Entonces, de eso se trata: por el precio de una casa en Heritage Park, se compra la entrada a una *comunidad*. Una “comunidad” es, en esta época, la última reliquia de las antiguas utópicas de la buena sociedad; denota lo que ha quedado del sueño de una vida mejor compartida con mejores vecinos y que sigue mejores reglas de cohabitación. La comunidad que Hazeldon recuerda de su infancia londinense, es primordial, aunque no únicamente, un territorio estrechamente vigilado, donde los que hacen cosas que puedan disgustar a los demás son rápidamente castigados y puestos en línea; donde holgazanes, vagabundos y otros no y otros intrusos que “no son de aquí” tienen cerrada la entrada o son perseguidos y expulsados (Bauman, 2003a:100).

Una segunda referencia a esta imagen idealizada de comunidad es hecha por Bauman al referirse a los centros comerciales. Para él, en las sociedades contemporáneas, muchos lugares reciben el nombre de “espacios públicos. Unos, destinados a la circulación o encuentro de la gente, tales como las plazas públicas y las calles. Otros, destinados a prestar servicios a los consumidores, como salas de concierto, museos, centros deportivos y cafeterías; son lugares que

---

<sup>11</sup> Citado por Bauman, acudiendo a un artículo de Chris McGreal, “Fortress town to rise on Cape of low hopes”, en: The Guardian, 22 de enero de 1999.

convocan más a actuar que a interactuar. Otros, como los centros comerciales, están destinados a consumir, son templos del consumo; por atestados que estén no hay nada colectivo en ellos. Lo que ocurre dentro de estos tiene poca o ninguna influencia sobre el ritmo y el tenor de la vida cotidiana que se desarrolla “del otro lado de la puerta”. Estar en el *shopping* es “estar en otra parte” (Bauman, 2003a: 106).

Dentro de estos templos, los compradores/consumidores pueden encontrar lo que vanamente han buscado afuera: el consuelo de pertenecer, la impresión de formar parte de una comunidad. Retomando a Sennet (1996), los significados más comunes de comunidad son “la ausencia de diferencia”, “el sentimiento de que todos somos iguales” y la sensación de que “no hay necesidad de negociar nada, ya que todos compartimos la misma opinión.

Esa “comunidad” es el atajo hacia la reunión, una clase de reunión que rara vez se produce en la “vida real”: una reunión de semejantes, de “nosotros, que somos de la misma clase”, una reunión que no es problemática, que no requiere ningún esfuerzo de vigilancia. Retomando a Sennett, “la imagen de la comunidad es purificada de todo lo que pudiera expresar diferencia, y más aun conflicto, en cuanto a quienes somos “nosotros”. De esta manera el mito de la solidaridad comunitaria es un ritual de purificación. La trampa no obstante, es que “el sentimiento de identidad común [...] es una falsificación de la experiencia” (Bauman, 2003a: 108).

Por tal razón, esa comunidad se presenta como transparente: no exige ningún trato, ningún esfuerzo por entender, solidarizarse ni conceder. “Estar adentro” crea una verdadera comunidad de creyentes, unificado por los fines y también por los medios, por los valores que respetan y por la lógica de la conducta que adoptan. En suma, el viaje a los “espacios de consumo” es un viaje hacia una anhelada comunidad que, al igual que la experiencia de comprar, esta permanente “en otra parte” (Bauman, 2003a: 109).

Una tercera alusión de Bauman a la imagen de comunidad está relacionada con los llamados por Marc Augé, “no lugares” que al igual que los espacios públicos no civiles, “desalientan cualquier idea de

permanencia en ellos. Los residentes temporarios de los no-lugares varían, y cada variedad tienen sus propios hábitos y expectativas: el truco consiste en volverlos irrelevantes durante su tiempo de estadía. Sea lo que fuere lo que haya para hacer en los no-lugares, y lo que se haga, todo el mundo debe *sentirse como en su casa*, aunque nadie debe comportarse como si estuviese en su casa. Un no-lugar “es un espacio despojado de las expresiones simbólicas de la identidad, las relaciones y la historia: los ejemplos incluyen los aeropuertos, autopistas, anónimos cuartos de hotel, el transporte público [...] en la historia del mundo, nunca antes los no-lugares han ocupado tanto espacio” (Bauman, 2003a: 111).

Una cuarta alusión a lo comunitario tiene que ver con la existencia en las ciudades, de territorios étnicos como evasión a la interacción con extraños, propia de la vida urbana. Lo propio de la civilidad es la posibilidad de interactuar con extraños sin atacarlos ni temer ser atacados por ellos. En los espacios públicos es inevitable cruzarse con extraños; sin embargo, la gente busca librarse de la compañía de extraños. Es lo que pasa con la segmentación de las ciudades norteamericanas por áreas étnicas relativamente homogéneas. No parece accidental que el medio a los extraños haya crecido en la misma medida en que se han reducido esas comunidades étnicas (Bauman, 2003a: 113).

Afirma que en los Estados Unidos, “el agotamiento del ideal de un destino común ha fortalecido el atractivo de la cultura”, pero “según el uso común estadounidense, “cultura” es, en primer lugar, “etnicidad”, y la etnicidad es, a su vez, “una manera legítima de tallar un nicho dentro de la sociedad”. Tallar un nicho significa, por encima de todo, una separación *territorial*, el derecho a un “espacio defendible” aparte, que necesita defensa y que vale la pena defender precisamente porque esta aparte, es decir, porque ha sido rodeado de puestos perimetrales armados que sólo dejan entrar a gente “de la misma” identidad e impiden el acceso a los demás (Bauman, 2003a: 115).

Por ello, considera, que no es de extrañar que “la etnicidad sea la primera opción cuando se trata de aislarse del aterrador espacio polifónico donde nadie sabe cómo hablar con nadie, ocultándose, en

un nicho seguro donde *todos son iguales* y donde, por lo tanto, no hay mucho de qué hablar y de lo poco que queda se puede hablar fácilmente. Tampoco es raro que, sin mucha consideración por la lógica, otras comunidades que reclaman su propio nicho dentro de la sociedad” (Bauman, 2003a: 116).

Hecho este recorrido por diferentes “lugares” de activación de comunidad, Bauman concluye afirmando que sería erróneo descartar el renacido comunitarismo de nuestra época como un resabio de instintos todavía no erradicados, que tarde o temprano serán neutralizados o disueltos por el progreso de la modernización; igualmente erróneo serían atribuirlo a un momentáneo fracaso de la razón –un lamentable pero inevitable caso de irracionalidad, en flagrante desacuerdo con una “elección publica” racional.

El último capítulo de *Modernidad Líquida*, Bauman lo dedica a nuestro tema: La comunidad. Según él, en los discursos que la reivindican, esta no parece el resultado de una construcción intencionada, guiada por la razón, sino como existencia inmanente, propia; “antes de que los humanos empezaran a expresar individualmente sus cerebros para escribir el mejor código de cohabitación que su razón les dictaba –ya tenían una historia (colectiva) y costumbre (obedecidas colectivamente). (Bauman, 2003a: 179).

Esta reivindicación de la comunidad se basa en la idealización de su existencia en un pasado remoto: “Hay gran conmoción en torno de la necesidad de comunidad porque cada vez resulta menos claro si hay o no evidencias de las realidades que la “comunidad” alega representar, y en el caso de existieran, no se sabe si su expectativa de justificaría que se las tratara con el respeto que las realidades imponen (Bauman, 2003a: 180).

Otra sospecha de la reivindicación comunitarista es que “en tanto necesitan ser defendidas para sobrevivir, todas las comunidades son una *postulación*, un proyecto y no una realidad, algo que viene *después* y no *antes* de la elección individual. Es la paradoja del comunitarismo: la comunidad aparece como evidente, pero necesita ser invocada y convocada. Esta contradicción lógica des-

acreditaría cualquier intento de producir una teoría social sobre la comunidad. Para el sociólogo, sin embargo, lo que requiere explicación/comprensión es la creciente popularidad de las ideas comunitarias como cuestión social de importancia” (Bauman, 2003a: 180-181).

Para Bauman, “el comunitarismo es una reacción previsible a la acelerada “licuefacción” de la vida moderna, una reacción ante su consecuencia más irritante y dolorosa: el desequilibrio, cada vez más profundo, entre la libertad individual y la seguridad se reduce rápidamente, mientras que el volumen de las responsabilidades individuales (asignando aunque no ejercido en la práctica) crece en una escala sin precedentes para las antiguas seguridades es la nueva fragilidad de los vínculos humanos. El carácter quebradizo y transitorio de los vínculos puede ser el precio inevitable que debemos pagar por el *derecho* individual de perseguir objetivos individuales, pero al mismo tiempo es un formidable obstáculo para perseguir esos objetivos *efectivamente*” (Bauman, 2003a: 181).

En todo caso, para Bauman, el renacido comunitarismo responde a una preocupación genuina por la seguridad. Por esta razón, la prédica comunitaria puede contar con un público numeroso y dispuesto. Expresa la angustia de millones de precarizados, de desempleados y de ancianos sin ninguna perspectiva de jubilación. El atractivo del comunitarismo es la promesa de un refugio seguro en el agitado mar de la incertidumbre. Retomando a Hobsbawm (1994), la palabra comunidad nunca se uso de manera tan discriminada y vacua como durante las décadas en las que fue muy difícil encontrar en la vida real verdaderas comunidades, en el sentido sociológico. Mientras que la comunidad colapsa, la identidad se inventa. Podríamos decir que la “comunidad” del dogma comunitario no es la *Gemeinschaft* establecida, y fundamentada por Ferdinand Tönnies, sino una coartada de la tan buscada “identidad”.

Para Bauman, la comunidad del dogma comunitario es un hogar aparente (un hogar *familiar*, no un hogar *encontrado* ni un hogar *construido*, sino el hogar *en el que uno ha nacido*, de modo que no hay en ningún otro lado huellas del propio origen, de la propia “razón de existir”): y es, por cierto, una clase de hogar que, para la

mayoría de las personas, parece más de cuento de hadas que fruto de la experiencia personal (Bauman, 2003a:182).

El mundo comunitario es cerrado porque sus pregoneros creen que todos los demás son irrelevantes o, más exactamente, hostiles. Por eso, para Bauman, una “comunidad inclusiva” sería una contradicción en los términos. La fraternidad comunitaria sería incompleta, impensable y seguramente inviable si careciera de esa contingencia tendencia fratricida (Bauman, 2003a: 183).

Otra temática relativa a lo comunitario es la de los nacionalismos. Para abordarlos, inicia afirmando que la comunidad del dogma comunitario es una comunidad étnica o una comunidad imaginada siguiendo el patrón de una comunidad étnica. El Estado-nación dedicado a promover el principio de la unidad étnica por encima de las otras lealtades fue la única “historia exitosa” de la comunidad con cierto grado de convicción y efecto... Después de todo, el estado-nación tuvo éxito gracias a la *supresión* de las comunidades autónomas; luchó encarnizadamente contra las costumbres locales y los “dialectos”, promoviendo un lenguaje y una memoria histórica unificados a expensas de las tradiciones comunitarias (Bauman, 2003a: 184).

Ni el credo nacionalista ni el patriótico admiten la posibilidad de que los individuos puedan pertenecer al mismo sitio y seguir apegados a su diferencia, sin dejar de cultivarla y amarla, o que el hecho de estar unido, lejos de exigir semejanza o de promoverla como un valor ambicionado y perseguido, en realidad se *beneficia* con la variedad de estilos de vida, ideales y conocimientos que agregan fuerza y sustancia a lo que hace que todos ellos sean como son... es decir, a lo que los hace diferentes.

Bauman plantea que, en oposición al credo patriótico o al nacionalista, la clase de unidad más prometedora es la que se *logra*, día a día, por medio de la confrontación, el debate, la negociación y la concesión entre valores, preferencias y modos de vida y de auto identificación de muchos, diferentes y siempre auto determinados miembros de la *polis*. Cuando las creencias, los valores y los estilos han sido privatizados –contextualizados o desarraigados–, y los si-

tios que ofrecen para un “rearraigo” se parecen más a un cuarto de motel que un hogar permanente, las identidades se vuelven frágiles, temporarias y “con fecha de vencimiento”, despojadas de toda defensa, salvo la habilidad y la determinación que puedan tener los agentes para la tarea de mantenerlas integra y protegerlas de la erosión (Bauman, 2003a: 189).

Para Bauman como para otros autores contemporáneos, toda identidad es inventada. El “nosotros” como afirma repetidamente Sennett (citado por Bauman, 2003a: 190), es hoy un acto de auto-protección; el deseo de pertenecer a una comunidad es defensivo: La política actual, que se basa en el deseo de encontrar refugio, está más dirigida a los débiles, a los que recorren los circuitos del mercado laboral global, que a los fuertes; sus instituciones están dedicadas a desplazar a los pobres trabajadores o a aprovecharse de sus carencias.

De nuevo, Bauman acude a Sennett para afirmar que “la imagen de la comunidad ha sido purificada de todo lo que pudiera provocar algún sentimiento de diferencia por no hablar de conflicto, en el “nosotros”. De este modo, el mito de la solidaridad comunitaria es un ritual de purificación [...] lo que distingue a esta mítica pertenencia a la comunidad es que las personas sienten pertenencia y pueden compartir todo, *porque son iguales* [...] El “nosotros” que expresan el deseo de ser similar, es una manera de evitar la necesidad de un individuo de ver más profundamente a los demás (Bauman, 2003a: 191).

Bauman enfatiza que el costo de la seguridad ofrecida por las comunidades proclamadas por los comunitaristas es la libertad. Al examinar los escritos de los renacidos apóstoles del culto comunitario, afirma que Philippe Cohen concluyó que las comunidades que allí se ensalzan y se recomiendan como remedio para los problemas de la vida contemporánea son en verdad más semejantes a orfanatos, prisiones o manicomios que a sitios de potencial liberación. En la extensa e interminable búsqueda del equilibrio correcto entre la libertad y seguridad, el comunitarismo siempre estuvo del lado de la seguridad (Bauman, 2003a: 193).

Un tema que convoca la referencia a la comunidad es para Bauman, el del Estado nación. Comienza con una afirmación contundente: El romance del siglo XIX entre la nación y Estado toca a su fin: no se ha producido un divorcio, sino más bien se ha establecido entre ellos un acuerdo “de convivencia” que reemplaza el vínculo basado en la lealtad incondicional. Podemos decir que la nación, que solía ofrecer un sustituto de la comunidad en la época de la *Gesellschaft*, se retrotrae ahora en busca de un patrón que pueda imitar como modelo. El andamio institucional capaz de mantener entera a la nación es cada vez más concebible como una tarea de *bricolaje* casero (Bauman, 2003a: 196).

Bauman culmina este capítulo, refiriéndose a dos tipos de comunidades: las “agresivas” y las de “guardarropa”. Las primeras se asumen como defensa violenta de colectivos frente a las agresivas fuerzas desintegradoras de la globalización. En efecto, para las multinacionales (es decir, las empresas globales con intereses y lealtades dispersos y cambiantes), “el mundo ideal” es uno sin estados o al menos con estados pequeños y no grandes”; por ello, trasgreden la soberanía de los estados imponiendo en todo el planeta unas “políticas de la precarización”.

En ausencia de un marco institucional de estructuras “arbóricas” (para usar la metáfora de Deleuze / Guattari), la sociabilidad puede retornar a sus manifestaciones “explosivas”, extendiéndose “rizomáticamente y generando formaciones de diferentes grados de durabilidad, pero invariable inestables, conflictivas y sin fundamentos sólidos sobre los cuales basarse –salvo las apasionadas y frenéticas acciones de sus adherentes. Para combatir la inestabilidad se generan “comunidades explosivas” que necesitan enemigos a quienes amenazar y eliminar, para convertir a cada miembro de la comunidad en cómplice (Bauman, 2003a: 204).

Esta hipótesis la respalda en el libro *La violencia y lo sagrado* de René Girard en el cual desarrolla una teoría sobre el rol de la violencia en el nacimiento y la perseverancia de una comunidad: Un impulso violento bulle bajo la superficie de las armoniosas formas de cooperación; la violencia, que de otro modo demostraría falsedad de la unidad comunitaria, es reciclada como arma de defensa de la

comunidad. Para sostener tal unidad, periódicamente debe ponerse en escena un rito sacrificial, para el cual se busca una víctima: “El propósito del sacrificio es devolver armonía a la comunidad, reforzar la trama social”. Lo que une a las numerosas formas de sacrificio ritual es el propósito de mantener vivas la memoria de la unidad comunitaria y su precariedad (Bauman, 2003a: 205).

La teoría de Girard consigue dar sentido a la violencia que abunda en las belicosas fronteras de las comunidades, y particularmente de las comunidades cuya identidad es incierta o cuestionable, o, más precisamente, da sentido al uso común de la violencia como recurso para establecer fronteras cuando estas no existen, o son permeables o difusas. En primera instancia, si el sacrificio regular de “víctimas sustitutas” es una ceremonia de renovación del “contrato social” no escrito, puede cumplir ese rol gracias a su otro aspecto: el de la recordación colectiva de un mítico o histórico “acontecimiento fundacional”, del pacto original realizado en el campo de batalla empapado con la sangre del enemigo.

En segundo término, la idea de que una comunidad cometa el “asesinato original” para asegurar su existencia y estrechar sus filas es, según el propio Girard, incongruente; antes de que se cometiera ese crimen original ni siquiera habrían existido filas que pudieran estrechar ni comunidad que asegurar. La idea de deportar la violencia más allá de las fronteras de la comunidad es otro caso más de aplicación del tentador pero confuso procedimiento que consiste en convertir una función (ya sea genuina o imputada) en explicación causal. En realidad, es el asesinato original el que da vida a la comunidad, al establecer la exigencia de solidaridad y la necesidad de cerrar filas (Bauman, 2003a: 207).

En tercer lugar, la afirmación de Girard de que “el sacrificio es primordialmente un acto de violencia sin riesgo de venganza” necesita ser complementada con la observación de que, para lograr que el sacrificio sea efectivo, la falta de riesgo debe ocultarse cuidadosamente o, mejor aún, debe ser negada enfáticamente. Agrega Bauman que como la participación en la comunidad no está “predeterminada” ni asegurada institucionalmente, el “bautismo de sangre (derramada)” –la participación en el crimen colectivo– es la única

manera de ingresar y la única legitimación de la pertenencia (Bauman, 2003a: 208).

Finalmente, retomamos sus consideraciones sobre las “comunidades de guardarropas”. Esta designación capta perfectamente algunos de sus rasgos característicos. Los asistentes a un espectáculo se *visten para la ocasión*, ateniéndose a un “código de sastrería” distinto de los códigos que siguen diariamente, que simultáneamente diferencia esta situación como “especial” y hace que los espectadores presenten, dentro del teatro, un aspecto más uniforme que fuera de él (Bauman, 2003a: 210).

Las comunidades de guardarropas necesitan un espectáculo que atraiga el mismo interés latente de diferentes individuos, para reunirlos durante cierto tiempo en el que otros intereses –los que los separan en vez de unirlos– son temporalmente dejados de lado o silenciados. La expresión “comunidades de carnaval” es también adecuada para reasignar a las comunidades en cuestión. Tales comunidades son *acontecimientos* que quiebran la monotonía de la soledad diaria, y que, como todos los carnavales, canalizan la tensión acumulada, permitiendo que los celebrantes soporten la rutina a la que deben regresar en cuanto acaban los festejos (Bauman, 2003a: 211).

Un efecto de las comunidades de guardarropa/carnaval es impedir la condensación de las “genuinas” comunidades (es decir, duraderas y abarcadoras), a las que imitan y a las que (falsamente) prometen reproducir o generar nuevamente. En cambio, lo que hacen es dispensar la energía de los impulsos sociales y contribuyen así a la perpetuación de una soledad que busca –desesperada pero vanamente– alivio en los raros emprendimientos colectivos concertados y armoniosos (Bauman, 2003a: 212).

#### **4.2.2. Comunidad. La búsqueda de seguridad en un mundo hostil**

La preocupación en torno a la experiencia comunitaria en la modernidad líquida, llevó a dedicarle todo un libro, que publica en inglés en 2000 y es traducido al español en 2003 (en adelante, será

referenciado como 2003b), del cual ofrecemos una síntesis de sus principales planteamientos y en el que, como lo veremos ratifica su escepticismo frente a las actuales reivindicaciones de comunidad.

En la “Obertura”, en la que Bauman anuncia una bienvenida a la comunidad elusiva, comienza afirmando que comunidad es una palabra que transmite una buena sensación. Por lo general, viene investida de connotaciones positivas, que remiten a calidez, protección, bienestar; de que en ella hay siempre algo bueno. Además, en una comunidad podemos contar con una buena voluntad mutua; disposición tan escasa en estos despiadados tiempos, de rivalidad y competencia sin tregua (Bauman, 2003b: 8 y 9).

Pero, más allá de sus posibles expresiones reales, hay un fuerte componente imaginario en cualquier formulación de índole comunitaria: la comunidad que se invoca, “representa el tipo de mundo, al que por desgracia, no podemos acceder, pero que deseamos con todas nuestras fuerzas habitar”. El de comunidad es hoy otro nombre para referirse al paraíso perdido. “Un paraíso perdido o un paraíso que todavía se tiene la esperanza de encontrar; de uno u otro modo, no cabe duda de que es un paraíso que no habitamos ni el paraíso que conocemos a través de nuestra propia experiencia”, afirma Bauman (2003b: 9-10).

Así, esta “comunidad imaginada” ofrece fuertes contrastes con las “comunidades realmente existentes”. Y justamente aquí se plantea el nudo del proyecto crítico de Bauman: en la elucidación de estos contrastes. Para Bauman, la vida en comunidad necesariamente plantea para el individuo una inmensa tensión entre dos valores contrapuestos: la seguridad y la libertad. La modernidad (y sin hacer en ello distinción alguna entre fases “sólidas” y “líquidas” de la misma) de alguna manera nos acostumbra como individuos a unos márgenes de libertad personal (“autonomía”, “derecho a ser uno mismo”, o como quiera llamárselo) cuyo mínimo menoscabo, hoy por hoy, nos resultaría directamente intolerable. Al mismo tiempo, jamás dejamos de ansiar seguridad, y estas ansias se exacerban justamente ahora, dadas las condiciones abiertas tras el derrumbe de las certezas y de las protecciones que otrora supo brindar el Estado de Bienestar.

¿Es posible, entonces, administrar de algún modo esta tensión entre seguridad y libertad? ¿No son demasiado altos los precios que hay que pagar por adquirir una a costa de la otra? Para Bauman lo son. Así, sostiene que “promover la seguridad siempre exige el sacrificio de la libertad, en tanto que la libertad sólo puede ampliarse a expensas de la seguridad”. Acto seguido, advierte: “seguridad sin libertad equivale a esclavitud” y “libertad sin seguridad equivale a estar perdido, abandonado” (Bauman, 2003b, 27). La tramitación de esta tensión no es imposible, pero supone siempre una ardua faena.

En la primera parte del libro, Bauman plantea unas observaciones iniciales sobre los rasgos que los teóricos clásicos le atribuyen a la comunidad, para luego retomarlos en la condición actual de las “comunidades realmente existentes”. Retomando la afirmación de Tönnies, para quien la comunidad era un “entendimiento compartido por todos sus miembros” y no el resultado de un consenso; el entendimiento comunitario no precisa ser buscado, ni es una construcción intencionada, ni mucho menos la conquista de una lucha. Está ahí, como punto de partida de toda convivencia; las lealtades comunitarias no obedecen a la lógica racional de costo beneficio. Como comunidad significa entendimiento compartido tácito, no sobrevive a partir de que el entendimiento se vuelve autoconsciente y pregonado: la comunidad de la que se habla, solo puede estar muerta. Por ello, la comunidad de la que se habla, es una contradicción de términos (Bauman, 2003b, 18).

Para Redfield, la comunidad requiere ser *distintiva* con relación a otros grupos humanos, *pequeña*, como para que todos sus miembros estén a la vista unos de otros, y *autosuficiente*: una comunidad cuida a sus miembros desde la cuna hasta la tumba. Si mantiene esos rasgos, una comunidad no se siente convocada por la reflexión, la crítica o la innovación. En las sociedades contemporáneas, dicha naturalidad y armonía se rompió con la aparición de los medios de transporte y las diferentes formas de movilidad humana, que irrumpieron en las frágiles comunidades, exponiéndolas a las interferencias del mundo exterior.

Bauman retoma a Hobsbawm para quien las invocaciones a la comunidad, coinciden con su extinción empírica y que las identidades

se inventan cuando colapsan las comunidades. La precariedad de identidades individuales lleva a que las personas acudan a las “comunidades perchas” para encontrar en ellas la seguridad anhelada, en compañía de otros igualmente temerosos. Retomando a Stuart Hall, Bauman afirma que estas identidades no expresan un núcleo estable del yo, sino adscripciones estratégicas y precarias (Bauman, 2003b: 24).

En el segundo capítulo, Bauman se ocupa de las ambivalencias actuales del individualismo moderno, signado por la tensión ya mencionada entre seguridad y libertad. Para los poderosos, la libertad (de empresa) es garantía de seguridad imaginable (para sus negocios). No es lo mismo para el resto –la mayoría– de la sociedad que intercambiaba la libertad (siendo sometido al rico) para gozar de seguridad, la cual se la brindaría el rico.

Esto no significa que los pocos privilegiados que podían disfrutar libertad personal y seguridad existencial no tuvieran motivos de descontento. Los casos clínicos llevados a cabo por Freud a ricos y poderosos, evidencian que el conflicto de libertad y seguridad emerge como represión sexual. (Bauman, 2003b: 32). A medida que nos adentramos en el segundo capítulo, Bauman esboza el pensamiento de Freud sobre lo privado en el ser humano, por ello expone que según el autor existen las privaciones que afectan a todos, las que afectan a un grupo en concreto y las que afectan a un sólo individuo, las cuáles (añade Bauman) son amargas.

También plantea Bauman que la actual organización capitalista tiene dos caras: Una emancipadora (para una élite) y la otra represiva, para controlar las masas trabajadoras. “La satisfacción de una parte depende de la represión de otra, quizá mayor”. Esta idea, Bauman la enlaza con la aparición de la Revolución industrial donde el individuo dejó su libertad en el campo para buscar en el éxodo rural una mejor forma de vida, pero se convirtió en masa, para formar parte de las ganancias del capital.

En la modernidad capitalista, los empresarios lograron construir y mantener un orden basado en la gestión de las personas, en establecer normas de conducta y en imponer la obediencia a las normas. Este modelo gerencial de poder basado en la rutina fue

sustituyendo la tradición sostenida comunalmente. Pero pasadas unas décadas de la Postguerra, dentro de las nuevas existencias impuestas por el neoliberalismo este gran pacto de la regulación burocrática basada en la obediencia fue siendo remplazado por la “desregulación”, traducida en flexibilidad laboral, en reducción de empleo, en la precarización. La nueva manera de ejercer el poder se basa en la incertidumbre de los gobernados respecto a qué manio-bra harán ahora los poderosos; este estado permanente de zozobra, de la sensación de no controlar el presente, de no poder planear nada a futuro.

Este desmantelamiento del marco social del trabajo y de la vida, significó un nuevo tipo de control basado en el miedo. Se acabaron los puntos de referencia constantes y sólidamente establecidos; se ha acabado la certeza y la seguridad de una vida estable, en fin, la experiencia de la comunidad. Esta experiencia es la que hoy se echa de menos; los lazos comunitarios se vuelven cada vez más prescindibles, sea en la familia o en el vecindario. Esta decadencia de las lealtades comunitarias se perpetúa en la actualidad (Bauman, 2003b: 58 a 60).

Por su parte, las élites tampoco requieren de la comunidad. Los nuevos triunfadores se bastan con el consumo, que no exige mayores compromisos ni responsabilidades con los demás. A partir de un símil con la figura de “Don Juan”, Bauman muestra como los actuales triunfadores, al igual este enamorado caballero, quieren gozarse la vida pero sin establecer ningún compromiso duradero. Solo temen del acecho de los excluidos y por eso construyen “comunidades cerradas”, nuevas fortalezas estrechamente vigiladas que garanticen la “intimidad” de cada uno de los propietarios, que en verdad nada tienen de comunidades. Las nuevas élites no están definidas por un domicilio, son extraterritoriales; su domicilio permanente es el del correo electrónico; los nuevos ejecutivos globales viven y trabajan en un mundo hecho de viajes entre las principales ciudades (Bauman, 2003b: 64 a 68).

Este mundo “cosmopolita” de las élites globales que es una “burbuja” despejada de comunidad, afirma la “distinción social” establecida por los poderosos frente a los perdedores y de la globalización

y a los débiles de siempre que anhelan comunidad. A diferencia de los débiles, los poderosos pueden sentir aversión a los lazos comunitarios. Pero al igual que ellos, encontrar que la vida en ausencia de comunidad es precaria y muchas veces insatisfactoria. Esta condición compartida es leída por Beck como sociedad del riesgo, donde la rápida globalización y desregulación ponen todo en peligro, incluido el mundo desterritorializado de los flujos financieros, siempre en riesgo de colapso.

Por otra parte, Bauman vuelve sobre el tema de la emergente defensa de identidades como síntoma de la crisis comunitaria. Fue un avance de la nueva izquierda norteamericana poner en el debate las “políticas de la diferencia” y el reconocimiento de las identidades de género, sexuales, étnicas y culturales subyugadas; sin embargo, e hizo a costa de dejar de cuestionar al capital, a las relaciones sociales y a de exclusión basada en razones económicas. Así también la comunidad entendida como el lugar donde los pobres pueden demandar por su bienestar, ha pasado de moda (Bauman, 2003b: 75 a 79).

Ahora pululan las “comunidades estéticas” basadas en referentes identitarios no territoriales ni anclados en condiciones sociales compartidas. En las políticas de vida de las luchas por la identidad, lo que está en juego es ante todo la autocreación y la autoafirmación; por tanto, las comunidades que se generan en torno a estas luchas también son inestables.

Por otro lado, la gente necesita ídolos que a la vez que afirmen sentimientos de seguridad y estabilidad en un mundo cada vez más cambiante e incierto, que a la vez garanticen la no permanencia y la inestabilidad que la sujeta. Para garantizar que su “caducidad” se prolongue también está el mundo del consumo y el espectáculo que ofrece productos e ídolos que garantizan su latencia. Los ídolos, al igual que el consumo, hacen que suceda lo inconcebible: conjuran la experiencia de comunidad sin comunidad real, la alegría de la pertenencia sin la incomodidad de estar atados; se vive el furor de “estar juntos” sin la obligación ni el compromiso con los otros.

Estas comunidades instantáneas se realizan en el consumo instantáneo; son desechables después de su uso. No todas están atadas a ídolos, pero todas requieren un “problema” o gusto compartido como el exceso de peso, la necesidad de estar a la moda, la afición a un deporte extremo, el gusto por un género musical, etc. Son estas comunidades las que Bauman denomina como “comunidades de perchero”, cuya característica común es su superficialidad y el carácter efímero de sus vínculos; en verdad, estos no atan pues no conllevan ninguna responsabilidad ética ni compromiso de largo plazo. Como los juegos de los parques de diversiones, dichas comunidades estéticas están destinadas a ser experimentadas en el acto.

Sin embargo, el estímulo que motiva a la gente común a pertenecer a estas “comunidades de carnaval”, es su afán de ejercer de hecho su condición de sujetos de derecho, a buscar una comunidad ética que entretejida de compromisos estables, de derechos y obligaciones irrenunciables, pudieran organizar sus vidas en torno a proyectos. Este deseo de fraternidad responsable a menudo se confunde y se traslapa bajo el discurso comunitario tan en boga hoy (Bauman, 2003b, 87).

La comunidad también puede expresarse en las múltiples luchas por el reconocimiento que han conceptualizado autores como Nancy Frazer, Charles Taylor y Axel Honnet, quienes plantean que la justicia requiere tanto la redistribución como el reconocimiento. Este se define como el derecho a participar de la interacción social en condiciones de igualdad de oportunidades. Retomando a Castoriadis, Bauman afirma que la libertad de articular y perseguir las condiciones de reconocimiento es la principal condición de la autonomía como auto constitución de la sociedad y de sus sujetos. Ello implica el reconocimiento compartido de situaciones de injusticia o de privación que despliega la creación de “comunidades de intereses” que se forman a la vez que luchan por la conquista de sus derechos; en la actualidad, estas solidaridades en torno a intereses compartidos también tienden a ser frágiles, en virtud de la individualización de la percepción de las privaciones e injusticias.

Finalmente, Bauman aborda en su libro, uno de los temas en disputa en el debate entre comunitaristas y liberales, las llamadas “mi-

norías étnicas”, las cuáles, son para él “una rúbrica bajo la que se esconden u ocultan entidades sociales de tipos diferentes, y rara vez se hace explícito qué es lo que las hace diferentes”. Lo que sí es un hecho cierto es que esta problemática emerge en el contexto de la invención de los estados nacionales, bajo el lema de “un estado, una nación”. Esta nacionalidad compartida estaba destinada a garantizar, a través d la invocación de raíces comunes, la lealtad y la obediencia patriótica (Bauman, 2003b: 108).

Dicha construcción nacional tenía dos caras, una nacionalista y otra liberal. La primera, veía a las minorías étnicas como una amenaza, como unas entidades sociales que se distinguen de la sociedad dominante y que por ello habría que hacerlas desaparecer. La liberal tendía sus generosas manos a las minorías étnicas para que se integraran al nuevo orden nacional. Mientras tanto y ante esta dualidad, la minoría étnica se encuentra en dos posturas: Adentrarse en la sociedad, con el riesgo de perder sus costumbres étnicas, o verse sumida a la exclusión, sin relacionarse con el resto de la sociedad. En cualquiera de las dos opciones no había lugar para vivir como comunidades autónomas.

Las políticas multiculturalistas actuales afirman la estrategia de dominación sobre los excluidos de confinándolos como “minorías étnicas”. En discusión con las posiciones culturalistas, para Bauman multiculturalismo, sirve de coartada a la globalización sin limitaciones políticas; se permite a las fuerzas globalizadoras que se salgan con la suya, con las devastadoras consecuencias que eso conlleva, entre las que las rampantes desigualdades inter sociales e intra sociales son mayores.

Por ello, “el multiculturalismo es la respuesta más habitual entre las clases cultas y creadoras de opinión a la incertidumbre mundial respecto a qué tipo de valores merece ser estimados y cultivados y qué direcciones deben seguirse con firme determinación” (Bauman, 2003b, 147). Dicha ideología, oculta las bases de la injusticia creciente en el mundo actual.

Si, dada la complejidad y la interdependencia crecientes que trae consigo la globalización, no resulta posible (ni tampoco deseable)

promover la restauración de ese “entendimiento natural” tan propio de las viejas comunidades del pasado pre moderno, y si tampoco resulta ya revitalizable el “mundo de la vida” de los agrupamientos sociales “modernos sólidos”, ¿será posible ahora intentar algún formato comunitario que suponga una activa tarea de involucramiento, compromiso, apertura a los otros, con toda su otredad y toda su diferencia, de diálogo conflictivo y de consensos arduamente alcanzados?

Todos estos valores (cuidado mutuo, derechos que se convierten en obligaciones recíprocas, defensa de las diferencias que no inferiorizan) no tienen demasiado en común con las prácticas y los sentidos estimulados por las viejas comunidades del pasado, a las cuales Bauman, como buen sociólogo moderno tiene razones suficientes para desconfiar. Justamente aquí es donde adquiere importancia otra figura comunitaria mencionada a menudo en los textos de Bauman: la “comunidad global”.

En ese sentido, Bauman, termina el libro, esbozando una alternativa comunitaria de alcance planetario: “Si ha de existir una comunidad en un mundo de individuos, sólo puede ser (y tiene que ser) una comunidad entretejida a partir del compartir y del cuidado mutuo; una comunidad que atienda a y se responsabilice de la igualdad del derecho a ser humanos y de la igualdad de oportunidades para ejercer ese derecho” (Bauman, 2003b, 175).

Como lo plantea De Marinis (2011: 158), el marxista humanista de los años 60 deviene en un kantiano del siglo XXI. Para Bauman es una evidencia contundente que el Estado Nacional ha devenido una institución inadecuada para enfrentarse a la producción de injusticia en el espacio global. Por eso, los problemas globales de injusticia, requieren de soluciones globales: una comunidad global, “una comunidad inclusiva pero no con ello exclusiva, una comunidad que coincida con la idea kantiana de una unificación de la especie humana”; “una red institucional tejida a partir de agencias de control democrático globales, un sistema legal global vinculante y obligatorio, y principios éticos respetados globalmente” (Bauman: 2005: 192).

De esta forma, ese componente o esa variante utópica de la comunidad que tan importante papel jugaba para los clásicos, resulta contundentemente reactualizada por Bauman: la buena comunidad es aquella que todavía no existe, pero para cuya construcción vale la pena poner nuestros mayores empeños éticos y políticos.



## **5. La comunidad en la modernidad reflexiva y en la postmodernidad**

Una vez presentadas estas miradas escépticas de la experiencia comunitaria y de las propuestas comunitarias, posicionadas desde lo que podríamos llamar un racionalismo moderno crítico, pasaremos a mostrar los planteamientos de dos pensadores contemporáneos ubicados en otros paradigmas. El primero de ellos, el sociólogo inglés Scott Lash, identificado con la llamada modernización reflexiva; el segundo, Michel Maffesoli, sociólogo francés abiertamente posicionado en una perspectiva posmoderna.

Aunque los dos enfoques desde los que hablan también son diferentes entre sí, los he juntado en este capítulo, inspirado en dos razones. La primera, que sus tesis, parten de la crítica a los límites de la mirada moderna para dar cuenta de los actuales fenómenos comunitarios; la segunda, porque, a pesar de acudir a lógicas argumentativas diferentes, coinciden en reconocer el potencial emancipador de algunos modos de estar juntos, sean como “comunidades reflexivas” (Lash) o como “comunidades emocionales” (Maffesoli).

### **5.1. Scott Lash y las comunidades reflexivas**

Señalábamos al comienzo que los planteamientos de este autor se inscriben en la perspectiva de la modernidad reflexiva, compartida con los sociólogos Anthony Giddens y Ulrich Beck. Esta teoría crítica de las sociedades actuales se plantea como una alternativa a los límites de la teoría social modernista clásica –atrapada por una meta narrativa utópica del cambio social–, y de los analistas postmodernos quienes sustituyen este abordaje diacrónico por un evolucionismo distópico.

La modernidad reflexiva, se inscribe en la tradición iniciada por la teoría crítica de Horkheimer y Adorno, quienes evidenciaron que la razón moderna, inicialmente emancipadora del orden del antiguo régimen, finalmente devino en un nuevo orden regulatorio, de la mano del capitalismo monopólico y de una ciencia instrumental convertida en ideología del control. La teoría de la modernización reflexiva abre otra posibilidad frente a esta inflexión de la modernidad, cuando esta reflexiona sobre sus propios excesos y se toma a sí misma como problema de análisis. En este marco autocrítico, la modernidad reflexiva se ve obligada a construir conceptos que den cuenta de las complejidades de la sociedad globalizada y sus consecuencias hacia el mundo de la vida.

Es en este contexto en que Lash se plantea la problemática de la comunidad, partiendo de reconocer –como otros pensadores contemporáneos– los límites de los conceptos de sociedad, estado, nación y clase, pero a su vez, cuestionando dos supuestos de la propia teoría reflexiva: su naturaleza exclusivamente cognitiva y la centralidad de lo individual como clave analítica e ideal político por parte de Giddens y Beck. En cuanto a los límites del cognitivismo, Lash reivindica una dimensión estética de la reflexividad, que llega a la crítica desde lo cotidiano y lo contextual; en cuanto a lo segundo, reivindica la valoración de las diferentes modos del nosotros reprimido en la actual democracia del mercado.

A continuación retomamos los principales argumentos desarrollados por Lash en el capítulo 3 del libro colectivo *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno* (2001), titulado “La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad”. Una vez sintetizados los rasgos centrales de la modernidad reflexiva y su interpretación de las transformaciones que se vienen dando en las sociedades contemporáneas en las últimas décadas, Lash plantea la necesidad de un abordaje que no parta de abstractos conceptos universalistas de sujeto y sociedad, sino de un abordaje contextualizado y concreto, que denomina “estético”, emparentado con los planteamientos de Lyotard y Maffesoli.

Una posible consecuencia adversa del particularismo, es el “neotribalismo” y egocentrismo emergentes en comunidades ético-estético-

cas. Este es un peligro que Bauman evidencia, prescribiendo una ética de la interpretación para el otro, y al que Rorty, por ejemplo, contrapone, no un universalismo de la emancipación, sino una pragmática “cosmopolita” de traducción entre comunidades de habla. ¿No será que quizás estas “neo tribus”, muy a semejanza de las “comunidades imaginarias” de Benedict Anderson, no sean comunidades en absoluto, sino meras asociaciones de individuos atomizados? (Lash, 2001: 178).

Lo que pone en evidencia Lash, es un déficit sustancial de cualquier tipo de noción convincente de “comunidad”, o del “nosotros”, en análisis como los de Derrida, Bauman o Rorty; sostiene, que una ignorancia de los significados compartidos, una imposibilidad del “nosotros” es inherente a estas perspectivas, porque parten de un individualismo estético que en sí mismo, difícilmente conduce a la comunidad.

Sostiene que cualquier interpretación del “nosotros” bajo el signo de la reflexividad estética, bajo el signo de semejante crítica mimética del concepto, es imposible. “Para acceder a la comunidad es necesario romper con esa subjetividad abstracta. La reflexividad cognitiva enfrentó al sujeto calculador contra la contingencia, y a lo conceptual contra lo mimético. Para poder tener acceso al “nosotros”, a la comunidad, no debemos deconstruir, sino interpretar hermenéuticamente y evitar de este modo las categorías de agencia y estructura de sujeto y objeto, de control frente a contingencia y de la conceptual frente a lo mimético” (Lash, 2001: 179).

Lash critica las posturas deconstructivistas que impiden acceder a lo comunitario. “Y si bien, como observó Tönnies, *gesellschaft* individualizada es al universalismo lo que la *gemeinschaft* al particularismo, ninguna de las actuales deconstrucciones ubicuas e incesantes conducen a captar en modo alguno el “nosotros”, sino únicamente formas del “yo” estético cada vez menos fundacionales, cada vez más faustianas” (Lash, 2001: 180).

La deconstrucción de hoy en día no socava o “deriva a partir de” Marx y de Freud, sino que solo repite en ciclos cada vez más rápidos lo que inauguraron estos maestros de la sospecha. Lo que

quizás se necesite sea, en cambio una “hermenéutica de la *recuperación*”. Semejante hermenéutica de la recuperación, a diferencia de sus maestros, no barrerá los fundamentos, sino que intentará sacar a la luz los fundamentos ontológicos del “ser en el mundo comunitario”. En lugar de maravillarse ante el libre juego del significante, modestamente “mirará debajo” de ese significante para acceder a los significados compartidos que son las condiciones de existencia; es más, que *son* la misma existencia del “nosotros” (Lash, 2001: 181).

A juicio de Lash, un intento valioso para entender la comunidad proviene de los estudios culturales. Esta literatura ha sido inestimable para la comprensión del cambio social en la medida en que Stuart Hall y otros autores han proporcionado instrumentos precisos para analizar la importancia de la clase social, la creciente importancia de los factores culturales en comparación con los sociales, y la mayor importancia del ocio en comparación con la esfera de la producción; algunos estudios hechos en esta perspectiva (De Certeau: 1978; Martín Barbero, 1986) sostienen que los objetos culturales no sirven necesariamente a las ideologías dominantes, sino que el consumo cultural de sus audiencias puede ser utilizados para luchas colectivas contra la dominación (Lash, 2001: 182).

Lo que le interesa a Lash se refiere a la posibilidad de la comunidad cultural, y los mismos términos de “productor”, “texto” cultural, “objeto” cultural y “consumidor” son significativos en ese contexto. Es decir las comunidades culturales, el “nosotros” cultural, son colectividades de prácticas compartidas, significados compartidos, actividades rutinarias compartidas implicadas en la consecución de significado. Uno de los problemas propios de los estudios culturales son las prácticas de “resistencia mediante rituales”, construidos típicamente mediante *bricolages* de significantes. El problema es que centrarse exclusivamente en este libre juego combinatorio de los *significantes* tiende a ignorar la base entera de las subculturas, o de cualquier comunidad, que son los significados compartidos o lo *significado* compartido (Lash, 2001: 183).

Para Lash, el intento más influyente y profundamente meditado de captar la comunidad a partir de consideraciones sobre el sujeto se

encuentre en la obra Habermas. Su compromiso con la comunidad es profundo y frente a la ineludible invasión del orden sistémico, prefiere preservar y ampliar la esfera del “mundo de la vida” concebido de un modo coherente con la idea de “mundo” de Schütz y Heidegger. A lo que aspira específicamente Habermas es a un mundo de vida de la practica social integrada es decir una *sittlichkeit* (vida ética concreta) en el sentido de Hegel, basada en la intersubjetividad de la acción comunicativa. ¿Es esto posible? ¿Puede esta intersubjetividad trascendental constituir una base para la comunidad? (Lash, 2001: 184).

Sin duda, en este contexto la intersubjetividad comunicativa puede ser una base de “lo social” o de la “sociedad”. Pero la comunidad –*Gemeinschaft*– está muy lejos de estas reglas abstractas. Por el contrario está basada en *sitten*, que son costumbres y no reglas, por definición; está basada en hábitos, no en juicios sino en “prejuicios”. Para Habermas, la racionalidad comunicativa es un medio a través del cual la intersubjetividad puede oponerse a las pretensiones del “sistema” y extender el espacio del mundo de la vida. “¿Cómo esto puede dar cuenta de la comunidad? Es preciso “mundanizar” la comunidad en cualquier sentido sustancial. Es preciso arraigarla en significados compartidos y prácticas de base. Estas prácticas tienen una finalidad, tienen su propio “telos”; implican otros seres humanos. Las prácticas cotidianas en el “nosotros” están implicadas en la producción de bienes sustantivos, que a su vez son también significados” (Lash, 2001: 185).

Lash critica las pretensiones de validez de la racionalidad comunicativa de Habermas. La teoría de los actos de habla, a los que acude éste, privilegia los contenidos y hace abstracción de las prácticas cotidianas; presume la regulación de diversos tipos de profecía mediante “reglas”, lo que va en contra de la base anti normativa de la comunidad. Para el filósofo alemán, los actos del habla se convierten en juegos de poder, lo que desconoce que en la mayoría de las comunidades de práctica, la comunicación se encamina a la acción común.

En este contexto, Lash compara a Habermas con Giddens. Es decir, los supuestos individualistas de la modernidad reflexiva de Giddens,

y sus potenciales deficiencias en la comprensión de la comunidad del “nosotros”, también son los que encuentran en aspectos importantes en la racionalidad comunicativa. Ambos teóricos, por ejemplo, asumen como punto de partida una relación sujeto-objeto abstracto o “trascendental”. Para Habermas, esta es la intersubjetividad; para Giddens, es la *intra*-subjetividad del agente social auto controlado (Lash, 2001: 187).

Luego retoma la noción de comunidad implícita en el modelo heideggeriano de *Ser y tiempo*. Aquí el ser-en-el-mundo no implica “sujetos”, sino seres humanos situados integrados en prácticas o actividades rutinarias (o pre reflexivas) no con objetos, sino con *Zeuge* (instrumentos, “herramientas”) e implicados en significados y prácticas compartidos no con “sujetos” sino con otros seres humanos finitos. Pero cuando los sistemas expertos y los discursos intervienen *crónicamente*, cuando intervienen “preventivamente”, entonces la práctica, los significados compartidos y la comunidad se hacen cada vez más marginados, se hacen cada vez menos posibles (Lash, 2001: 187).

¿Cuál podría ser la alternativa? Quizás solo se encuentre en el compromiso, en el ocuparse de las cosas y las personas en un mundo compartido. Quizás no sea el ruido incesante del significante del discurso o de la deconstrucción, sino los significados ya compartidos de las prácticas sociales cotidianas, los que hagan posibles el pensamiento, la verdad y la comunidad.

Según el autor, Charles Taylor, en *Fuentes del yo* (1996), parece haber compartido supuestos mucho más comprometedores para el desarrollo de una hermenéutica y una noción de comunidad verdaderamente reflexiva. También Lash observa que la ética de la deconstrucción de la reflexividad estética pretende acabar con las nociones sustantivas y procedimentales del bien. (Lash, 2001: 188) Como estudioso de Hegel y comunitarista, Taylor insiste que debemos entender comunidad y ética no en términos de la moralidad abstracta de Kant, sino en los de *sittlichkeit* hegeliana, que contextualiza en los escritos de los filósofos románticos contemporáneos de Hegel. La reflexividad debe estar presente en las prácticas básicas, en el “siempre-ya-ahí” del mundo al que es arrojado el yo.

“Por tanto, Taylor parece ofrecernos una noción de comunidad reflexiva en la que los supuestos de fondo compartidos son ya reflexivos, pienso que en este aspecto esta en el camino adecuado; pero al mismo tiempo, este enfoque plantea cierto número de problemas, quizás irresolubles. Uno, parece decir que no que estamos viviendo un déficit de comunidad; lo que él afirma es que ya tenemos comunidad, solo que tenemos que saber dónde buscarla. Estaríamos ante alguien que ve lo que desea ver: si ya tenemos comunidad, no hay que crearla reflexivamente” (Lash, 2001: 189).

Se pregunta Lash: ¿Por qué fracasan todos estos intentos de derivar el “nosotros” del “yo”, de derivar la comunidad del individuo? Quizás sea, responde, por las preguntas que estos autores se plantean. Quizás sea necesario partir de un yo que de entrada esté situado en una matriz de praxis de fondo; ésta, para Lash es el concepto de *habitus* planteado por Bourdieu, quien lo considera en términos de “esquemas” clasificatorios. Esto es importante porque los “esquemas” son más fluidos que las categorías, están mucho menos fijados. Sin embargo es posible hacer una ulterior interpretación más inmediata del *habitus* y de los esquemas clasificatorios como “predisposición”, como “orientaciones”. Estas son aun más inmediatas que los esquemas clasificatorios. Las “predisposiciones” y “orientaciones” son las técnicas corporales aprendidas, pero no pensadas (Lash, 2001: 192).

Lo relevante aquí es que las disposiciones y los hábitos son ellos mismos prácticas básicas, actividades rutinarias. “La lógica de la práctica” de Bourdieu tiene que ver con la estructura. Las “reglas” o estructuras ni siquiera tienen parte en la estructuración del *Habitus*; en su lugar están los “hábitos” y “predisposiciones” que por definición se contraponen a las reglas en un sentido muy parecido en el que para Max Weber la idea de acción tradicional se opone a la de acción racional (Lash, 2001: 193).

La sociología reflexiva de Bourdieu ha sido especialmente influyente para la “antropología reflexiva”, donde la reflexividad opera en un terreno completamente distinto al de la reflexividad cognitiva (Beck, Giddens) y estética (Adorno, Nietzsche). La antropología reflexiva conlleva una ruptura con el objetivismo, el realismo es-

tructuralista y del funcionalismo, sustituido por una fusión parcial de horizontes con el mundo de nuestros “informantes”. Supone el aprendizaje mediante el *habitus*, en el que la verdad no es ni conceptual ni mimética, sino que se hace evidente mediante las prácticas compartidas (Lash, 2001: 194).

Para concluir, Lash esboza unas pistas para construir una noción de comunidad “mundanizada”. Ni el conocimiento cotidiano ni el de las ciencias humanas es una cuestión de relación entre un sujeto cognoscente y el mundo como lo es en la epistemología. El conocimiento comunal, es por el contrario, conocimiento hermenéutico, y este es solo posible cuando el conocedor esta en el mismo mundo y “habita entre” las cosas y los demás seres humanos cuya verdad busca.

Las prácticas compartidas en el mundo comunal implican una inversión inmediata de afecto en las herramientas –incluyendo los signos– con los que se trabaja y con los otros seres humanos con los que se comparten dichas prácticas. Las actividades cotidianas en el “nosotros” se refieren a la consecución rutinaria de significados: a la producción de bienes sustantivos y están guiadas por una comprensión de lo que, más generalmente, es considerado como bien sustantivo por esa comunidad (Lash, 2001: 195).

Las comunidades no se refieren a *intereses* compartidos. Los partidos políticos y clases sociales no son comunidades. Típicamente, los partidos son agregaciones de los intereses de una pluralidad de grupos de intereses, la mayoría de los cuales no son en sí mismo típicamente comunidades, sino agregados atomizados de individuos. Las clases sociales que también son una de las bases de los partidos políticos, no son comunidades, sino grupos de intereses (Lash, 2001: 195).

Las comunidades tampoco se refieren a *propiedades* compartidas. Grupos de individuos pueden compartir características comunes pero estar aislados entre sí. Los “enclaves de un estilo de vida” como los nichos de mercado, comparten propiedades pero no son comunidades. Aquellos surgen cuando el consumo se individualiza de las costumbres comunales y se reagrupan en nichos de mercado o comunidades desterritorializadas de estilos de vida (Lash, 2001: 197).

“Todas estas formas de consumo moderno (¿pueden imaginarse el consumo en ausencia de la modernidad?) solo son posibles en ausencia de la regulación comunal. Cuando un cierto estilo de vestir, trayectorias, espacio-temporales similares, neologismos similares comienzan a repetirse sistemáticamente. La gente que lee el mismo periódico o que sigue el mismo culebrón únicamente comparte una comunidad imaginaria. Estar en una comunidad de gusto que asume la facticidad de comunidad conlleva significados, prácticas y obligaciones compartidas” (Lash, 2001: 198).

La “comunidad reflexiva” puede entenderse ilustrativamente por referencia a la noción de “campo” de Pierre Bourdieu. Para éste, en la sociedad tradicional no hay campos, sino comunidad. En las sociedades modernas se da una diferenciación de campos (religiosos, políticos, legales, artísticos, etc.) que conviven en el “campo social” en general. Este, aunque está dividido en fracciones de clases, está atomizado, y los únicos tipos de comunidad que se encuentran ahí son comunidades imaginarias.

Los actores sociales de un campo son tanto productores como consumidores de un producto cultural, sean los hinchas de un equipo de fútbol o los integrantes del movimiento ambientalista. Estas comunidades son reflexivas en la medida en que no se nace en ellas, más bien, sus integrantes se vinculan a ellas y se plantean conscientemente el problema de su propia creación y reinención mucho más de lo que lo hacen las comunidades tradicionales; sus “herramientas” y productos tienden a ser no materiales, sino abstractas y culturales (Lash, 2001: 200).

Lash se refiere también a las comunidades “diaspóricas” que no son reflexivas en el sentido de que uno elige formar parte de ellas, sino que se es arrojado a ellas, como en el caso de los exiliados o los desplazados por el conflicto armado. Las comunidades diaspóricas no están fundidas sino que mantienen lo que Salman Rushdie denomina un “ser-en-el-mundo” colectivo, que se fundamenta en el hecho de formar parte, por ejemplo, de los judíos o los indios musulmanes... El yo diaspórico decide no pasar a la posición de sujeto en tanto que opuesto al objeto, sino permanecer en el ser-en-el-mundo de su etnia (Lash, 2001: 200).

La comunidad, subraya Lash, se refiere en primer lugar y ante todo, a significados compartidos. A continuación se pregunta: ¿Es posible la comunidad reflexiva en las sociedades actuales, que por definición, han quedado vaciadas de sentido? (200) A la dimensión estética le ha dado voz Simmel, por ejemplo, que yuxtapone las esferas externas de lo social cada vez más carente de significado (“*das Soziale*”) y las “esferas internas” de un sujeto creador de significado y potenciador de la vida. Y en la actualidad los sociólogos han observado que este sujeto estético-expresivo creador de significado, que tiene sus orígenes en el modernismo estético, se ha hecho ubicuo en todos los estratos sociales y en la vida cotidiana (Lash, 2001: 201).

Finalmente, Lash se pregunta: ¿En dónde queda el yo en todo esto? ¿El yo es posible en el contexto de un comunitarismo genuino? Algunos filósofos políticos parecen perder el yo en las prácticas comunales. Otros, como Charles Taylor, quizá en parte debido a sus conceptos hegelianos, no operan a través de una dialéctica negativa sino “positiva”, y parecen asimilar abiertamente la comunidad al yo. Lash no queda satisfecho con este recurso retórico a la dialéctica del yo y la comunidad. Lo que se requiere es una noción de la implicación en las prácticas comunales a partir de las cuales se desarrolla el yo (Lash, 2001: 202).

Una clave para esta búsqueda está en una ética basada en la “cura” siempre contextualizada. Para Heidegger el yo es impensable fuera de la “cura”. La parte primera de *Ser y tiempo* tematiza el mundo en un sentido muy parecido al de los significados y prácticas compartidas arriba expuesto. En primer lugar la relación en-el-mundo de entre seres humanos (*Dasein*) y cosas se entienden en términos de “cuidado” (2001: 203).

Lo que señala Lash es únicamente una posibilidad de desarrollar una noción del yo coherente con la implicación en el “nosotros”. En lo que ha insistido el autor es en afirmar la reflexividad hermenéutica y la comunidad frente a las tesis de la individualización de la reflexividad y cognitiva. Justifica dicha afirmación en la existencia de tres fuentes del yo contemporáneo, analíticamente discernibles como “momentos” cognitivo, estético y hermenéutico-comunitario,

y que todos ellos existen en nosotros de forma frecuentemente contradictoria e irreconciliable (Lash, 2001: 204).

El que Lash se concentre en la dimensión hermenéutica o comunitaria se debe a gran parte en que, en nuestra época actual de individualismo cognoscitivo –utilitario y estético-expresivo– es la que más necesita una operación de recuperación. Lo que parece requerirse es una hermenéutica radical, para la cual poco han contribuido la hermenéutica crítica o la sociolingüista. En este sentido, la hermenéutica crítica no es una herramienta de la recuperación, sino de la sospecha. La hermenéutica de recuperación *radical*, considerara que el fundamento de la propia ideología se encuentra en un conjunto de *pre*-juicios, que también ofrecen un acceso a la verdad.

Podemos suponer que hoy todos estamos cada vez más individualizados, más atomizados, como otrora lo estuvo el observador experto aislado. O podemos considerar abiertas expectativas para nuevas formas del “nosotros”, que son muy diferentes de las comunidades tradicionales. A su vez estas nuevas comunidades culturales ofrecen posibilidades de una reflexividad cada vez más intensificada. Sin embargo, la nueva comunidad no implica solo una mayor reflexividad sino al mismo tiempo su opuesto, la sustancial intensificación de la contingencia (Lash, 2001: 207).

Esta línea de pensamiento, acerca de que las nuevas experiencias comunitarias no difieren mucho de las tradicionales, en cuanto a la intensificación de los lazos inter subjetivos, es la que asume Maffesoli desde una perspectiva postmoderna, al proponer a metáfora de “nuevas tribus”. De ella nos ocuparemos a continuación.

## **5.2. Las comunidades emocionales de Maffesoli**

Michel Maffesoli nace en 1944 en el sur de Francia; su infancia transcurre en el medio obrero y popular de un pueblo minero. Estudia filosofía y sociología en la Universidad de Lyon y concluye sus estudios de licenciatura en Estrasburgo, donde también inicia su maestría y se acerca al marxismo de Luckas. Luego se traslada a Grenoble para realizar su doctorado bajo la dirección de Gilbert Durand quien lo introduce en el estudio de lo imaginario. Una vez

se titula en 1976 es nombrado profesor asistente en Estrasburgo y en 1981, profesor titular en la Sorbona. Allí forma con Georges Balandier el Centro de estudios sobre lo actual y lo cotidiano.

En la primer etapa de su producción intelectual (década de los setenta del siglo XX) es evidente la influencia del marxismo no ortodoxo y de la Escuela de Frankfort. Por un lado, critica las formas de dominación de la sociedad moderna, basada en la racionalidad científica; por el otro, reivindica la creatividad y la imaginación propias de la vida cotidiana, desde las cuales se elaboran utopías y nuevas visiones de la vida.

Durante la década de los ochenta, la sociología universitaria francesa se debatía entre dos tendencias: la sociométrica concentrada en estudios estadísticos y el construccionismo social de Bourdieu. Maffesoli optó por iniciar una nueva perspectiva, a partir de su aproximación a Durand, Morin y Baudrillard. Con la publicación, en 1988 de *Les temps des tribus. Le declín de l'individualisme dans les sociétés de masse* (publicado en castellano como *El tiempo de las tribus* en 1990), inaugura una nueva perspectiva interpretativa para la investigación social, a su juicio, posmoderna, bajo la noción de *neotribalismo*. Desde entonces, su obra se orienta a radiografiar este tipo de cultura, muy alejada de los perfiles de la sociedad moderna.

La intervención de Maffesoli, no deja de ser enormemente ambiciosa. Porque no son autores irrelevantes ni tradiciones intelectuales menores los rivales que él se construye para sí: el individualismo, el racionalismo, las filosofías de la historia, el positivismo, las teleologías históricas (entre las que cuenta el marxismo) y los determinismos de cualquier tipo (económico, cultural).

Como ya se insinuó, es en *El tiempo de las tribus* donde Maffesoli genera un entramado conceptual para dar cuenta de las emergentes formas de vida en común propias de las sociedades actuales; en esta construcción, ocupa un lugar central su reactivación de la noción weberiana de “comunidad emocional”, de la cual daremos cuenta en este numeral, basándonos especialmente en los capítulos 1 y 4 de su mentada obra.

Ya en la Introducción advierte que incorporará nociones y asumirá enfoques metodológicos no convencionales con respecto al canon institucional: potencia, socialidad, cotidiano, imaginario, sociología vagabunda. Novedades que remiten, no al conocimiento establecido –abstracto y estructural–, sino a la experiencia vital, a los vínculos de socialidad, a la centralidad subterránea informal. Este atrevimiento, sin embargo, está “autorizado” por lo que afirma Nisbet de los clásicos fundadores de la sociología: “no dejaron en ningún momento de ser artistas” y que sus grandes aportes, provenían “del ámbito de la intuición, de la imaginación, de la visión” (Maffesoli, 1990: 27).

Finaliza dicha introducción, presentando la hipótesis paradójica en que descansa su investigación: “el constante vaivén que se establece entre la masificación creciente y el desarrollo de esos micro grupos que doy en llamar tribus” (Maffesoli, 1990: 29). Dicha tensión caracteriza la socialidad en el presente. A diferencia de las clases, la masa no responde al principio de identidad; así como las masas se encuentran en perpetua ebullición, las tribus que se cristalizan en ellas no son estables y las personas que componen esas tribus pueden moverse entre una y otra.

Comienza el capítulo 1, *La comunidad emocional. Argumentos de una investigación*, con un debate sobre el individuo moderno. Afirma que el individualismo eclipsa toda la reflexión contemporánea. En cuanto tal, o bajo una forma derivada como el narcisismo, se halla en el meollo de numerosos libros, libros artículos y tesis, que lo abordan desde un punto de vista psicológico, por supuesto, pero también desde un punto de vista histórico, sociológico y político, propio de la modernidad.

Para Maffesoli, nos encontramos “confrontados con una especie de doxa que tal vez no esté destinada a durar mucho tiempo, pero que goza de una amplia aceptación y corre riesgo, cuanto menos, de disfrazar o negar las nuevas formas sociales que se elaboran en nuestros días. Al respecto, propone asumir “como si” las categorías que nos ha servido durante más de dos siglos para analizar la sociedad estuvieran completamente saturadas. Tal vez hace falta mostrar, como han hecho algunos novelistas, que el individuo no

posee ya la sustancialidad que le han reconocido por lo general los filósofos desde los tiempos de las Luces” (Maffesoli, 1990: 34).

Frente a los límites de la noción de individuo propone acudir a la idea de “persona”, o máscara, que puede ser cambiante y que, sobre todo, integra una variedad de escenas y de situaciones que solo tienen valor por ser representadas en grupo. “La multiplicidad del yo y el ambiente comunitario que induce servirán de telón de fondo para nuestra reflexión. Yo he sugerido llamar a esto ‘paradigma estético’, en el sentido de experimentar o sentir en común. En efecto mientras que la lógica individualista descansa en una identidad separada y encerrada en sí misma, la ‘persona’ sólo vale en tanto en cuanto que se relaciona con los demás” (Maffesoli, 1990: 35).

A lo largo de la historia han emergido diferentes figuras míticas (dioses, héroes, santos) que permiten una estética común del “nosotros”. La multiplicidad de tal o cual emblema favorece infaliblemente la emergencia de un fuerte sentimiento colectivo. Como lo evidenció Brown (1984) al analizar el culto de los santos en la antigüedad tardía, estos constituyen una cadena de intermediarios y este culto permite desembocar en Dios, Maffesoli aplica este análisis al asunto de su interés: hay momentos en los que lo “divino” social toma cuerpo a través de una emoción colectiva que se reconoce en tal o cual tipificación.

Haciendo eco de los conceptos de régimen diurno y régimen nocturno, acuñados por su maestro Gilbert Durand, Maffesoli presenta la diferencia que se puede establecer entre los periodos abstractivos o racionales y los periodos “empáticos”. Los primeros descansan en el principio de individuación, de análisis o separación, mientras que los segundos están dominados por la indiferenciación, la síntesis o la “perdida” en un sujeto colectivo: eso que llama el neotribalismo (Maffesoli, 1990: 36).

A juicio de Maffesoli, la debilidad de la distinción, por no decir incluso la indistinción propiamente tal, entre el yo y el otro, o entre él y sujeto y el objeto, es una temática que merece ser estudiada detenidamente. En suma, al prestar a estos términos su acepción más fuerte, afirma que asistimos a la sustitución de un *social* racionaliza-

do por una *sociabilidad* de predominio empático. Esta la encontramos expresada en diferentes ambientes, sentimientos y emociones; por ejemplo, la noción de *stimmung* (atmósfera), tan característica del romanticismo alemán, sirve, por una parte, para describir las relaciones reinantes en el interior de los grupos sociales, y, por la otra, para especificar la manera como estos grupos se sitúan en su entorno espacial. Así mismo, el término inglés *feeling*<sup>12</sup> en el marco de las relaciones interpersonales sirve de criterio para medir la calidad de los intercambios y para decidir acerca de su prosecución o del grado de su profundización (Maffesoli, 1990: 37).

En consecuencia, plantea necesario operar un cambio en nuestros modos de apreciación de los reagrupamientos sociales. A este respecto, acude al concepto planteado por Weber de “comunidad emocional” (*gemeinde*). Este autor precisa que se trata de una “categoría”, es decir, de algo que nunca ha existido como tal pero que puede servir de revelador de situaciones presentes. Las grandes características atribuidas a estas comunidades emocionales son el aspecto efímero, la “composición cambiante”, la inscripción local, “la ausencia de organización” y la estructura cotidiana (*veraltaglichung*) (Maffesoli, 1990: 38).

Del análisis de esta referencia a Weber desprende que la conexión entre la emoción compartida y la comunalización abierta es precisamente la causante de esta multiplicidad de grupos, que acaban constituyendo una forma de vínculo social, en definitiva, bastante sólido. Se trata aquí de una modulación que, cual un hilo rojo que recorriera el cuerpo social, no es por ello menos permanente. Permanencia e inestabilidad: tales son los dos polos alrededor de los cuales se articulará lo emocional en las sociedades contemporáneas.

A continuación, Maffesoli retoma a Durkheim quien, a su manera, hizo también hincapié en la importancia de lo emocional en la vida social, al hablar de la “naturaleza social de los sentimientos” y de su-

---

<sup>12</sup> Que se traduce al español como “sentimiento”, pero su significado va más allá al usarse para nombrar la empatía que conecta a dos o más personas y la capacidad o “don” para lograrlo.

brayar con insistencia su eficacia. Para este sociólogo clásico, “Nos indignamos en común”, y su descripción remite a la proximidad del barrio y a su misteriosa “fuerza atractiva”, que hace que algo tome cuerpo. Es en este marco en el que se expresa la pasión y se elaboran las creencias comunes, o simplemente se busca la compañía “de los que piensan y de los que sienten como nosotros” remiten al sentir cotidiano, que sirve de matriz a partir de la cual se cristalizan todas las representaciones: intercambio de sentimientos, tertulias de café, creencias populares, visiones del mundo y demás parloteos sin transcendencia que constituyen la solidez de la comunidad de destino (Maffesoli, 1990: 39).

Tales representaciones, lo mismo para los primeros cristianos que para los obreros socialistas del siglo XIX, deben menos a la razón que a los mecanismos de contagio del sentimiento o de la emoción vividos en común. Ya sea en el marco de la red de las pequeñas células conviviales, ya a través del cabaret, tan querido de sus asiduos, la emoción colectiva es una cosa encarnada, una cosa que se alimenta de ese conjunto de facetas; es decir, de una mezcla de grandezas y torpezas, de ideas generosas y pensamientos mezquinos, idealismo y arraigo mundano. Esto no impide que sea precisamente esto lo que garantiza una forma de solidaridad, una forma de continuidad a través de las historias humanas (Maffesoli, 1990: 40).

Maffesoli retoma la idea de “comunidad de destino”, para afirmar que ésta puede a veces expresarse en el marco de un proyecto racional y/o político, mientras que otras veces adopta la vía más borrosa, y de trazado mucho más indefinido, de la sensibilidad colectiva... En el primer caso, esto produce lo que Halbwachs llama la “vista desde fuera”, que es la historia; mientras que en el segundo se elabora, “vista desde dentro”, una memoria colectiva (Maffesoli, 1990: 40).

De todos modos, llámesela como se quiera (emoción, sentimiento, mitología o ideología), la sensibilidad colectiva, al superar la atomización individual, crea las condiciones de posibilidad de una especie de *aura* que va a especificar a tal o cual época: así, el *aura* teológica de la Edad Media, el *aura* política del siglo XVIII o el *aura* progresista del siglo XIX; y es posible –plantea el autor– que este-

mos asistiendo a la elaboración de un *aura* estética, en la que se encontrarían, en proporciones diversas, elementos que remiten a la pulsión comunitaria, a la propensión mística o a una perspectiva ecológica.

Ya es hora, en efecto, de observar que la lógica binaria de la separación que ha prevalecido en todos los ámbitos no puede seguir aplicándose como tal. Su sinergia produce una sociedad compleja, que, a su vez, merece un análisis complejo. “Lo multidimensional y lo inseparable”, por retomar una expresión de Morin, nos introducen en un “rizo” sin fin que va a tornar obsoleta la tranquila y aburridísima contabilidad de los notarios del saber (Maffesoli, 1990: 42).

Es en función de las precauciones y de las precisiones aportadas como se puede atribuir a la metáfora de la sensibilidad o de la emoción colectiva una función de conocimiento. Resumiendo, Maffesoli afirma que “lo que caracteriza a la estética del sentimiento no es en modo alguno una experiencia individualista o “interior”, sino, por el contrario, una cosa que, por su misma esencia, es apertura a los demás, al Otro” (Maffesoli, 1990: 43).

La reivindicación de lo comunitario en Maffesoli permite establecer un vínculo estrecho entre, de un lado, la matriz o el aura estética y, del otro, la experiencia ética. Frente a una moral impuesta desde arriba y abstracta, propone una ética que mana de un grupo determinado y que es fundamentalmente empática o proxémica. La historia puede promover una moral (una política), mientras que el espacio puede favorecer, por su parte, una estética y segregar una ética (Maffesoli, 1990: 43).

Para el autor, la comunidad emocional es inestable, abierta, lo que puede tornarla en numerosos puntos anómica respecto a la moral establecida. Al tiempo, no deja de suscitar un conformismo entre sus miembros, sujeto a la “ley del medio” (da por ejemplo, a la mafia); en estos diferentes medios, como quiera que el grado de pertenencia se halla diferenciado, la fidelidad a las reglas, a menudo tácitas, del grupo está de por sí sujeta a múltiples variaciones. Este “*ethos* grupal” subraya esa fuerza del proceso de

identificación que permite la solicitud que conforta lo que es común a todos.

En todo caso, Maffesoli insiste en ver la comunidad no como una experiencia pasada a reivindicar, sino como “una forma”, en el sentido de Simmel, al margen de que ésta haya existido con anterioridad o no; es menester que, a la manera de un telón de fondo, esta idea permita hacer resaltar tal o cual realización social, que puede ser imperfecta, e incluso puntual, pero que no por ello deja de expresar la cristalización particular de sentimientos comunes. Desde esta perspectiva “formista”, la comunidad se caracterizará menos por un proyecto (*pro-jectum*) orientado hacia el futuro que por la realización *in actu* de la pulsión por estar-juntos (Maffesoli, 1990: 47).

Maffesoli encuentra este “ideal comunitario” en la ideología populista y, más tarde, en la anarquista, cuya base es precisamente la asamblea proxémica; para Bakunín, la comunidad aldeana constituye la base del solidarismo a construir, completada por las asociaciones de artesanos. Estas formas comunitarias también fueron reivindicadas en el siglo XIX por Fourier y sus falansterios, que más que sus prácticas de reciprocidad, buscaba forjar “una moralidad diferente”.

Retomando la oposición clásica de Tönnies, Maffesoli plantea que la sociedad se halla orientada hacia la historia que está por hacer, mientras que, por su parte, la comunidad agota su energía en su propia creación (o, eventualmente, recreación). Es esto lo que permite establecer un nexo de unión entre la ética comunitaria y la solidaridad. Su única función consiste en confortar el sentimiento que tiene de sí mismo un grupo dado. En la “movilización comunitaria”, la comunidad “agota” su energía en su propia creación” (Maffesoli, 1990: 46).

Para Maffesoli, la comunidad es una unión pura, sin contenido preciso, para afrontar juntos la presencia de la muerte. “La Historia, la política y la moral la superan en el drama, que evoluciona en función de los problemas que se plantean, y también los resuelve, o intenta resolverlos. El destino, la estética y la ética, en cambio, *la agotan en un trágico* que descansa en el instante eterno y segrega una solidaridad que le es propia (Maffesoli, 1990: 47).

Para hacer de este “ethos común” una «ley» sociológica, Maffesoli considera que lo que está privilegiado es menos eso a lo que cada cual va a *adherir voluntariamente* (perspectiva contractual y mecánica) que eso que es emocionalmente común a todos (perspectiva sensible y orgánica)... El ideal comunitario de barrio o de pueblo actúa más por contaminación sobre el imaginario colectivo que por persuasión acerca de una razón social. Tomando prestado un término que fuera empleado por Benjamín en su reflexión sobre la obra de arte, Maffesoli afirma que nos hallamos en presencia de un *aura* específica, que, en un movimiento de *feed-back*, ha salido del cuerpo social y lo determina a su vez. Lo cual lo resume de la manera siguiente: “*la sensibilidad colectiva salida de la forma estética desemboca en una relación ética*” (Maffesoli, 1990: 49).

El ideal comunitario en el imaginario colectivo adopta las formas más diversas; “a veces se manifiesta de manera macroscópica e informa los grandes movimientos de masa, las distintas cruzadas, las revueltas puntuales, o las revoluciones políticas y económicas. A veces, por el contrario, se cristaliza de una manera microscópica e irriga en profundidad la vida de una multiplicidad de grupos sociales. Y otras veces, en fin, se da una continuación entre este último proceso (esotérico) y las manifestaciones generales (exotéricas) indicadas en primer lugar. Sea como fuere, se trata de un *aura* cuyo orbe, más o menos extendido, sirve de matriz a esa realidad siempre sorprendente que es la socialidad” (Maffesoli, 1990: 49).

Con el uso metafórico que hace Maffesoli de “tribus” y “tribalismo” pretende, insistir en el aspecto “cohesivo” del compartimiento sentimental de valores, lugares o ideales, que están a su vez completamente circunscritos (localismo) y que encontramos, bajo modulaciones diversas, en numerosas experiencias sociales. Es este constante vaivén entre lo estático (espacial) y lo dinámico (acontecer), lo anecdótico y lo ontológico, o lo ordinario y lo antropológico, lo que hace del análisis de la sensibilidad colectiva un instrumento de primer orden.

Maffesoli concluye esta reivindicación ética de la comunidad puntualizando que “la ética es en cierto modo la argamasa que va a permitir tomar conjuntamente los diversos elementos de un conjun-

to dado. No obstante, si se ha comprendido bien lo que acabo de exponer, es menester dar a este término su sentido más simple: no el de cualquier teorización apriorística, sino eso que, día a día, sirve de crisol a las emociones y a los sentimientos colectivos” (Maffesoli, 1990: 52).

La última parte del primer capítulo de *El tiempo de tribus*, como clave comprender las actuales experiencias comunitarias acude a la noción de costumbre. Ésta remite a lo banal, a la vida de todos los días, en una palabra; para Simmel. “La costumbre determina la vida social al igual que lo haría una potencia ideal”. En este sentido, la costumbre es ciertamente, según la estética (el sentir en común) y la ética (la ligazón colectiva), una buena manera de caracterizar la vida cotidiana de los grupos contemporáneos (Maffesoli, 1990: 53).

Maffesoli da a la palabra costumbre su acepción más amplia y más próxima a su etimología (*consuetudo*): el conjunto de los usos comunes que permite que un conjunto social se reconozca por lo que es. Se trata aquí de un lazo misterioso, que siempre está ahí actuando, pero que sólo raramente y de manera accesoria se halla formalizado y verbalizado como tal (en los tratados del saber-vivir, por ejemplo). La costumbre es, en este sentido, lo no dicho, el “residuo” que funda el estar-juntos. Es lo que el autor llama “la centralidad subterránea” o la “potencia” social (versus el poder) (Maffesoli, 1990: 53).

Lo que pretenden subrayar estas expresiones, es que una buena parte de la existencia social escapa al orden de la racionalidad instrumental, no se deja finalizar ni puede reducirse a una simple lógica de dominio. “Al igual que ocurre en el terreno de la economía, podemos estar de acuerdo en que existe una *socialidad negra* o sumergida cuyas distintas y minúsculas manifestaciones se pueden rastrear con cierta facilidad” (Maffesoli, 1990: 54).

Es en este sentido, que Maffesoli retoma la perspectiva de Durkheim que privilegia la sacralización de las relaciones sociales. Es lo que también sucede con las costumbres, que son a la vida cotidiana lo que el ritual a la vida religiosa *stricto sensu*. Una comunidad existe

como tal, tanto por los rituales visibles, como por las costumbres compartidas.

Ora ligazón entre lo sagrado y lo comunitario la establece Maffesoli para referirse a las experiencias instituyentes<sup>13</sup>. Toda organización en estado naciente es fascinante, ya que las relaciones interindividuales no están todavía fijadas, y las estructuras sociales tienen aún la flexibilidad de la juventud. Aunque sólo sea a modo de hipótesis de trabajo, es ciertamente posible aplicar el doble proceso de *religancia* social y de pacto con lo sagrado, propios de las primeras comunidades cristianas, a las distintas tribus: las cuales se hacen y se deshacen en *presente*. Es precisamente esto lo que caracteriza la que llama la sacralización de las relaciones sociales: el mecanismo complejo de dones y contra dones que se establece entre distintas personas, de una parte, y entre el conjunto así constituido y un medio dado, de la otra (Maffesoli, 1990: 55).

A su juicio, existe un vaivén permanente entre los arquetipos consuetudinarios y los arquetipos fundacionales. Corresponde a lo que Gilbert Durand ha llamado el “trayecto antropológico”: la estrecha conexión que existe entre las grandes obras de la cultura y la “cultura” vivida día a día constituye el fundamento mismo de toda vida “social”. Cada cultura, está hecha de eventos sencillos que remiten a un sistema de sentidos más profundos: la cocina, en las rutinas familiares, las fiestas y cualquier otra rutina cotidiana remiten a dichos mitos estructurantes.

Desde esta comprensión de la costumbre, Maffesoli acude a otra categoría; la *proxemia*. Así, en el sentido más simple del término, tenemos las redes de amistad que no tienen otro objetivo que el de reunirse sin objeto ni proyecto específicos, y que cada vez cuadriculan más la vida cotidiana de los grandes conjuntos. En las redes de amistad, *la religancia se vive por sí misma*, sin ningún tipo de proyecciones (Maffesoli, 1990: 58).

El actual uso extendido de las nuevas tecnologías (dígase los celulares y las redes sociales) hace posible esta guisa “cadenas” de

---

<sup>13</sup> Asunto que se retoma en el capítulo 9.

amistad que, según el modelo formal de las redes analizadas por la sociología americana, permiten una multiplicación de las relaciones únicamente mediante el juego de la proxemia: tal persona me presenta a tal otra, que a su vez conoce a otra, etcétera.

Bajo sus diversas modulaciones, la palabra consuetudinaria, o el secreto compartido, es la principal argamasa de toda socialidad. G. Simmel lo ha mostrado perfectamente, de una manera paroxística, con respecto a las sociedades secretas; pero lo descubrimos también en las investigaciones que atañen a la medicina tradicional, que muestran que el cuerpo individual no puede curarse más que merced al cuerpo colectivo. Esta notación permite dar todo su sentido al término “ayuda mutua”, no referido únicamente a esas acciones mecánicas que son las relaciones de buena vecindad. La ayuda mutua se inscribe en una perspectiva orgánica en la que todos los elementos confortan, mediante su sinergia, al conjunto de la vida. Así, la ayuda mutua sería la respuesta animal o “no consciente” del querer-vivir social: una especie de vitalismo que “sabe”, con un saber incorporado, que la *unicidad* es la mejor respuesta al imperio de la muerte, algo así como lanzar un desafío (Maffesoli, 1990: 60).

Esto permite apreciar cual es la modulación contemporánea del “palabreo”, cuyos diversos rituales desempeñaban un papel muy importante en el equilibrio social de la aldea y de la comunidad tradicionales. No es imposible imaginar que, correlativamente al desarrollo tecnológico del crecimiento de las tribus urbanas, favorece un “palabreo informatizado” (dígase el chateo) que reactualiza los rituales del ágora antigua; en cuyo caso ya no estaríamos confrontados, como ocurrió en su nacimiento, con los peligros de la computadora macroscópica y desconectada de las realidades próximas, sino, por el contrario, gracias al “micro” o a la televisión por cable, nos veríamos remitidos a la difracción hasta el infinito de una oralidad cada vez más esparcida (Maffesoli, 1990: 62).

Los medios de comunicación contemporáneos, que ya no sirven solamente para visualizar las grandes obras de la cultura, sino, sobre todo, para poner en imagen la vida de todos los días, desempeñarían ese papel asignado a las diversas formas de la palabra

pública; es decir, asegurar mediante el mito la cohesión de un conjunto social dado. Al plantearse precisamente el problema de los medios Maffesoli retoma a F. Dumont, quien subraya, aunque de manera matizada, que éstos, independientemente de su contenido, sirven principalmente para “alimentar, como antaño, los chismes y las conversaciones corrientes...; lo que se decía antes del cura o del notario, se dice ahora de tal o cual estrella del mundo del cine o de la política” (Maffesoli, 1990: 63).

Maffesoli va más allá en esta perspectiva, al afirmar que está en la lógica de los media el no ser más que un simple pretexto para la comunicación, como pudieron serlo la diatriba filosófica en la Antigüedad, el sermón religioso en la Edad Media o el discurso político en la era moderna. En este sentido, sugiere estar más atento al continente, el cual sirve de telón de fondo, crea ambiente y, por ello mismo, une. En todos los casos, lo que está en cuestión es, ante todo, lo que permite la expresión de una emoción común, lo que hace que nos reconozcamos en comunión con otros.

Sobre la base de lo anterior y dando al término comunicación su sentido más fuerte, es decir, lo que estructura la realidad social y no lo que se da por añadidura, para Maffesoli ve en la costumbre una de sus modulaciones particulares. De ahí surge el nexo entre la costumbre y la comunicación. El mundo aceptado tal y como es equivale, por supuesto, al “dato” natural con el que vamos a enfrentarnos, el cual se inscribe en un proceso de reversibilidad, como es el caso de la perspectiva ecológica; pero equivale también al “dato” social con el que cada cual va a contar estructuralmente: de ahí el compromiso orgánico de unos hacia otros. Es, en definitiva, lo que Maffesoli llama tribalismo.

Por ello, concluye el capítulo con un planteamiento contundente: “Tras el período de “desencanto del mundo” (según Weber), yo postulo que estamos asistiendo a un verdadero *reencantamiento del mundo*... Digamos, resumiendo, que, ante unas masas que se difractan en tribus, o ante tribus que se agregan en masas, dicho reencantamiento tiene como principal argamasa una emoción o una sensibilidad vividas en común (Maffesoli, 1990: 66).

Estos planteamientos sobre la tribalización de las sociedades contemporáneas, de las comunidades emocionales y del ideal comunitario las desarrolla Maffesoli en obras posteriores (2005). Cuando terminaba esta investigación y entraba el libro al proceso de edición, fue publicado en francés su nuevo libro, *Homo eroticus. Des communions émotionnelles* (Maffesoli, 2012) en el que dedica dos capítulos al tema.

Concluimos este capítulo afirmando que el abordaje de la comunidad hecho por Lash y Maffesoli, el tomar distancia con los presupuestos racionalistas e individualistas de las teorías sociales modernas, les permite “descubrir” y comprender en otras claves, los rasgos pre reflexivos de la comunidad, basados en lo habitual, en lo emocional y lo empático, así como en el “estar ahí con otros” y en la preeminencia de un nosotros previo y constitutivo de lo personal.

## 6. La “extraña” comunidad de la actual filosofía moral y política

En las reflexiones frente a lo comunitario de Lash y de Maffesoli, analizadas en el capítulo anterior, se vislumbra la incapacidad del pensamiento moderno para dar cuenta de las experiencias comunitarias, así como la necesidad de acudir a otras claves interpretativas para abordarlas en su especificidad y potencialidad. En cuanto a lo primero, tal vez la dificultad radica en la imagen predominante de comunidad que configuró la modernidad, desde Rousseau, asociada a una agrupación humana unida en torno a la pertenencia de unos rasgos o propiedades “comunes”, sean territorios, intereses, identidades, ideales o destino.

Dicha representación esencialista o identitaria, a juicio de Groppo (2011: 51), “permaneció implícita y tácita en el pensamiento político dominante de los siglos XIX y XX” y también ha permeado las representaciones que desde el sentido común orientan muchas prácticas políticas, sociales y culturales autodenominadas comunitarias. Esa imaginaria común-unidad de iguales, conlleva políticas segregacionistas y agresivas con los “diferentes” (lo otros), sea dentro o fuera de dicha comunidad; “en nombre de la comunidad, la humanidad –ante todo en Europa– puso a prueba una capacidad insospechada de autodestrucción” (Nancy, 2003).

Frente a este panorama cabe preguntarse si es posible pensar la comunidad por fuera de esta perspectiva moderna, liberándola de todo esencialismo y principio de identidad que funda lo propio y lo otro. Retomar la comunidad como problema relevante y como operador para superar su paradigma moderno, “liberando a la comunidad del mito de la comunidad”, ha sido el trabajo de un grupo de

intelectuales franceses (J. L. Nancy, Blanchot y Derrida) e italianos (Espósito, y A. Agamben), quienes desde mediados de la década de los ochenta “se han consagrado a la cuestión de comunidad, o, es más, cómo estos trabajos han incitado a decir con mayor frecuencia, la cuestión del “ser-en-común” o del “ser-juntos” (Nancy, 2003: 9).

Desde esta complicidad intelectual –y en una creativa relectura de pensadores como Rousseau, Hegel, Heidegger, Arendt y Bataille–, han abierto otros horizontes para pensar la comunidad no como esencia, identidad, homogeneidad o propiedad, sino desde lo contingente, la diferencia, lo singular, lo heterogéneo y lo impropio. Estas aproximaciones “extrañas” (Téllez, 2001) le otorgan a la comunidad una potencia “subversiva” (Segarra, 2012: 9), que solo puede nombrarse de maneras inauditas, como “comunidad improductiva” o “desobrada” (Nancy), “comunidad inconfesable” (Blanchot), “política de la amistad” (Derrida), “comunidad estructurada en torno a una nada” (Espósito) o “una comunidad por venir” (Agamben).

En este capítulo centraremos la atención en los aportes de dos de estos audaces pensadores: Jean Luc Nancy y Roberto Espósito quienes le apuestan a una redefinición radical de la comunidad que no es moderna, pero tampoco postmoderna. Desde la exposición de algunos de sus textos representativos sobre el tema, identificaremos sus principales argumentos y, cuando sea pertinente, sus coincidencias con los demás autores mencionados.

## **6.1. Nancy y la comunidad desobrada**

Jean-Luc Nancy, es uno de los filósofos franceses contemporáneos más influyentes. Nacido en Burdeos en 1940, fue profesor emérito de filosofía en la Universidad Marc Bloch de Estrasburgo entre 1968 y 2004, así como profesor invitado en Alemania y Estados Unidos. Su campo de interés ha sido amplio y no es fácil ubicar su perspectiva en alguna corriente específica, aunque son conocidas sus colaboraciones con Jacques Derrida y su afán por poner en el límite de lo indecible las categorías de las que se ocupa como lo singular y lo plural, la relación, la escucha y la comunidad. “El

asombro resurge en el borde de un concepto cuando es alargado sobre el no-significar. Llevar a ese borde es quizá una de las fuerzas que trama la intriga de su escritura” (Barreto, 2009: 4).

En el postfacio que hace a la edición italiana del libro *La comunidad inconfesable* de Blanchot (Milán, 2002 y ampliada a la edición española del mismo año), Nancy ofrece algunas pistas de su itinerario con respecto a nuestro tema de interés, la comunidad. En 1983 se le invita a participar de un número de la revista *Álea* dedicada al tema, bajo la preocupación del editor en torno a “¿Qué es de la comunidad después del fracaso comunista?” considerando que el comunismo es un proyecto que se declara a favor de una comunidad que no está dada, que él se da como un objetivo. En ese momento, Nancy ofrecía un curso sobre Bataille quien también había tocado el motivo de la comunidad, y quien a la larga reservaba el vínculo –pasional o sagrado– solo a la “comunidad de los amantes”, poniéndolo como contra verdad del vínculo social y desembocando en una comunidad “imposible”: la comunidad de los sin comunidad.

Ello, le llevó a pensar en una comunidad desobrada (comunidad “sin obra”), cuyos argumentos esbozó en un artículo con el mismo nombre publicado en la revista *Álea* en 1983 y el cual sería respondido por Blanchot, consagrado lector de Bataille, unos meses después en *La comunidad inconfesable*. Este libro era a su vez un eco, una resonancia y una réplica, a la vez que afirmaba la necesidad de reconsiderar lo que el comunismo había escamoteado: el estar en común. A partir del diálogo iniciado con Blanchot, al que se sumarían luego otros, Nancy va a decantar sus planteamientos en 1986 en el libro que conserva el nombre del artículo (en español, publicado por Arena en 2001) y del cual nos ocupamos a continuación.

Nancy, comienza su trabajo advirtiéndolo que asistimos hoy, de la mano del fracaso del proyecto comunista que reivindicaba una comunidad sin divisiones sociales y sin dominación, a la crisis de la comunidad: “El más importante y más penoso testimonio del mundo moderno, el que reúne tal vez todos los demás testimonios que esta época está obligada a asumir, en virtud de no se sabe que decreto o qué necesidad (pues también somos testigos del agotamien-

to del pensamiento de Historia), es el testimonio de la disolución, de la dislocación o de la conflagración de la comunidad” (Nancy, 2001: 13).

El comunismo, que se había convertido en un emblema de la justicia, la igualdad y de la libertad, perdió validez para muchos, en la medida que los Estados que lo suscribían se convirtieron en los agentes de su traición. Esta idea de la traición a unos ideales es insostenible, según Nancy, en la medida que es la base misma del ideal comunista, la construcción de una comunidad de hombres definidos como productores de su propia esencia a través de su trabajo o sus obras. Esa idea reguladora de un vínculo económico que se expresa en una fusión política produjo y producirá los consabidos regímenes totalitarios comunistas.

En un segundo momento se ocupa del individuo en las sociedades modernas, que no es más que el residuo de la disolución de la comunidad. Como o indica su nombre (el átomo, lo indivisible), el individuo es el resultado abstracto de una descomposición. Se convierte en el “para sí aislado, tomado como origen y como certeza. Pero no se hace un mundo con simples átomos, es necesario un *clinamen*<sup>14</sup>. “La comunidad es por lo menos el *clinamen* del ‘individuo’. Pero ninguna teoría, ninguna ética, ninguna política, ninguna metafísica del individuo es capaz de vislumbrar este *clinamen*, esta declinación o declive del individuo en la comunidad” (Nancy, 2001: 17). La metafísica individualista desconoce esta inclinación comunitaria, al ver en la comunidad solo “relación” entre “seres absolutos”, desconociendo que es el “ser mismo” que se define como relación, y si se quiere, como comunidad.

Concluye Nancy esta primera reflexión afirmando que los temas del individuo y del comunismo son estrechamente solidarios de la problemática general de la inmanencia. Son solidarios de una negación del éxtasis, entendido como éxodo desinteresado del sujeto fuera de sí mismo hacia los otros. Para el autor, sin embargo, la

---

<sup>14</sup> Nancy echa mano para ello del concepto de *clinamen*, acuñado originalmente por Lucrecio para dar cuenta del movimiento por el cual los átomos pueden desviarse de sus trayectorias normales dando lugar a la interacción entre ellos.

solidaridad del individuo y del comunismo en el seno de un pensamiento de la inmanencia que ignora el éxtasis, no compone sin embargo una simetría.

Marx concibió el comunismo más allá de la simple regulación de necesidades, como un reino de la libertad, donde el trabajo no sería explotación sino creación y comunicación en la que el individuo estaría completamente sustraído. Pero esta intuición o presunción emancipadora del comunismo en Marx “ha permanecido lejana, secreta e ignorada, la mayoría de las veces, por el propio comunismo (digamos, por Lenin, Stalin y Trotsky) salvo en los resplandores fulgurantes de la poesía, de la pintura y del cine en los primerísimos tiempos de la revolución de los soviets, o también en los motivos que Benjamín pudo exhibir como razones para llamarse marxista, o en lo que Blanchot intentó hacer que llevara (antes que significar) la palabra “comunismo” (“el comunismo: lo que excluye y se excluye de toda comunidad ya constituida”) (Nancy, 2001: 23).

Por ello, el comunismo real tuvo tanta dificultad para construir un pensamiento sobre la comunidad. Las éticas, políticas y las filosofías de la comunidad, cuando las hubo, provinieron de un humanismo al cual los comunistas no les prestaron atención, tachándolas de burguesas, mientras acogían con entusiasmo las “revoluciones culturales”, las “escrituras comunistas” y las artes proletarias, que confirmaban su imagen esencialista de comunidad.

Para comprender lo que está en juego, la primera tarea que propone Nancy consiste en despejar también el horizonte *que está detrás* de nosotros. Es decir, en interrogar esta dislocación de la comunidad considerada como la experiencia en la que los tiempos modernos se habría engendrado. La conciencia de esa pérdida está en Rousseau y en el Hegel de *La filosofía del espíritu* y luego retomada por el romanticismo. “Hasta nosotros, la historia tendrá que ser pensada sobre un fondo de comunidad perdida, por reencontrar o reconstruir” (Nancy, 2001: 25).

En esta tradición moderna, la comunidad perdida o rota, puede ser ejemplificada de muchas maneras, en toda suerte de paradigmas: “familia natural, ciudad ateniense, republica romana,

primera comunidad cristiana, gremios, comunas o fraternidades; siempre se trata de una edad perdida en que la comunidad se tejía con vínculos estrechos, armoniosos e irrompibles, y en que sobre todo se daba a sí misma, en sus instituciones, en sus ritos y en sus símbolos, la representación, o mejor la ofrenda viva de su propia unidad, de su intimidad y de su autonomía inmanente” (Nancy, 2001: 26).

Es aquí donde Nancy plantea que hay que sospechar de la conciencia retrospectiva de la pérdida de la comunidad y de su identidad (ya sea que esta conciencia se conciba como efectivamente retrospectiva, o ya sea que, despreocupada de las realidades del pasado, construya sus imágenes en nombre de un ideal futuro o de una prospectiva). Es necesario sospechar de esa conciencia que acompaña a Occidente desde sus comienzos... El comienzo de nuestra historia es la partida de Ulises, la instalación en su palacio de la rivalidad, de la disensión de los complots (Nancy, 2001: 27).

Pero la verdadera conciencia de la “pérdida de la comunidad” es cristiana: la comunidad –el lamento o el deseo de la cual animan a Rousseau, Schlegel, Hegel y después a Bakunín, Marx, Wagner o Mallarmé– se piensa como la comunión y la comunión tiene lugar, en su principio y en su fin, en seno del cuerpo místico de Cristo. (Nancy, 2001: 27). La conciencia cristiana de la pérdida de comunidad es una ilusión trascendental acerca de que “la comunidad no ha tenido lugar”.

Nancy pone de presente que “nunca hubo una edad dorada comunitaria. La *Gesellschaft* no ha venido, con el estado, la industria y el capital a disolver una *Gemeinschaft* anterior. Más bien, la “sociedad” ha ocupado el lugar de algo para lo que no tenemos nombre ni concepto, de algo que procede a la vez de una comunicación mucho más amplia que la del vínculo social (con los dioses, el cosmos, los animales, los muertos con los desconocidos) y de una segmentación mucho más tajante, mucho más desmultiplicada de esta misma relación, acarreado a menudo efectos más duros (de soledad, de rechazo, de advertencia, de inasistencia) de lo que esperamos un mínimo comunitario en el vínculo social” (Nancy, 2001: 29).

Así, la comunidad no es lo que se perdió bajo la sociedad, sino lo que nos sucede a partir de la sociedad. Más bien somos los que estamos perdidos; nosotros sobre quienes el “vinculo social” (las relaciones, la comunicación), nuestra invención, recae pesadamente como la red de una trampa económica, técnica, política, cultural. Enredados en sus mallas, nos hemos forjado el fantasma de la comunidad perdida. Lo que está “perdido” de la comunidad –la inmanencia y la intimidad de una comunión– solo está perdido en el sentido en que una “perdida” tal es constitutiva de la propia “comunidad” (Nancy, 2001: 30).

Si la idea de asociación no puede explicar aquello que liga al individuo con la comunidad, la noción de comunión anula la diferencia entre ambos. Su formulación más sucinta postula –y hay sobrados ejemplos al respecto en la tradición de los grandes comunitarismos del siglo XX– que la verdad del individuo es su pertenencia a la comunidad. Por medio de la hipóstasis de ciertas propiedades comunes –la raza, por ejemplo, pero también la capacidad productiva del *homo laborans*– se desdeña y se suprime toda individualidad con vistas a la realización del individuo por medio de su inclusión en el cuerpo comunitario.

Pero, aquí no hace sino reproducirse de un modo exacerbado la paradoja a la que Nancy ha hecho referencia. Si un rasgo crucial de la comunidad es el hecho de que la misma se funde sobre la comunicación de lo común, la realización de una comunidad bajo la forma de la comunión supone la supresión de toda posibilidad de comunicación, de toda figura de lo común, en tanto anula toda multiplicidad: “La inmanencia es (...) aquello mismo que, si tuviera lugar, suprimiría al instante la comunidad o incluso la comunicación en tanto tal” (Nancy, 2001: 135).

Si la inmanencia es el rasgo sobresaliente de la metafísica sobre la que se asienta la idea misma de individuo, concebir la comunidad bajo la forma de la comunión exagera a un tiempo dicha metafísica y la anula. La exagera en tanto radicaliza una ontología de la inmanencia, la anula en tanto al radicalizar la inmanencia aspira a suprimir todo afuera posible. De esta paradójica situación es que emerge un nuevo sentido de comunidad:

“Si las consecuencias políticas de un planteo semejante son por lo demás inquietantes y sus ejemplos históricos –de la *shoa* al *gulag*– son terribles, no debe perderse de vista que los mismos no son sino el resultado de una incapacidad por pensar la relación entre individuo y comunidad de otro modo. La comunidad se releva en la muerte del otro: de esta manera, se revela siempre al otro. La comunidad es lo que tiene lugar siempre a través del otro y para el otro. No es el espacio de los “mi-mismo” sino el de los yo, que son siempre otros (o bien no son nada). No es la comunión que fusiona los mi mismos en un Mi mismo o en un Nosotros, es la comunidad de los *otros*. La comunidad asume la imposibilidad de un ser comunitario en cuanto sujeto (Nancy, 2001: 35).

A continuación, Nancy se ocupa de la contribución de Bataille a su idea de comunidad. Su experiencia inicial fue la del comunismo “traicionado”; en los años treinta se juntaron en este filósofo una agitación revolucionaria y la fascinación inicial por el fascismo que parecía indicar el sentido de una comunidad intensa; fascinación efímera una vez se dejó ver la bajeza de los caudillos y prácticas fascistas. Luego, promovió y dirigió la experiencia comunitaria radical del colectivo “*Acephale*, empresa que abandona luego de su inmenso fracaso, para llegar finalmente a la “experiencia interior” de la Nada, que no radicaba en un subjetivismo intimista, sino en el estar “fuera de sí”.

En este sentido Bataille es el primero, o al menos quien lo ha hecho de la manera más aguda, en hacer la experiencia moderna de la comunidad: no obra que producir, ni comunión perdida, sino el espacio mismo, el esparcimiento de la experiencia del afuera, del fuera-de-sí. No se trata de nada que tenga que ver con la estructura de *si mismo* del sujeto: es la conciencia clara en el extremo de su claridad, donde ser conciencia de sí se revela siendo fuera del sí-mismo de la conciencia: el éxtasis o éxodo del sujeto fuera de sí.

A partir de esta lectura de Bataille, Nancy concluye que “La comunidad que no es un sujeto, y menos aun un sujeto (consciente o inconsciente) más amplio que “yo mismo”, no *tiene*, no posee esta conciencia: la comunidad es la conciencia extática de la noche de la

inmanencia, en tanto que una consciencia parecida es la interrupción de la conciencia-de-sí” (Nancy, 2001: 43).

Marcando radical distancia del fascismo, Bataille va a afirmar que el polo de la comunidad era solidario de la idea comunista. A este respecto por lo menos, el comunismo seguía siendo una exigencia insuperable, un ideal deseable; en términos de Bataille: “hoy en día el efecto moral del comunismo predomina”. Sin embargo, aunque esta fue su conclusión a partir del fracaso de su experiencia, también opuso al “fracaso inmenso” de la historia política, religiosa y militar, una soberanía *subjetiva* de los amantes, es decir también la excepción de fulguraciones “heterogéneas” arrancadas al orden “homogéneo” de la sociedad. En ese sentido, Bataille había escrito también: “no puede haber conocimiento sin una comunidad de investigadores ni experiencia interior sin comunidad de quienes la viven [...] la comunicación es un hecho que de ninguna manera se sobreañade a la realidad humana, sino que la constituye” (citado por Nancy, 2001: 46).

Para Nancy, en la actualidad no hay nada nuevo en las experiencias de comunidad. “La salida a la luz y a la conciencia de las comunidades descolonizadas no ha modificado en profundidad este estado de cosas, y el crecimiento, hoy día, de formas inéditas del ser-en-común –a través de la información como a través de lo que se denomina la sociedad multirracial– tampoco ha desencadenado la renovación verdadera de una pregunta por la comunidad. Pero si este mundo que, a pesar de todo, ha cambiado (y Bataille, entre otros, no fue ajeno al cambio) no nos propone ninguna figura nueva de la comunidad, esto mismo nos muestra tal vez algo. Tal vez aprendemos así que ya no puede tratarse de figurar o de modelar, para presentárnosla y para festejarla, es decir, de pensar su exigencia insistente y tal vez aun *inaudita*, más allá de los modelos o de los modelados comunitaristas (Nancy, 2001: 47).

Paradójicamente, Bataille abandona paulatinamente el asunto comunitario al desplazar su atención a la soberanía de un *sujeto*. Sin embargo, su idea del mismo, no es la del *subjectum* moderno. *La experiencia interior* lo define al revés: “si-mismo no es el sujeto que se aísla del mundo, sino un lugar de comunicación, de fusión del

sujeto y del objeto” (citado por Nancy, 2001: 49). A decir verdad, quizás Bataille no tuvo concepto del sujeto; sin embargo, planteó que la comunicación que excede al sujeto se relaciona con un sujeto, o que bien, ella misma se erige como sujeto.

Para Nancy, Bataille nunca dejó de pensar en lo que renunció: la comunidad. Eso significa que pensó en el límite y hasta sus límites. También es a partir de sus límites que Nancy propone retomar el tema que aquel abandonó. En el lugar de Bataille asignaba al sujeto, en ese lugar el sujeto –o en su reverso– en el lugar de la comunicación y en el “lugar de comunicación”, hay en efecto algo más bien que nada: nuestro límite es no tener verdaderamente nombre para este “algo” o para este “alguien” (Nancy, 2001: 52).

Lo que para Nancy significa que sólo un discurso de la comunidad puede indicar, agotándose, a la comunidad la soberanía de partición (entendida como lo contrario a *comunió*n). Una ética, una política del discurso y de la escritura están evidentemente implicadas allí. Así lo que Bataille escribió acerca de nuestra relación con “el edificio religioso y real del pasado” vale para nuestra relación con el propio Bataille: “solo podemos ir más lejos”. Y a eso le apuesta Nancy:

“Nada está dicho aun, debemos exponernos a lo inaudito de la comunidad. El *ser-en-común* no significa un grado superior de sustancia o de sujeto que se hace cargo de los límites de las individualidades separados. Pero el *ser singular*, que no es el individual, es el ser finito. Su nacimiento no tiene lugar a *partir de* ni como *efecto de*: ella da, por el contrario, la medida según la cual el *nacimiento*, como tal, no es ni una producción, ni una autoposición, la medida según la cual el nacimiento infinito de la finitud no es un proceso que opera sobre un fondo y a partir de fondos” (Nancy, 2001: 55).

Un ser singular *aparece* en tanto que la finitud misma: en el fin (o en el comienzo), en el contacto de la piel (o del corazón) de otro ser singular, en los confines de la *misma* singularidad que es, como tal siempre *otra*, siempre compartida, siempre expuesta. La comunidad significa, en consecuencia, que no hay ser singular sino otro ser singular, y que entonces, dicho en un léxico propio apropiado,

hay lo que se llamaría una “sociabilidad” originaria u ontológica, que desborda ampliamente en su principio el motivo único de un ser-social del hombre; el *zoon politikon* es posterior a esta naciente comunidad (Nancy, 2001: 56).

Pero este pensamiento es al mismo tiempo tributario de esta determinación de la comunidad: que no hay comunión de singularidades en una totalidad superior a ellas inmanentes a su ser común. En lugar de esta comunión, hay comunicación: es decir, muy precisamente, la finitud misma no es nada, no es un fondo, ni una esencia, ni una sustancia. Si no que aparece, se presenta, se expone, y de esta manera *existe*, en tanto que comunicación.

Para Nancy, la comunicación en estas condiciones, no es un “vínculo”; la metáfora del vínculo social superpone a los “sujetos” (es decir, a objetos) una realidad hipotética (la del “vínculo”) a la que nos esforzamos en conferir una dudosa naturaleza “intersubjetiva” que estaría dotada de la virtud de ligar estos objetos entre sí. La comunicación consiste en la aparición del *entre* como tal: tú y yo (el entre-nosotros), formula en la cual, la *y* no tiene valor de yuxtaposición, sino de exposición (Nancy, 2001: 58).

En este momento, Nancy se ocupa de la tercera de las delimitaciones negativas a partir de las cuales propone tematizar el problema y que ocupa un lugar de singular importancia al punto tal que confiere el título a su libro: la comunidad no asume, no puede asumir, la forma de la obra. Por eso la comunidad no puede depender del dominio de la *obra*. No se la reproduce, se hace en la experiencia de la *finitud*. La comunidad como obra, o la comunidad gracias a la obra, supondría que ser común, como tal, sea objetivable y producible (en lugares, personas, edificios, discursos, instituciones, símbolos: en una palabra, en sujetos). La comunidad tiene lugar necesariamente en lo que Blanchot denomino el desobramiento (Nancy, 2001: 61).

La comunidad está hecha de la interrupción de las singularidades, o del suspenso que *son* los seres singulares. Ella no es una obra y no los tiene como sus obras, así como tampoco la comunicación es una obra, ni siquiera una operación de los seres singulares: porque

ella es simplemente su ser, su ser suspendido sobre su límite. La comunicación es el desbordamiento de la obra social, económica, técnica, institucional.

La comunidad no es dada con el ser y como el ser, sino que está bastante más acá de todos nuestros proyectos, voluntades y empresas. En el fondo, no es imposible perderla. La sociedad puede ser lo menos comunitaria que sea posible, pero no puede conseguir que en el desierto social no haya ínfima, inaccesible incluso, comunidad.

“Solo en el límite, la masa fascista tiende a aniquilar la comunidad en el delirio de una comunión encarnada. Simétricamente, el campo de concentración es su esencia, su voluntad de destruir comunidad. Pero sin duda hasta el propio campo de concentración, nunca la comunidad deja completamente de resistir a esta voluntad... que la resistencia a la comunión de todos o a la pasión exclusiva de uno o algunos: a todas las formas y a todas las violencias de la subjetividad (Nancy, 2001: 68).

En fin, para Nancy, la comunidad no es dada: es un don que hay que renovar, que hay que comunicar, no es una obra que hay que hacer; sin embargo, si es una tarea, lo que es muy diferente a un trabajo; “una tarea infinita en el corazón de la finitud”.

El autor, culmina sus reflexiones sobre la comunidad, conectándola con lo político, entendido éste como “el ordenamiento de la comunidad en tanto que tal, en el destino de su partición, y no la organización de la sociedad. “Político sería el trazo de la singularidad, de su comunicación, de su éxtasis. Una comunidad que hace conscientemente la experiencia de su partición. Alcanzar tal significación de lo ‘político’ no depende, o no simplemente en todo caso, de lo que se llama una ‘voluntad política’. Esto implica estar ya comprometido en la comunidad, es decir, hacer, de la manera que sea, la experiencia de la comunidad en como comunicación: esto implica escribir. No hay que dejar de escribir, no hay que dejar de exponerse el trazado singular de nuestro ser-en-común” (Nancy, 2001: 70).

Los planteamientos de Nancy sobre la comunidad no se limitan al libro analizado. En otros textos, como el prólogo del libro *Commu-*

nitias de Roberto Esposito (2003) y el prefacio del libro de Blanchot (publicado como en español en 2007 con el nombre de *La comunidad enfrentada*, el autor presenta algunos desplazamientos en su lenguaje, amplía algunas de sus hipótesis y las conecta con acontecimientos de la actualidad mundial. Presentamos a continuación los más relevantes.

Jean-Luc Nancy, al prologar el libro mencionado de Esposito, decide denominarlo *Conloquium*, pues no pretende presentar o introducir su contenido –que se defiende por sí mismo– sino continuar la comunicación con el autor en torno al tema de interés compartido: la experiencia del estar juntos, que remite a la palabra comunidad. A partir de su propio trabajo, así como el de Espósito, Blanchot, Derrida y Agamben, se ha puesto fin a toda posibilidad de pensar la comunidad basada sobre cualquier forma de lo *dado* del ser común: sangre, sustancia, filiación, esencia, origen, naturaleza, consagración, elección, identidad orgánica y mística (Nancy, 2003: 11).

Por ello insiste: el ser-en-común no debe ser pensado como identidad, ni como estado ni como sujeto. “¿Cómo ser en común, entonces, sin hacer lo que la tradición entera (pero con toda reciente, es decir, tributaria Occidente que se consume difundiéndose) llama una comunidad? El punto de partida es reconocer que *nosotros* existimos indisociables de nuestra sociedad, si se entiende por ello no nuestras organizaciones ni nuestras instituciones, sino nuestras *sociación*, la cual es mucho más que una asociación y algo muy distinto de ella (un contrato, una colección). Es una condición coexistente que *nos* es coesencial” (Nancy, 2003: 13).

Tanto en el *Conloquium* como en *La comunidad enfrentada* (2007), Nancy aclara como entiende ese “co” implicado en su idea de comunidad. En primer lugar, informa que paulatinamente fue abandonando expresiones como “estar juntos”, “estar en común” así como la de comunidad, pues seguían circulando con su carga semántica esencialista y cristiana, o más genéricamente religiosa. Entonces prefirió concentrar su reflexión en torno al “con”, que conlleva un índice más neto de separación en el corazón de la proximidad y de la intimidad (Nancy, 2007: 29).

“Si me distingo es *de* [d´avec] los otros. *D´avec* (Literalmente: “de con”) es en francés una expresión notable: con ella puede expresarse que uno se separa de alguien, o que uno discierne el bien del mal, es decir, uno se aparta de una proximidad, pero este apartarse supone la proximidad en la que, en definitiva, la separación o la distinción aun tienen lugar. Hay una aproximidad de la proximidad y de la separación. *Avec*, de manera general, se presta para señalar toda clase de proximidades... es siempre una aproximidad, no solo de trato sino de acción recíproca, de intercambio, de relación o al menos de exposición mutua” (Nancy, 2003: 15).

Estamos a cargo de nuestro *con*, es decir de *nosotros*. Esto no significa que hay que apresurarse a entender algo como “responsabilidad de la comunidad” (o “ciudad” o “pueblo”, etc.) significa que tenemos para hacernos cargo, para realizar una tarea –pero eso equivale a decir “para vivir” y “para ser” el *con* o el *entre*– en el que tenemos nuestra existencia, es decir, a la vez nuestro lugar o nuestro medio y aquello a lo que y por lo que *existimos*, es decir, estamos *expuestos* (Nancy, 2003: 16).

También insiste en que magnificar el *ser-juntos* es uno de los efectos discretamente perverso del trabajo reciente sobre la comunidad, haber reavivado por aquí o por allá cierto énfasis cristiano y humanista en el “reparto”, el “intercambio”, el “prójimo”. En cambio la cuestión que se nos plantea es la de pensar esta condición de otro modo que como derivada de un sujeto, sea individual o colectivo, y, por el contrario, no pensar ningún “sujeto” más que a partir de ella y en ella.

## **6.2. Roberto Espósito y la *communitas***

Nacido en el año de 1950, Esposito forma parte una generación de filósofos italianos, entre los que se encuentran Giorgio Agamben, Paolo Virno, Toni Negri, y Maurizio Lazzarato, cuyo pensamiento resulta de gran trascendencia hoy en día. Uno de las características centrales de la tradición filosófica italiana es su interés por la política, y Esposito de ninguna manera queda al margen de esta particularidad.

Para el autor, la filosofía es en sí, constitutivamente, política. Argumenta que la filosofía italiana ocupa un lugar importante hoy en día, en virtud de que parte de una interrogación radical sobre el presente, sobre lo que este significa y sobre aquello que lo transforma. Y la política, sea cual sea la manera en que se le entienda –como relación o conflicto, comunidad o guerra, incluso como todo lo anterior–, está cada vez más en el centro de la vida (Hernández, 2011: 2).

La obra de Esposito está marcada por un constante diálogo con autores como Heidegger, Derrida, Deleuze, Nancy, Arendt y, por supuesto, Foucault. En específico, su libro *Communitas. Origen y destino de la comunidad* –que se publicó en Italia en 1998 y en español en 2003– representa un puente entre sus primeros trabajos, de una fuerte influencia heideggeriana, y su obra posterior, que cuenta con una significativa impronta foucaultiana, especialmente vinculada al concepto de biopolítica<sup>15</sup>. Este libro, junto con *Immunitas* (2005) y *Bíos* (2007), conforma una trilogía que converge en la búsqueda de una nueva política, una biopolítica afirmativa, que aboga por una producción continua de la diferencia, en oposición a prácticas identitarias.

*Communitas* se compone de seis capítulos; aunque cada uno aporta ideas relevantes a la discusión sobre el concepto de comunidad<sup>16</sup>, el primero, titulado “Nada en común”, es medular, dado que es donde hace su original planteamiento sobre un sentido hasta ahora desconocido del vocablo *communitas* con importantes implicaciones para repensar lo comunitario hoy. A continuación, lo resumimos.

Esposito comienza su libro, destacando que la emergencia actual de la cuestión de la comunidad, evidencia el fracaso del comunismo y la miseria de los nuevos individualismos. A continuación, presen-

---

<sup>15</sup> Otros libros de Esposito en español son: *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu (2005), *Comunidad, inmunidad y política*, Madrid, Herder (2009); *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires, Amorrortu (2009).

<sup>16</sup> A partir de su lectura, en clave de comunidad, de Hobbes, Rousseau, Kant, Heidegger y Bataille.

ta y toma distancia con las dos concepciones de comunidad que circulan –imponiéndose– en el discurso filosófico moderno. En primer lugar, la que la presenta como una entidad dada, generalmente asociada al individuo y a la identidad y a lo común. La segunda, como “lo propio”, un valor que se perdió y que por tanto, hay que recuperarlo.

En la actualidad, diferentes posiciones filosóficas convierten en su objeto, la reflexión sobre la comunidad. “Más allá de sus modalidades específicas –comunales, comunitarias, comunicativas, que alternamente asume la filosofía política contemporánea, hay algo que atañe más bien a su misma forma: la comunidad no puede traducirse al léxico filosófico político más que a costa de una insostenible distorsión– o incluso perversión de la que nuestro siglo tuvo una experiencia muy trágica (Espósito, 2003: 21).

Justamente esta reducción a “objeto” del discurso filosófico-político es la que distorsiona la comunidad, desvirtuándola en el momento mismo en que intenta traducirla, al lenguaje del individuo y de la totalidad. O, más simplemente del Sujeto con todas sus más irrenunciables connotaciones metafísicas de unidad, absoluto, interioridad. No es casual que a partir de semejantes premisas, la filosofía política tiende a considerar también a la comunidad como una “subjetividad más vasta”. Lo que en verdad une a todas las concepciones es el presupuesto no meditado de que la comunidad es una propiedad de los sujetos que une: un atributo, una determinación, un predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto (Espósito, 2003: 22).

En todo caso se concibe a la comunidad como una cualidad que se agrega a su naturaleza de sujetos, haciéndolos también sujetos de comunidad, más sujetos. Sujetos de una entidad mayor, superior o inclusive mejor, que la simple identidad individual pero que tiene origen en esta, en definitiva, le es especular. Desde este punto de vista y además de las evidentes deformaciones históricas de la *Gemeinschaft*, el neo comunitarismo norteamericano y las éticas de la comunicación (e incluso, la tradición comunista), están de este lado de la línea, la misma que los relega al carácter impensado de la comunidad.

Por otra parte, con una terminología distinta solo en apariencia, la comunidad es un bien, un valor, una esencia que –según los casos– se puede perder y reencontrar como algo que nos perteneció en otro tiempo y que por eso podrá volver a pertenecernos. Como un origen a añorar, o un destino a prefigurar, según la perfecta simetría que vincula *arché* y *telos*. En todo caso, como lo que nos es más “propio”. Ya sea que uno deba apropiarse de lo que dejan es nuestro común y poner en común lo que nos es propio, el producto no cambia: la comunidad sigue atada a la semántica del *proprium* (Espósito, 2003: 23-24).

Identificadas estas dos maneras modernas que identifican comunidad con lo común y lo propio, Espósito pone en evidencia la contradicción que las atraviesa: “Si nos detenemos por un instante a reflexionar por fuera de los esquemas habituales, veremos que el dato más paradójico de la cuestión es que lo “común” se identifica con su más evidente opuesto: es común lo que une en una única identidad a la propiedad –étnica, territorial, espiritual– de cada uno de sus miembros. Ellos tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es común” (Espósito, 2003: 25).

A continuación, Espósito plantea que, dentro de su propósito de construir otra noción de comunidad “radicalmente diferente” a las esbozadas, es necesario encontrar un punto de partida –un puntual hermenéutico– externo e independiente a su acepción moderna. Esto es, en la etimología del término latino *communitas*.

En todas las lenguas neolatinas, y no solo en ellas “común” (*commun*, *comune*, *common*, *kommun*) es lo que no es propio; es lo que empieza allí donde lo propio termina: es lo que concierne a más de uno, a muchos o a todos, y que por lo tanto es “público” en contraposición a “privado”. ¿En qué sentido un don habría de ser un deber? ¿No se configura por el contrario, como algo espontáneo, y por tanto eminentemente facultativo? De hecho el *munus* es al *donum* lo que la “especie al género”, puesto que significa “don” pero uno en particular “que se distingue por su carácter obligatorio, implícito en la raíz *mei*, que denota “intercambio” (Espósito, 2003: 26).

Luego se detiene en el elemento de obligatoriedad: una vez que alguien ha aceptado el *munus* está obligado (*onus*) a retribuirlo ya sea en términos de bienes o, o en términos de servicio (*officium*). Es más, Benveniste llega a poner la especificidad de este último en un regalo potencialmente unilateral, es decir que no requiere restitución o recompensa adecuada: *Este, en suma, es el don que se daba porque se debe dar y no se puede no dar... el munus indica solo el don que se da, no el que se recibe* (Espósito, 2003: 27).

El *munus* es la obligación que se ha contraído con el otro, y requiere una adecuada desobligación. Lo que prevalece en el *munus* es la reciprocidad, o “muntualidad” (*munus-mutus*) de dar que determina entre el uno del otro, un compromiso y digamos también un juramento común: *iurare comuniam o communionem* en el vínculo sagrado de la *coniuratio*. Al parecer, el sentido antiguo, y presumiblemente originario, de *communis* debía ser “quien comparte una carga (un cargo, un encargo)”. Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una “propiedad”, sino justamente un deber o una deuda (Espósito, 2003: 29).

Espósito va más allá del rescate etimológico de la expresión *communitas*, pues pone en evidencia que este tiene su par opuesto sin el cual no se puede entender ni tampoco el destino que tuvo en la historia contemporánea: el *inmunitas*. Aquí toma cuerpo el último, y más característico, par de oposiciones que flanquea o reemplaza la alternativa publico/privado: el que contrapone *communitas e inmunitas*. Como indica la etimología compleja, pero a la vez unívoca, a la que apela el autor, “el *munus* que la *communitas* comparte no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión, sino por el contrario, una deuda, una prenda un don-a-dar... Un deber une a los sujetos de la comunidad –en el sentido de “te debo algo”, pero no “me debes algo”–, que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos” (Espósito, 2003: 30).

En términos más precisos, lo común expropia a los sujetos, “en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad... No es lo propio sino lo impropio o –más drásticamente, lo otro– lo que caracteriza a lo común... En la comunidad, los sujetos no hayan un principio de identificación,

ni tampoco un recinto aséptico en cuyo interior se establezca una comunicación transparente o cuando menos el contenido a comunicar” (Espósito, 2003: 31). La peculiaridad de este circuito de donación recíproca ente comunidad y sujeto reside justamente en su oblicuidad, que no permite que éste sea pleno; aquí trae a cuento la duplicidad semántica del término francés *personne*: “persona” y “nadie”.

Así, los sujetos de la *communitas* son *No sujetos*. O sujetos de su propia ausencia, de la ausencia de propio. Sujetos finitos recortados –por un límite que no puede interiorizarse porque constituye precisamente su “afuera”. La exterioridad a la que se asoman, y que los penetra en su común no-pertenecerse. Por ello la comunidad no puede pensarse como un cuerpo, una corporación, una fusión de individuos más grande. Pero no debe entenderse tampoco, como el recíproco “agradecimiento” intersubjetivo en el que ellos se reflejan confirmando su identidad inicial; tampoco un lazo colectivo que llega en cierto momento a conectar a individuos previamente separados. La comunidad no es un modo de ser –ni menos aun, de “hacer”– del sujeto individual (Espósito, 2003: 32).

Hay que tener siempre presente esta doble cara de la *communitas*: es al mismo tiempo la más adecuada, si no la única, dimensión del animal “hombre”, pero también su deriva, que potencialmente lo conduce a la disolución. Esta falla que perfora lo “social” fue siempre percibida como el peligro constitutivo *de*, y no solo en, nuestra convivencia: peligro del que esta debe protegerse, pero sin olvidar que ella misma lo determina; el umbral que no podemos dejar de nuestras espaldas porque desde siempre se nos adelanta como nuestro propio origen in/originario (Espósito, 2003: 33).

En fin, el *munus*, nada tiene que ver con un bien, un valor, un interés, una propiedad, una identidad o una cualidad compartida por los sujetos que participan de él. Al contrario, evoca una pérdida, una ausencia, una falta, una deuda, como lo han intuido todos los mitos de origen que sitúan el nacimiento de la sociedad en un delito común (Espósito, 2000: 120).

Por ello, Espósito afirma que el fondo común, de toda comunidad es la nada. Todos los relatos sobre el delito fundacional –crimen colectivo, asesinato ritual, sacrificio victimal– que acompaña con un oscuro contrapunto la historia de la civilización, no hacen otra cosa que citar de una manera metafórica el *delinquere* –en el sentido técnico de “faltar”, “carecer” que nos mantiene juntos. La grieta, el trauma, la laguna de la que provenimos: no origen, sino su ausencia, su retirada. El *munus* originario que nos constituye, en nuestra finitud mortal (Espósito, 2003: 34).

También la gran tradición filosófica siempre instituyó que la cuestión de la comunidad linda con la de la muerte. La cuestión se torna compleja debido al doble transito-histórico-institucional y filosófico-teológico que sufre *communitas* cuando se entrelaza con *koinonia*, termino sobre todo neo testamentario. En efecto en todos los términos medievales, el termino *communitas* está asociado al concepto de “pertenencia”, en su significado a la vez subjetivo y objetivo: la comunidad es lo que pertenece a un colectivo y aquello a lo que este pertenece como al propio genero sustancial: *communitas entis*.

Con el tiempo el carácter particularista, localista de ese conjunto adquiere cada vez más el perfil de un territorio determinado, como la muestra la contigüidad de uso entre el concepto de *communitas* y los de *civitas* y *castrum*, este último con una evidente inflexión militar de defensa de los propios confines... pero poco a poco cubre todo en España y Francia, esos *communios* que antes indicaban un simple conglomerado rural, o urbano, comienzan a adquirir los rasgos cada vez más formales de una verdadera institución jurídico-política (Espósito, 2003: 35).

Desde los primeros siglos, junto a esta reducción jurídica de los *communios*, fue ganando riqueza semántica el término teológico *koinonia*. En realidad este no equivale por completo a la *communitas* (tampoco a la *communio*), a la cual sin embargo se le asimila con frecuencia en las traducciones; pero no coinciden tampoco con la *ekklesia*, termino con el cual frecuentemente, se lo suele confundir. Sabemos que al menos a partir de Hechos, 2,42 –pero sobre todo a partir de la entera primera epístola paulina a los corintios– y

a lo largo de la totalidad literaria patrística, el “lugar común” de la *koinonia* lo constituye la participación eucarística en el *corpus christi* representada por la iglesia (Espósito, 2003: 35-36).

En cuanto a esta última noción, los comentaristas más atentos siempre señalaron que se debe tener presente la dimensión vertical que establece la unión –y a la vez la separación, por la infinita heterogeneidad de sustancia– de hombre y Dios. O mejor, Dios y hombre dado que solo al primero corresponde la subjetividad –la iniciativa– del vínculo respecto al cual el segundo solo puede tener una actitud receptiva. En contra de una lectura antropológica plana –exclusivamente horizontal– de la “participación”, debemos recalcar con firmeza que solo ese primer *munus* desde lo alto acomuna a los hombres.

Precisamente este “donados” (“nacidos del don”) impide cualquier apresurada traducción de *koinonia* como simple *philia*, tradúzcase como “amistad”, “fellowship”, “camaraderie”, “freundshaft”. “Dentro de la teología cristiana, somos hermanos, *koinonia*, pero en Cristo; es decir, en una alteridad trascendente que nos sustrae nuestra subjetividad, nuestra propiedad subjetiva, para clavarla al punto ‘vacío de sujeto’ del que venimos hacia el que se nos llama” (Espósito, 2003: 36).

Finalmente, retomamos las reflexiones de Espósito sobre la *inmunitas*, principal contrapunto semántico de la *communitas* y al que, posteriormente dedicaría un libro completo (Espósito, 2005). Plantea la tesis de que esa categoría adquiere tanta relevancia que se la puede tomar como clave explicativa de todo el paradigma moderno, tanto o más que otros modelos hermenéuticos, como los expresados en los términos “secularización”, “legitimación”, “racionalización”, los cuales opacan, o atenúan, su pregnancia léxica (Espósito, 2003: 38).

El “inmune” no es simplemente distinto del “común”; es su contrario, que lo vacía hasta la extinción completa no solo de sus efectos, sino de su presupuesto mismo. De igual manera el proyecto “inmunitario” de la modernidad no se distingue solo contra los específicos *munera* –obligaciones de clase, vínculos eclesiales, prestaciones

gratuitas— que pesaban sobre los hombres en la fase precedente, sino contra la ley misma de su convivencia asociativa.

La modernidad se afirma, apartándose violentamente de un orden cuyos beneficios ya no parecen compensar los riesgos que comportan, como las dos caras indisolublemente unidas en el concepto bivalente de *munus*: don y obligación, beneficio y prestación, conjunción y amenaza. Los individuos modernos llegan a ser verdaderamente tales —es decir perfectamente in-dividuos, individuos “absolutos”, rodeados por unos límites que a la vez los aíslan y los protegen— solo habiéndose liberado preventivamente de la “deuda” que los vincula mutuamente (Espósito, 2003: 40).

Espósito cierra el primer capítulo con una pregunta: ¿Qué significa este deflujo, y en especial, si no corre el riesgo de recaer a su vez en una lógica sacrificial distinta pero espectacular? Dicho interrogante que no recibe respuesta, salvo en forma de otra, y última pregunta: si la existencia no es sacrificable, ¿Cómo pensar su apertura originaria? ¿Cómo hacer mella en la inmunización de la vida sin traducirla en obra muerte? ¿Cómo derribar las murallas del individuo salvando el don singular que encierra? (Espósito, 2003: 49).

En lo que respecta a los capítulos restantes, Espósito sigue la relación entre comunidad y sacrificio en el discurso político-filosófico moderno en relación con cinco nociones clave: el miedo, la culpa, la ley, el éxtasis y la experiencia, para lo cual pone en juego las propuestas de Hobbes, Rousseau, Kant, Heidegger y Bataille, respectivamente.

Concluimos, con Magaldy Téllez (2001: 95) que “la comunidad de la cual nos habla (Espósito) es la comunidad incompleta, y por eso mismo, la comunidad irrepresentable e indecible, la que no disuelve, en nombre de la organicidad o la transparencia, sus diferencias, fricciones y conflictos”. En ello confluye con la idea de comunidad expuesta por Nancy, y con las de Blanchot y Agamben (1996), para quien la discusión sobre la primacía del individuo y del común es un “falso dilema”.

## **7. La comunidad como modo de vida y movimiento en América Latina**

A lo largo del libro, hemos presentado la emergencia contemporánea del interés por la comunidad, tanto el registro de las experiencias y procesos sociales (“síntoma comunitario”), como su diagnóstico y crítica desde los campos de las ciencias sociales y la filosofía moral y política. Es evidente que la mirada que ha predominado tanto en la tradición sociológica como en la crítica actual de algunos pensadores, ha estado enmarcada en la experiencia de los países metropolitanos de Occidente y en la razón moderna. Tanto la contribución de Lash desde la modernidad reflexiva, como la reivindicación postmoderna de la comunidad que hace Maffesoli ponen en evidencia los límites de dicha mirada moderna para comprender los fenómenos comunitarios; límites que son rebosados por autores como Nancy y Espósito desde sus planteamientos radicalmente antimodernos, pero a su vez enmarcados en la larga tradición de pensamiento occidental y en sus preocupaciones actuales.

A partir de este capítulo, damos un giro en la perspectiva desde la cual abordamos la comunidad. Ya no se trata de reconocer conceptualizaciones y reflexiones sobre el tema por parte de pensadores provenientes de la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas. Ahora nos interesa reconocer lo que está en juego en América Latina con respecto a la comunidad desde los movimientos sociales y desde intelectuales orgánicos a los mismos, que la reivindican como modo de vida que se resiste, se opone y se propone frente a la hegemonía del capital.

En efecto, en algunos estudios sobre procesos asociativos, luchas y movimientos sociales de la región –en particular de base indígena

y campesina—, como en las reflexiones generadas por sus protagonistas, la comunidad aparece como una categoría recurrente, sea como modo de vida ancestral que se resiste a los embates del capitalismo y el Estado, sea como la cosmovisión desde la cual se vive y lucha, sea como horizonte de futuro de su acción.

Dentro de este amplio abanico de persistencias, presencias y emergencias comunitarias, vamos a centrarnos en tres: 1) la obstinada capacidad de resistencia de las comunidades indígenas, en particular dentro de los pueblos originarios mesoamericanos y andinos que pese a más de cinco siglos de dominación, conservan y recrean desde sus luchas, buena parte de sus prácticas sociales, culturales y políticas comunitarias; 2) la reactivación de vínculos y prácticas comunitarias en la conformación de territorios populares urbanos, así como en las luchas que, de cuando en cuando sus pobladores protagonizan; 3) la construcción de un pensamiento comunal, por parte de algunos intelectuales indígenas en Bolivia y México, como perspectiva de comprensión y potenciación de las actuales luchas comunitarias.

En este capítulo abordaremos las dos primeras formas de presencia comunitaria en Nuestra América, apoyándonos en investigaciones, estudios y reflexiones referidas a la experiencia de formaciones sociales y acciones colectivas de indígenas, campesinos y pobladores populares urbanos en países como Perú, Bolivia, México y Colombia.

### **7.1. Las comunidades indígenas: entre resistencia y rebelión alter-nativa**

Como lo señala el filósofo mexicano Luis Villoro (2005), en toda América, pese a los cambios introducidos por la colonia, los antiguos poblados indígenas mantuvieron el sentido tradicional de la comunidad en coexistencia con las instituciones sociales y políticas impuestas por los dominadores. La estructura comunitaria forma parte de la matriz civilizatoria americana, tanto en el norte como en el sur del continente, tal como lo han evidenciado los estudios arqueológicos, antropológicos e históricos.

### **7.1.1. La persistencia histórica de comunidades andinas**

Uno de los casos más estudiados de la presencia de formas y prácticas comunitarias de origen prehispánico ha sido el de las comunidades indígenas del área centro-andina (Ecuador, Perú y Bolivia). A juicio de Carlos Matos (1976: 179), “constituyen una forma propia y peculiar de organización social de un amplio sector de la población campesina de estos países, y responden a un tradicional patrón de establecimiento, claramente diferenciado dentro del conjunto de instituciones de las sociedades en que están insertas”.

Estas comunidades, que tiene su origen remoto en los *ayllus* están definidas por tres rasgos: a) la propiedad colectiva de un espacio rural que es usufructuado por sus miembros de manera individual y colectiva; b) por una forma de organización social basada especialmente en la reciprocidad y en un particular sistema de participación de las bases; y c) por el mantenimiento de un patrón cultural singular que recoge elementos del mundo andino (Matos, 1976: 179).

Matos Mar en su clásico trabajo *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú* publicado por el Instituto de Estudios Peruanos (1976), se propone establecer una interpretación de la comunidad indígena peruana; para ello ofrece un marco configurativo de lo que ha sido y sigue siendo la comunidad indígena, en la cual nos apoyamos para lo que presentamos a continuación.

Como institución, el origen de la comunidad es controvertido. Sin embargo, cualquiera sea el punto donde uno se sitúe, encontrará indudablemente como antecedente tanto al ayllu andino como a la comuna ibérica. La manera específica como ambas instituciones, a partir del siglo XVI, intervinieron en su constitución, así como en su proceso histórico, no está suficientemente esclarecida y requiere todavía un análisis más sistemático, aun cuando no cabe duda que el ayllu fue el núcleo de su estructura y la comuna el patrón externo de referencia que la hizo posible (Matos, 1976:182).

Al parecer, concretamente dos fueron las vías más importantes de constitución de la comunidad. En un caso, las reducciones (equivalente a los resguardos en el Nuevo Reino de Granada) y en otro la

evolución de los propios ayllus. Derroteros ambos condicionados a su vez por los enclaves mineros y por el desarrollo del sistema de hacienda. La vía de la reducción fue la más común, pero no se puede soslayar que existieron regiones enteras del Perú donde la hacienda no se desarrolló sino tardíamente, la minería no fue importante y que no fueron alcanzadas drásticamente por el aparato administrativo colonial, lo que se refleja en la ausencia de ciudades españolas; factores todos que permitieron una relativa autonomía al desarrollo del ayllu que, sin embargo, finalmente, no pudo escapar del influjo colonial convirtiéndose por vía propia en comunidad (Matos, 1976:182).

Las reducciones, forma institucionalizada de concentración de la población indígena en centros poblados como parte de un modelo colonial a escala de toda el área conquistada, habían sido introducidas desde principios del siglo XVI en el Caribe y ensayadas desde la década de 1550 en el Perú, en un intento de reorganización administrativa de los grupos colonizados. Entonces se agruparon los ayllus dispersos en pueblos a cuyos componentes se les respetó la posesión de tierras pero en usufructo comunal, debido a que el pensamiento ideológico europeo de la época, aceptaba tal situación; se les otorgó, además, cierta protección para asegurar así el control de la población indígena (Matos, 1976:183).

Las reducciones constituyeron, por un largo período, siglos XVI-XVIII, uno de los pilares tanto de la dual estructura social (indios y españoles) como de la emergente dominación colonial. Por consiguiente, no es posible concebir a la comunidad ni siquiera en sus inicios como institución aislada del sistema administrativo colonial. La consolidación del sistema de comunidad debe entenderse así como la conformación de un reducto económico, social y cultural, que permitiría a la población indígena mantener parte de sus recursos y preservar rasgos tradicionales de la sociedad andina: organización social, lengua, tecnología, creencias y valores. Clara muestra de la superposición de una dominante estructura socio-económica sobre la base cultural e ideológica de otra, cuya característica había sido su desarrollo autónomo e independiente en múltiples espacios, débil o fuertemente articulado por el Estado Inca (Matos, 1976:184).

En este largo período sufre modificaciones en grado e intensidades diversas, debidas fundamentalmente al impacto del desarrollo minero y agrícola. En el primer caso, por la obligación de cumplir una mita en las minas y por la necesidad de contar con dinero en efectivo para abonar el tributo. Es por estos hechos, señalados sumariamente, que la comunidad indígena, partiendo del ayllu y de la reducción, envuelta y, protegida por un sistema de dominación colonial cuya legislación apoyaba la concentración, el tributo y el usufructo colectivo, al consolidarse en algunas regiones, debilitarse en otras y aislarse como relictos en las miles de estribaciones del abrupto espacio andino, devino en un pluralismo de situaciones agrupadas en los distintos desarrollos desiguales que, desarticuladamente, conformaron la sociedad colonial y republicana (Matos, 1976:185).

De aquí que, en términos generales, se puede afirmar tentativamente que hasta mediados del siglo XIX la comunidad indígena no sufrió una alteración estructural sino que mantuvo gran parte de sus características originales y sólo ligeramente fue afectada en ciertos momentos y regiones; en particular, por la abolición del tributo indígena, hasta entonces el ingreso fundamental de la economía fiscal del Virreinato. Al desaparecer el tributo queda en libertad la comunidad, convirtiéndose fundamentalmente en un núcleo de autoconsumo, modificando sus relaciones económicas con el resto de la sociedad, y dando paso en su interior a nuevos procesos de integración-desintegración y, sobre todo, preparando el camino a la privatización de la propiedad en favor de sus componentes.

Desde entonces, hasta mediados del siglo XX, las comunidades indígenas evolucionan de manera diferenciada, según su mayor o menor articulación, de una región a otra, con la economía hacendaria, minera y de mercado. Proceso de diversificación que llega al grado que la comunidad contemporánea ya no corresponda a la imagen del conjunto autóctono, colectivista y tradicional, sino que exhiba una pluralidad de situaciones que van desde reductos tradicionales hasta conglomerados relativamente modernizados.

No obstante esta situación de pluralismo, es posible determinar tres características básicas comunes a todo el sistema de la comunidad

de indígenas del área centro-andina: a. *control de un espacio físico*, bastante significativo a pesar de la permanente depredación de que ha sido objeto, y que le permitió acceder a los recursos de la tierra; b. *mantenimiento de una forma comunal* de disposición de dichos recursos, base de un orden socioeconómico interno fundado en el sistema de parentesco y en la reciprocidad de prestaciones (la minka), y que aun dentro de estrechos límites permitió a sus componentes participar en el poder' local; y c. *Preservación de rasgos socioculturales*, definidos, en cierta manera, como indígenas o tradicionales, tales como las fiestas, los ritos y símbolos colectivos (Matos, 1976:186).

La presencia de estas tres características no significa, sin embargo, que la comunidad forme parte de un mundo diferente al resto del país. El control de recursos no ha significado autarquía, pues, pese a él, dado el intercambio generalmente asimétrico, resultaba dependiente de la economía nacional. El gobierno comunal no implicó su apartamiento del ordenamiento político nacional. Tampoco el constituir un reducto cultural ha significado permanecer ajena a lo que teóricamente representaría la cultura nacional, la que a su vez tiene incorporados ingredientes indígenas. En consecuencia, el reconocimiento de estas características básicas debe complementarse con la ubicación de la comunidad en la cadena de dominación interna, peculiar a las dependientes sociedades del área andina.

En cuanto al *control de un espacio físico*, la mayor parte de las Comunidades Indígenas del área centro andina se ubica en lo que se denomina la sierra, entre los 2.000 y 4.500 metros de altura, región altitudinal en la que viven aproximadamente dieciséis millones de habitantes, lo que en el mundo constituye una particular adaptación biológica al medio de un gran conjunto de población. El principio que ha regido la ocupación de dicho espacio ha sido el aprovechamiento sistemático de los microambientes bióticos y micro regiones climáticas (Matos, 1976:187).

La *estructura interna de la organización social* de una comunidad se basa en un sistema de múltiples interrelaciones correspondientes a un pequeño grupo cerrado, vinculado por relaciones de parentesco y regulado por normas de control social asociadas a diversas

actividades ceremoniales; interrelaciones ordenadas de acuerdo a principios de reciprocidad y otros de carácter económico y cultural. “Una comunidad normalmente está compuesta por lo que originalmente fueron sus ayllu o linajes familiares, cuyos miembros se deben múltiples obligaciones... Tanto el parentesco como la organización religiosa y otras que subsisten en la comunidad están normados esencialmente por *el principio de reciprocidad*, presente en casi toda la vida comunal” (Matos, 1976: 200).

Desde otra perspectiva es indudable que, en términos culturales, la comunidad aparece como un reservorio de lo que podría ser considerado lo “indígena” en el área andina. Este es su tercer rasgo distintivo. Como consecuencia del impacto provocado por la conquista española se alteró la base económica en la que se sustentaba la sociedad centro andina. Alteración que no implicó, no podía ser de otro modo, la desaparición de su superestructura.

Si consideramos que la comunidad en algún momento fue concebida por la Corona como medio de protección a los indígenas para neutralizar el poder de los conquistadores, y si consideramos igualmente que algunos medios culturales, como el idioma, implicaron una forma de resistencia a la dominación colonial, es fácil comprender por qué del relativo enclaustramiento de lo que denominamos indígenas en la comunidad. Esto es lo que explica que la actual comunidad sea el núcleo que concentra y preserva rasgos culturales propios del hábitat andino y desde el cual se han nutrido las vigorosas luchas y movimientos indígenas de las últimas décadas (Matos, 1976: 201).

La vitalidad de la superestructura andina puede apreciarse en la celebración de las fiestas religiosas y en los trabajos comunales de diversa índole, oportunidades en las que el ceremonial es parte integrante de las actividades de orden productivo. Los trabajos más arduos se realizan así, en muchos casos, en medio de cánticos y alegría general, con la participación de todo el pueblo, con el convencimiento de que contribuye a la preservación del bien común y donde todos, incluso niños y ancianos, tienen una tarea determinada de acuerdo a su capacidad, símbolo de su responsabilidad (Matos, 1976: 201-202).

Estos rasgos de las comunidades indígenas y campesinas andinas, también están presentes en otras poblaciones originarias de América Latina donde la comunalidad también es su modo de vida cotidiano, sostenido por la existencia de un territorio propio y apropiado simbólicamente, compuesto por gente, naturaleza y fuerzas sobrenaturales que interactúan en él y cuyas relaciones están mediados ritualmente, fundadas y justificadas en diferentes mitos y narraciones. En Mesoamérica la vida comunitaria está construida a partir del principio de reciprocidad, que se expresa en 3 tipos de actividad: el trabajo, el poder y la fiesta. Estos elementos constitutivos de la comunalidad indígena mesoamericana también se expresa y se fortalece a través de los demás elementos culturales como la lengua, las cosmovisiones y la alimentación (Rendón, 2003: 14).

Con lo expuesto, podemos afirmar que la Comunidad Indígena americana es una modalidad de organización social y productiva definida por la combinación de propiedad colectiva y usufructo individual de la tierra, el ejercicio compartido del poder y por un sistema de valores que exalta estas características, entre las que sobresale la cooperación que constantemente ella recrea ante cualquier circunstancia; las que pese a su supervivencia, se ven paulatinamente modificadas y diluidas por las presiones de la sociedad capitalista y el Estado liberal en cuyo contexto la comunidad se halla inserta.

La persistencia residual de las comunidades indígenas andinas, ha sido posible gracias a un conjunto siempre renovado de estrategias de resistencia a las fuerzas que buscan destruirlas desde hace 5 siglos: aniquilamiento físico, desplazamiento forzado, exacción de sus integrantes para someterlos a la esclavitud y la servidumbre, despojo y desarticulación de las tierras comunales, asesinato y subordinación de sus autoridades, persecución y prohibición de sus prácticas culturales, imposición de formas sociales, políticas y culturales coloniales, presión de la economía de mercado, etc.

Aunque la defensa de sus tierras y territorios comunales, de sus formas de organización comunitarias y su cultura colectivista ha sido permanente, ésta ha asumido la forma de levantamientos y rebelio-

nes en ciertas coyunturas críticas. A lo largo y ancho del continente las comunidades indígenas han sido referentes de resistencia a los embates de la economía dineraria y de los poderes estatales que pretenden desarticularlas o disolverlas como formas de vida tradicional y para convertir a sus miembros en mano de obra, consumidores, soldados y electores.

Así por ejemplo, la defensa de las tierras, lazos y valores comunitarios ha motivado diferentes revueltas, levantamientos y movilizaciones indígenas y campesinas en la historia colonial y republicana en Sur América y Mesoamérica. Las más conocidas fueron la aguerida resistencia a la conquista española, las rebeliones de Tupac Amaru y Tupac Katari en el siglo XVIII y los actuales poderosos movimientos indígenas de Bolivia, Ecuador, México y Colombia (Choque, 2012; Guerrero y Ospina, 2003; Gutiérrez y Escárzaga, 2005; Archila, 2011).

Recientes investigaciones históricas también han visibilizado una gran cantidad de luchas y levantamientos locales protagonizados por los pueblos indígenas en defensa de sus tierras y valores comunales, a lo largo de la Colonia y la vida republicana; algunos de estos han sido documentados por Marcelo Carmagnani (1993) para los pueblos de Oaxaca en los siglos XVII y XVIII, Enrique Florescano (1998) con los mayas entre los siglos XVI, XIX y XX, por John Womack (2000) con respecto al primer zapatismo y Roberto Choque (2012) para Bolivia en el siglo XIX y XX (rebeliones de Luciano Wilka, Pablo Zárate Wilka y la insurrección katarista de Felipe Quispe).

Para el caso boliviano, vale la pena resaltar que las comunidades indígenas asumieron como una bandera central, junto a la defensa de sus tierras comunales, la creación de escuelas “indigenales”, como garantía de la conservación de sus valores comunales y la conquista de la ciudadanía consagrada constitucionalmente para quienes supieran leer y a la que se oponía la oligarquía criolla. Es en este contexto que pueden comprenderse las iniciativas gestadas por destacados educadores indígenas como Leandro Nina Quispe, Manuel Inca Lipe, Petrona Callisaya, Elizardo Pérez y Alfredo Guillén (Claure, 2010).

## **7.2. La comunidad en el movimiento zapatista mexicano**

El 1 de enero de 1994 hizo presencia pública mundial el llamado Ejército Zapatista de Liberación Nacional, justo el día en que el presidente de México firmaba el Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos. Miles de indígenas armados se tomaron simultáneamente siete de las cabeceras municipales del Estado de Chiapas, al sur del país; a partir de ese acontecimiento, que el gobierno no dudó en descalificar y, por supuesto, en reprimir, la opinión pública fue conociendo que detrás de ese ejército de indígenas estaba un profundo y sólido movimiento de base indígena que venía formándose desde una década atrás y cuyas raíces históricas se remontaban a la resistencia a la conquista española.

En este numeral no vamos a un recuento del itinerario recorrido por el neozapatismo mexicano, asunto, por demás muy documentado (Montemayor, 1998; Gadea, 2004; Aguirre, 2008); abordaremos el lugar que han ocupado en sus antecedentes, gestación, desarrollo y proyección, los referentes comunitarios, relacionados con el reconocimiento de las comunidades indígenas chiapanecas como su base social. Antes de ello, presentaremos algunos datos básicos acerca del peso de la población indígena en México y en Chiapas.

México está constituido por una diversidad de pueblos y culturas, entre los que se encuentran una seria de colectivos culturalmente diferenciados del resto de la sociedad nacional que se han denominado pueblos Indígenas. Al comenzar el siglo XXI existían 59 pueblos distintos que en su conjunto hacen un total aproximado de 10 millones de habitantes, es decir, aproximadamente el 10% del total de la población nacional mexicana. Algunos de estos pueblos Indígenas se encuentran concentrados en un territorio relativamente compacto, mientras otros se hallan dispersos en muy distintas regiones. Algunos están formados por cientos de miles de personas, mientras en otros sólo sobreviven unas cuantas familias.

La condición india y la pobreza están, muchas veces, asociadas. El Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) clasifica como extremadamente pobres a todos aquellos municipios en que el 90% o más de la población son indígenas. Casi la mitad de

los indígenas son analfabetos, cuando el promedio a nivel nacional es de poco más del 10% de la población. Alrededor de la mitad de los municipios indígenas carece de electricidad y servicio de agua potable. El 80% de los niños indígenas menores de 5 años presentan elevados índices de desnutrición.

Chiapas se caracteriza por una enorme diversidad geográfica, económica, social y cultural, de tal forma que concentraciones humanas con sumo contraste pueden estar separadas unas de otras por tan sólo unos kilómetros. Tal diversidad impone acercarse a la realidad chiapaneca a través de sus nueve regiones: Centro, Altos, Costa, Soconusco, Fronteriza, Frailesca, Sierra, Selva y Norte. Estas regiones agrupan a los 111 municipios, de los cuales 58 son considerados con 30 por ciento y más de hablantes de lengua indígena. Los pueblos indígenas habitan principalmente cuatro regiones: Norte, Centro, Selva y Altos. Los Altos y parte de la Norte constituyen el hábitat tradicional, de donde se han dado los flujos migratorios más importantes a otras zonas del estado, formando nuevos asentamientos, como es el caso de la Selva Lacandona, el Soconusco y la región Frailesca.

Este panorama demográfico y social de la población indígena en el país y en el estado chiapaneco, nos sirve para enmarcar la emergencia de este singular movimiento social y político, dado que, por lo menos en su territorio de acción, los pueblos originarios sobreviven, están organizados y actúan como comunidades. Es decir, como lo sintetiza Villoro (2005: 29), “su sustento económico, la tierra, no es apropiable individualmente, no es una mercancía, sino un bien común, el trabajo colectivo es muy importante, al igual que el disfrute de todos en la fiesta; la relación con los otros implica reciprocidad de servicios: el *tequio*, el cumplimiento de cargos, son servicios desinteresados a los que todo individuo está obligado; en correspondencia, todos, ante sus dificultades, son objeto de ayuda colectiva; en sus sistemas de cargos las autoridades ocupan una función por tiempo limitado y no perciben remuneración alguna; por el contrario, a menudo gastan en el servicio su escaso patrimonio. “Las decisiones se toman en asambleas, en las que participa toda la población, moderadas por un “consejo de ancianos”.

Es sabido que el actual zapatismo mexicano (que algunos llaman neozapatismo, para diferenciarlo del que emergió durante la Revolución Mexicana), es el resultado de la confluencia entre una vanguardia mestiza de orientación insurreccional y un campesinado indígena maya que viene constituyéndose desde la década de los sesenta a través de múltiples formas organizativas autónomas del régimen priista. Esta alianza indomestiza se propone luego de un tiempo de trabajo clandestino en la selva y el los Altos de Chiapas donde la vanguardia mestiza se inserta y reconoce la trayectoria organizativa de los campesinos indígenas; un grupo de comunidades acepta la preparación de la autodefensa armada frente a los embates de los terratenientes y sus guardias paramilitares; la vanguardia mestiza se subordina a las comunidades indígenas organizadas que constituye la comandancia del Ejército y el alto rango más visible es el subcomandante Marcos (Escárzaga, 2005: 212).

La evocación –con aires míticos– que hace el propio Marcos del nacimiento del EZLN y el posterior levantamiento de 1994 está cargada de referentes a las comunidades indígenas (citado por Montemayor, 1998: 136 y s.s.):

*“Este pequeño grupo –estoy hablando de los 6 compañeros que fundan el EZLN– entra en la montaña, pero en la parte más profunda pero en la selva, donde no hay **comunidades** indígenas ni nada... estábamos solos, no teníamos a nadie, ni siquiera pueblos... sólo nos agarrábamos con las uñas, con los dientes, a la esperanza de que eso iba a servir alguna vez...”*

*Ya llegó 1984, cuando en las **comunidades** indígenas y en todo el sureste chiapaneco empezó un proceso acelerado de pauperización y al mismo tiempo de concientización, tuvimos los primeros contactos con las **comunidades** a través de algunos indígenas que ya estaban vinculados al EZLN... Hubo un acuerdo con las **comunidades**: ustedes aprenderán de nosotros, pero facilitarán que nos llegue ayuda o alimentos...*

*Cuando aumentó la presión sobre el campesinado indígena, sobre todo en la selva, las **comunidades** comprendieron que tendrían que enfrentarse al ejército en la parte de más adentro,*

porque el ejército haría el desalojo de las tierras de la selva... Los terratenientes y finqueros despojaban de sus tierras a las comunidades que crecían y buscaban tierra. Los que iban sabiendo del EZLN hablaban con otros, crecían horizontalmente dentro de las **comunidades** a través de la línea familiar o de sus antecedentes de lucha política. Esta fue la segunda etapa del EZLN cuando las **comunidades** demandaron una fuerza de autodefensa...

Cuando el contacto entre las **comunidades** y los combatientes fue más cercano comenzó lo que sería definitivo en la tercera etapa: jóvenes de las **comunidades** indígenas se dieron de alta en el ejército y se fueron a la montaña. Ahí todavía éramos una fuerza externa a las **comunidades**... éramos un acuerdo entre un grupo de la montaña y las comunidades...

En el periodo de 1988 a 1992 las **comunidades** estuvieron tan aisladas, explotadas y en condiciones tales de miseria, que pudimos desarrollar un proceso conspirativo muy amplio y masivo. Eso ocurrió por la política agraria de Salinas de Gortari y su proyecto neoliberal... Las **comunidades** comenzaron a plantear que el EZLN, que era ya su ejército, no cumpliera solo funciones para defenderlos de las guardias blancas y del ejército o la policía, sino que enfrentados a esta disyuntiva de morir o pelear, fuera también el instrumento para exigir sus demandas... En este acercamiento a las **comunidades** llegó el momento en que el EZLN ya no pudo tomar decisiones sin enterar a las **comunidades**; luego, sin quererlo, en un proceso que ahora comprendemos, pero que en ese momento fue irreflexivo, comenzamos a pedirles permiso (a las **comunidades**)... Esa primera derrota significó para el EZLN su masificación, pues en cuestiones de meses, entre 1990 y 1991, pasamos de decenas a miles de combatientes...”.

Estas 17 referencias a la comunidad en el relato de origen del EZLN, evidencian que éstas aparecen como la razón de ser, el interlocutor inicial y luego, el protagonista decisor de la gesta zapatista. Pero también, el relato pone de manifiesto el lugar histórico, social y político que venían jugando las comunidades indígenas organizadas en Chiapas, desde por lo menos dos décadas atrás, en torno al trabajo

pastoral indígena agenciado por la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, liderada por Monseñor Samuel Ruiz.

Está también documentado que la decisión del levantamiento indígena y visibilización pública del EZLN fue tomada a través de asambleas comunitarias a lo largo de todo el año 1993. También que ha sido en asambleas comunitarias llevadas a cabo en las comunidades de indígenas tzotziles, tzeltales, tojolabales y choles, donde el movimiento zapatista ha tomado las decisiones estratégicas en los años siguientes y hasta el presente, como el aceptar el cese al fuego promovido por la sociedad civil mexicana, sentarse en la mesa de diálogo con el gobierno, marchar a la ciudad de México en varias ocasiones, promover La otra campaña, crear los municipios autónomos y luego, los caracoles zapatistas, etc.

El etnolingüística Carlos Lenkersdorf; quien vivió muchos años en comunidades tojolabales en Chiapas, describe así una asamblea en un poblado: “En la asamblea todos toman la palabra y discuten: al final de la discusión un anciano interpreta y resume la decisión a que se ha llegado. Anuncia: ‘nosotros pensaras y decidimos...’ Es decir –escribe Lenkersdorf– nosotros somos iguales y el anciano, gracias al hecho de tener corazón ya, intuye nuestro pensar comunitario y lo anuncia. Se ha logrado un consenso expresado por la palabra Nosotros”. Esta dase de asambleas nos demuestra la intersubjetividad en acto. Es la comunidad que vive gracias a la participación de todos y cada uno” (citado por Villoro, 2005: 30).

Cuando los zapatistas actuales, recogiendo un lema tradicional en los pueblos indígenas, hablan de que las autoridades deben “mandar obedeciendo”, se refieren a este tipo de vivencia de una comunidad en ejercicio. Pero ese ideal comunitario no siempre se realiza... En estos últimos años el movimiento de restauración de la comunidad está en obra. Frente al individualismo de la mentalidad liberal, contra la idea de una sociedad resultante de la lucha entre intereses particulares, ese ideal proclama la supeditación del beneficio individual a un fin común: “Para todos todo, nada para nosotros”. En ese lema zapatista podría resumirse el ideal comunitario indígena (Villoro, 2005: 30).

Esta fuerza de la comunidad en el proceso zapatista está relacionada con que, al igual que en los Andes suramericanos, las formas de vida y los valores comunitarios se remontan a muchos siglos. Corresponden a una concepción anterior al pensamiento moderno y se opone a éste. El trabajo colectivo en el campo exige cooperación, igualdad entre todos, ayuda mutua. Se requiere para ello la posibilidad de un contacto personal entre todos los miembros de la población. La comunidad agraria está arraigada en un suelo, restringida a un territorio limitado donde todos pueden participar cotidianamente de las mismas tareas.

Pero además, el movimiento zapatista también puede ser interpretado por su “inclinación hacia la comunidad”. Esta es una de las hipótesis del libro *Acciones colectivas y modernidad global. El movimiento neozapatista*, del sociólogo uruguayo Carlos Gadea, (2004). En efecto, este investigador sostiene que la rebelión indígena de Chiapas, puede ser leída como una acción colectiva con una base y un horizonte comunitarios.

Aclara que antes, es preciso entender, que lo que se denomina “retorno a la comunidad” no es la expresión de un “retraimiento comunitario”, ni una especie de “fundamentalismo comunitarista”, sino la representación de un “retorno” hacia el elemento identitario que dio origen al neozapatismo: lo indígena. Se trata, al mismo tiempo de valorizar en este espacio de su actuación aquella estructura organizativa histórica de resistencia, lo comunitario, para, de esta manera, el movimiento adquirir una identidad más definida, canalizando una serie de demandas indígenas que estallan en el escenario nacional y global (Gadea, 2004: 187).

Este “retorno” está simbolizado en un proceso complejo de movilizaciones donde el “nuevo liderazgo indígena” (formados por quienes recibieron educación y no optaron por quedarse en las ciudades, volviendo a sus comunidades de origen), el dinamismo programático y novedoso de las organizaciones campesinas y la recuperación que las comunidades han hecho de sus “tradiciones” como un camino de resistencia, diseñan un ambiente de “recuperación” de la identidad comunitaria (Gadea, 2004: 188).

El “indigenismo” como política de gobierno es una acción diseñada e instrumentada por los no indígenas con el objetivo de “asimilar” a los indígenas a nombre del desarrollo, los valores universales, la modernidad y “la mexicanidad” a la nación mexicana... No obstante las luchas indígenas que actualmente se presentan han tenido, ya sea ideológicamente como institucionalmente, un fuerte cuestionamiento al “indigenismo”, al situar la demanda de autonomía como iniciativa que modifica el terreno de discusión sobre la “cuestión indígena”.

En este proceso, el neozapatismo ha sido un factor catalizador y amplificador de las demandas indígenas, de las necesidades de “un nuevo pacto entre el Estado y el mundo indígena”. El neozapatismo, entonces realiza una especie de “retorno a la comunidad” como un viaje hacia su cotidianidad, como una lucha por el reconocimiento a la “diferencia cultural” (Gadea, 2004: 190).

Para Gadea, este largo y sostenido proceso de construcción de comunidades de resistencia a partir de la afirmación de las diversas identidades culturales que confluyen en este proceso histórico singular, hace inadecuado interpretar el neozapatismo como una expresión modernizadora. Esta perspectiva se sustenta en un rechazo a un discurso de los derechos humanos que privilegia unilateralmente una visión de estos como derechos individuales y rechaza el reconocimiento de los derechos colectivos, y una pretensión “universalista” que oculta un marcado etnocentrismo” y limita impulso a una política de la diferencia” (Gadea, 2004: 206).

Además de esta presencia, vigencia y potencia de la comunidad como un elemento constitutivo del movimiento zapatista, para el autor, éste ha sabido utilizar herramientas mediáticas como el internet, tanto para desarrollar un potencial comunicativo y simbólico sorprendente, como para posibilitar el nacimiento y fortalecimiento de comunidades virtuales que simpatizan con él. Estas ciber comunidades, con pertenencias y laos aparentemente frágiles, han sido decisivas en la resistencia de este movimiento con una base social localizada, pero con un campo de acción “global”.

No se trata entonces, de suponer que las organizaciones solidarias desde la internet únicamente “ayudaron a crear un movimiento de

opinión pública internacional” (Castells, citado por Gadea, 2004: 219), sino que, además, han reestructurado al propio movimiento neozapatista, aportándole un rostro que se yuxtapone al indígena y mexicano. De esta manera, se creó una “comunidad de identidad de resistencia” concreta, diversa, abierta, una comunidad que pueda tener al neozapatismo como centro o no, ya que inclusive posee una dinámica propia (Gadea, 2004: 219).

Así, el neozapatismo a la vez que se concentra fortaleciendo las comunidades rebeldes locales que le dan su sentido primordial, también se amplía; es decir, se disuelve en una más extensa, deslocalizada y global comunidad de simpatizantes a escala mundial, que no sólo actúan en solidaridad con aquellas, sino que declarándose “zapatistas” enarbolan sus propias demandas y proyectos, que se relocalizan en diversos lugares del planeta.

Este renacer de la comunidad también se evidencia en otras acciones colectivas indígenas en América Latina y en nuestro país; por un lado, en las reiteradas revueltas y rebeliones indígenas en Ecuador y Bolivia y en las sostenidas luchas indígenas en Colombia, Perú, Chile, México y Guatemala. Por el otro, en el proceso de reindianización en varios países, el cual ha consistido en una reactivación intencional de las identidades ancestrales americanas, junto a estrategias de recuperación de territorios, costumbres y formas de gobierno propias (Escárzaga y Gutiérrez, 2005).

Este proceso ha sido muy interesante en Colombia, a partir de la promulgación de la Constitución Política de 1991, en cuya redacción participaron representantes de los pueblos originarios. La nueva Carta reconoció el derechos de los indígenas a conformarse como comunidades, con sus propios territorios y autoridades; este nuevo marco normativo visibilizó y activó diferentes procesos de recuperación y reinención de identidades indígenas a lo largo y ancho del país (Gros 2000); se han documentado varias experiencias de etnogénesis de grupos étnicos que se consideraban extinguidos, como es el caso de los kankuamos en la Sierra Nevada de Santa Marta (Talco Arias, 1995), los pastos en Nariño (Cendales y Torres, 1993), los chimila en Magdalena (Quiroga, 2001) y los muisca en Bogotá (López, 2005 y Durán, 2005).

### **7.3. La presencia y la emergencia de comunidad en territorios urbanos**

Junto a esta evidente persistencia y emergencia comunitaria en el mundo rural e indígena, también podemos constatar en algunos centros urbanos de América Latina, la presencia de dinámicas comunitarias, particularmente en los territorios populares urbanos, en la mayoría de los casos conformados a partir de la migración campesina e indígena (Matos Mar, 1888 y 2011; Golte y Adams, 1990; Torres, 1993). En estos lugares, construidos palmo a palmo por sus propios habitantes, se recrean, generan y proyectan vínculos y valores de tipo comunitario.

Los asentamientos formados por dichas oleadas migratorias desde la segunda mitad de siglo XX (llámense barrios populares, pueblos nuevos, villas miseria o favelas) se ha convertido en los espacios sociales de mayor significación y construcción de referentes identitarios para sus pobladores en un contexto de creciente precariedad e inestabilidad laboral. Por un lado, esos territorios populares, pasan a ser escenario de una amplia de actividades económicas (productivas, comerciales y financieras) informales; también el lugar donde se establecen relaciones interpersonales estables y significativas, como las de vecinos, compadres, amigos de infancia, parches, galladas y combos juveniles, etc. (Torres, 1999).

Desde este tejido social construido silenciosamente desde la vida cotidiana por sus habitantes y organizaciones, la comunidad aparece como referente de compromiso y defensa con un territorio “conquistado” (Blondet y otros, 1986), de sus iniciativas asociativas y de acción conjunta, así como de sus visiones y proyectos compartidos; cuando una organización o acción se auto definen como “comunitarios” se está insistiendo en que su lazo vincular y su orientación obedecen a valores y criterios comunitarios.

Esta vindicación de lo comunitario como perspectiva para comprender los territorios populares toma distancia con la imagen generalizada de los barrios como “comunidades”, entendidas como grupos homogéneos que comparten un espacio y unos intereses comunes. Un territorio popular no es una unidad social en la que conviven

armoniosamente sus habitantes y que comparten uniformes ideas, valores y propósitos. En estos territorios coexiste una pluralidad de grupos humanos, con intereses diferentes y muchas veces contrapuestos, por lo cual la conflictividad interna y hacia otros sectores sociales es constitutiva de su historicidad.

Como lo han demostrado diferentes estudios (Janssen, 1984 y Torres, 1993), en las fases fundacionales de los territorios populares, la experiencia de compartir condiciones adversas y el reconocimiento de necesidades comunes, activa valores solidarios, procesos de ayuda mutua y otras instituciones asociadas al origen campesino o indígena de sus habitantes. En ciudades como Lima y El Alto en Bolivia se reactivan formas de vida y prácticas comunitarias como la minga, cuyas raíces se remontan a los ayllus prehispánicos (Matos, 1991 y 2011; Zibechi, 2006); en Bogotá, la práctica campesina del convite se recrea en las jornadas de ayuda mutua y de obras comunales.

Al establecerse un nuevo asentamiento, se va formando una malla de lazos sociales y reciprocidades (tejido social) que se constituye en una fortaleza colectiva y una defensa frente a las fuerzas centrífugas de la vida urbana, a los efectos disociadores de su situación de pobreza y que se activa en coyunturas donde las conquistas se ponen en peligro, como en los intentos de desalojo. Procesos similares de emergencia solidaria los hemos encontrado en coyunturas posteriores a un desastre natural o humano como el Terremoto en 1985 en Ciudad de México (Monsivais, 1995), la explosión de un gaseoducto en Guadalajara en 1992 (Reguillo, 1996) y el terremoto de 1999 en la ciudad de Armenia (Cendales y Torres, 2001).

Junto a estas prácticas y vínculos comunitarios “espontáneos” o por lo menos poco planificados, lo comunitario también hace presencia en el mundo popular urbano, a través de los procesos asociativos y de acción colectiva que reivindican la comunidad y lo comunitario como valores e ideales de vida hacia las que apuntan. Estudios recientes (Torres y otros, 2003; Rodríguez y Bermúdez, 2012), muestran el protagonismo de la “comunidad” en los discursos de las organizaciones de base (que suelen autodenominarse “comuni-

tarias”). La comunidad es, a la vez, el entorno de acción (comparte “necesidades”, “intereses” “saberes”) y el sujeto colectivo de dicha acción (“se organiza”, “se moviliza”, “lucha”), pero principalmente es un valor, un horizonte compartido distintivo de compromiso, generalmente en oposición a políticas, programas e instituciones (gubernamentales y no gubernamentales) que “desconocen”, “atropellan”, “excluyen” o “van contra” la comunidad.

Estas acciones, organizaciones y movimientos autodefinidos como comunitarios, conformaría lo que Tönnies llamó “comunidades de espíritu” y otros autores, comunidades intencionales, que “surgen por la decisión de un grupo con el propósito deliberado de reorganizar su convivencia de acuerdo a normas y valores idealmente elaborados, en base a credos o a nuevos marcos sociales de referencia” (Calero 1984: 14). Estas redes intencionales, se articulan al previo tejido social, fortaleciéndolo y a la vez, dando origen a un nuevo “tejido asociativo”, desde el cual “afirman un substrato de identidad emocionalmente compartido, donde se rechazan jerarquías rígidas, así como la tecnocracia y el neoliberalismo” (Brunner 1992: 57).

#### **7.4. Las comunidades urbanas instituyentes**

Un excelente estudio acerca de la emergencia de la comunidad en el mundo popular urbano es el libro del uruguayo Raúl Zibechi, *Dispensar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales* publicado en Buenos Aires en 2006 en el que analiza en clave comunitaria, la experiencia de los migrantes indígenas aymaras a la ciudad de El Alto en Bolivia desde mediados de la década de los ochenta, en particular los levantamientos que protagonizan entre 2003 y 2005.

Comienza el libro con la sugerente metáfora de la “comunidad como máquina social” para reivindicar su poder instituyente y su estudio como clave epistemológica para comprender la creación de la vida social. Durante los momentos insurreccionales la movilización disuelve las instituciones, tanto las estatales como las de los movimientos sociales. Las sociedades en movimiento articuladas desde el interior de su cotidianidad, fisuran los mecanismos

de dominación, rasgan los tejidos del control social, dispersan las instituciones; dejan en resumidas cuentas, expuestas las fracturas societarias a la misma sociedad al moverse, al deslizarse de su lugar anterior pone al descubierto (Zibechi, 2006: 33).

Los tiempos de desbordes, de intensa creatividad colectiva –durante los cuales los grupos sociales liberan gigantescas energías–, actúan como relámpago capaces de iluminar las sociabilidades subterráneas, moleculares, sumergidas, ocultas por el velo de las inercias cotidianas en las que se imponen los tiempos y los espacios de la dominación y la subordinación. Tomar los relámpagos insurreccionales como momentos epistemológicos es tanto como privilegiar la fugacidad del movimiento, pero sobre todo su intensidad, para poder conocer aquello que se esconde detrás y debajo de las formas establecidas (Zibechi, 2006: 33).

No es creíble que sea solo durante las grandes movilizaciones cuando se despliega esa energía. “¿Eso indica que están dormidas para despertar cuando sea necesario? ¿O por el contrario son energías que se despliegan y se re-crean en la intimidad familiar, barrial, en los intersticios de la vida cotidiana?” (Zibechi, 2006: 35).

Durante diez o doce días de octubre de 2003, los pobladores del Alto, a través de juntas vecinales o de instancias, actuaron como gobiernos barriales suplantando a un estado deslegitimizado y ausente. Todas las descripciones sobre la insurrección coinciden en que no hubo organización o dirección, y que las acciones fueron llevadas por delante directamente por los vecinos de los barrios que desbordaron todo tipo de instituciones y organizaciones hasta las declaradas por ellos mismos en periodos anteriores (Zibechi, 2006: 36).

Aunque algunas veces las juntas vecinales se sumaron a las convocatorias, en la mayoría de los casos eran apenas invocadas por los vecinos como símbolos, pero en realidad no ejercían como instituciones mayor influencia en las acciones vecinales. Todas las direcciones sociales fueron rebasadas y quienes tomaron las decisiones fueron “ los vecinos en forma de micro gobiernos barriales” expresión tomada del sociólogo aymara Pablo Mamani (2010).

Como aseguran todos los testimonios y los análisis, la organización fue improvisada y espontánea sin planificación previa, pero rápidamente todos se pusieron de acuerdo en hacer turnos para los bloqueos, con formas del control territorial en base a zanjas y barricadas, con sistema de vigilancia, con grados de movilización que abarcan literalmente a toda la población organizada por manzanas, por cuadradas, por comités “si necesidad de tomar acuerdos que realmente obliguen” como señaló un dirigente de una barrida (Zibechi, 2006: 37).

Para el autor, la comunidad no es, se hace; no es una institución ni siquiera una organización, sino una forma que adoptan los vínculos entre las personas. Más importante que definir la comunidad, es ver cómo funciona. Las comunidades existen y aun preexisten al movimiento social bolivariano. Pero no hay un ser comunitario esencialista una identidad comunitaria abstracta y general. Existe si un sistema comunal que se expresa en formas económicas y políticas: “la propiedad colectiva de los recursos y el manejo o usufructo privado de los mismos”, la deliberación colectiva y la rotación de las presentaciones –de modo de que este no se autonomiza de la comunidad que controlan los medios materiales de soberanía –y el representante no es designado para mandar sino simplemente para organizar el curso de la decisión común” (Zibechi, 2006: 38).

En el plano político, la figura del dirigente comunal es opuesta a la de la política tradicional, pues en las comunidades la soberanía no existe separada del cuerpo social, y funcionan en una suerte de democracia directa. Esta idea de la representación como “mandar obedeciendo”, no existe en la lógica política occidental moderna. Para completar el cuadro vale decir que en las comunidades la representación no es voluntaria, sino obligatoria y rotativa; es un deber que se presenta a la comunidad que todos a su turno debe cumplir si quiere seguir usufructuando los bienes comunales (tierra, agua, pastos).

Una de las tesis centrales que maneja del libro de Zibechi es que en ciudades como El Alto se ha formado comunidades, diferentes a las rurales, pero no por ello menos comunidades. Para respaldar su argumento, analiza las diferentes fases de conformación del te-

ritorio aymara en El Alto. El asentamiento urbano de los aymaras se produjo en tres grandes oleadas. La primera se ubicó en La Paz, rodeando los barrios tradicionales de los blancos; la segunda se formó en las laderas de la Paz y de la que salieron los intelectuales del katarismo; la tercera oleada comenzó en 1985 por efectos del neoliberalismo y se estableció en El Alto, constituyendo hoy el 90% de su población (Zibechi, 2006: 43).

A continuación plantea una idea muy sugerente: las comunidades de El Alto se crean en el propio proceso de apropiación y defensa del territorio. No se trata de que como emigraron de las áreas llegaron al Alto con una “conciencia comunitaria” y lo que hicieron los aymaras urbanos fue “hacer vivir” la comunidad. “En realidad, crean otro tipo de comunidad, la re-inventan, la re-crean. En primer lugar, la llegada e instalación en la ciudad fueron procesos comunitarios, toda vez que en muchos casos la decisión de dejar los lugares que habitaban fue un acuerdo colectivo” (Zibechi, 2006: 43).

A modo de hipótesis, postula que a partir de 1985 la emigración hacia El Alto comunaliza las relaciones sociales, ya que trata del traslado masivo de comunidades enteras –mineras y rurales– que representan una migración plebeya, con amplia experiencia de organización y lucha, que rediseña y proletariza grandes zonas de la ciudad. Por comunalizar entiende, “un proceso por el cual los vínculos sociales adoptan un carácter comunitario, en el que por tanto se fortalecen la reciprocidad, la propiedad colectiva de los espacios comunes, la ‘democracia ayllu’, el papel de las unidades familiares en la vida social, entre lo más destacados. O, visto desde abajo, unidades territoriales más pequeñas facilitan el control comunitario cara a cara impidiendo así que se formen burocracias separadas del conjunto vecinal” (Zibechi, 2006: 46).

Tal como lo hemos encontrado para el caso bogotano, Zibechi afirma que cada barrio tiene su identidad y su historia que, en general los vecinos reflejan en el nombre del barrio. La forma como se creó la urbanización –siempre trata de asentamientos colectivo en terrenos vacíos –y los problemas que enfrenaron, le otorgan el barrio sus características diferenciadoras y cohesión interna. “Surgen así barrios de exmineros, de campesinos comunitarios, de obreros

fabriles, de relocalizados por los más diversos motivos; barrios enteros que se forman con personas que llegan en la misma provincia, canto o comunidad” (Zibechi, 2006: 47).

Como desarrollo de lo expuesto, finalmente Zibechi se concentra en justificar por qué considera, cuando se habla de urbanizaciones o barrios organizados en juntas vecinales, que son comunidades urbanas. El hecho de que la mayoría de los alteños trabaje en el sector informal, o sea en unidades familiares, es una de las claves, ya que en ellos encuentra similitudes con los parcelarios del campo: “Ambos producen en familia, son considerados no capitalistas y subvencionan a los sectores formales”. De ahí deduce que un discurso basado en valores comunitarios tienen resonancia porque en la ciudad enfrentan similares desafíos económicos, mientras los desafíos externos solo pueden enfrentarse en base a las formas culturales andinas.

Apoyándose en el sociólogo aymara Pablo Mamani, para quien “las juntas vecinales tienen una característica parecida a los ayllus rurales por su estructura, su lógica, su territorialidad, su sistema de organización” (52), Zibechi afirma que los migrantes, al traer una trayectoria organizativa previa, buscan crear espacios de decisiones colectivas similares a las que poseían como mineros o como campesinos. Por eso las Juntas comunales tienen rasgos comunes a los ayllus y a los sindicatos. Las asambleas se suelen realizar una vez por mes pero a veces son semanales, habitualmente acude el varón, pero muchas veces la pareja (Zibechi, 2006: 53-54).

Además de su papel como organizador de la acción colectiva para la construcción física del barrio, las juntas son el espacio de resolución de los conflictos entre vecinos (riñas, deudas, etc.), garantizan el cumplimiento de las normas de convivencia entre los puestos de venta funcionen sin los típicos conflictos, y recaudan dineros para los impuestos y para la Central Obrera Regional, COR.

En todo caso, se observa que las juntas tienen “comportamientos autónomos” con fuerte protagonismo local y distrital, sin necesidad de mediación de la dirección superior de, lo que manifiesta una tendencia a la “experiencia organizativa de tipo horizontal”. Zibechi

señala que lo que hacen las Juntas vecinales de El Alto es cumplir con las funciones que corresponden al Estado. Pero no hay allí un Estado sino una dispersión de lo estatal en unas 500 unidades. Lo *uno* cedió paso a lo *múltiple*. Por lo tanto, no hay representación posible, ni control de la población. La existencia de una multiplicidad de unidades de menos de mil vecinos, ha generado fuertes “solidaridades de grupo emergentes de la lucha de cada urbanización contra los posibles engaños de los loteadores”, así como “por la lucha de años y años contra la gestión burocrática municipal (Zibeche, 2006: 59).

Finalmente, el autor concluye que aunque en lo relativo al análisis de las juntas vecinales se siente más cercano a la posición de Mamani y Patzi, en el sentido de que concuerda en que la organización barrial es de carácter comunitario, cuestiona que en los barrios de El Alto existe “propiedad colectiva y usufructo privado”. Lo que sí existe fuera de toda duda son relaciones sociales, relaciones entre vecinos, en las cuales el “nosotros” tiene un peso muy superior al “yo”, tanto por razones estrictamente materiales como simbólicas y culturales (Zibeche, 2006: 59).

A manera de conclusión de este capítulo, podemos afirmar que en el contexto de las luchas y movimientos sociales latinoamericanos, la comunidad es al mismo tiempo, un modo de vida ancestral históricamente sedimentado, un conjunto de prácticas e instituciones que perviven y recrean ese legado en contextos campesinos y populares urbanos y una potencia instituyente portadora de alternativas a la racionalidad capitalista.



## **8. La comunalidad de los intelectuales indígenas**

Este conjunto de instituciones y prácticas comunitarias que perviven o emergen en el contexto de diferentes movimientos indígenas, campesinos y populares, también ha sido objeto de reflexión y conceptualización por parte de sus actores. En países como Ecuador, Bolivia, Guatemala y México, donde el peso de la población indígena y de sus organizaciones y movimientos es grande, se han formado algunos intelectuales que se reconocen como pertenecientes a los pueblos originarios y que han tenido formación académica en el mundo “ladino”; desde el cuestionamiento a los paradigmas modernos para dar cuenta de la realidad de nuestro continente, estos pensadores han generado claves interpretativas propias en las cuales la comunidad juega un papel medular.

En primer lugar, sintetizaremos los aportes hechos por el sociólogo aymara Félix Patzi Paco, quien en discusión con otros intelectuales y colectivos bolivianos, reconoce y promueve la existencia de un “sistema comunal” como alternativa al sistema capitalista; en segundo lugar, nos ocuparemos de la concepción sobre “la comunalidad” elaborada por diversos intelectuales indígenas de Oaxaca como Jaime Martínez Luna, Adolfo Refino y Floriberto Díaz.

### **8.1. El “sistema comunal” de Félix Patzi Paco**

Pese a los profundos procesos de mestizaje cultural, en Bolivia no se constituyó en una comunidad nacional, pues subsisten por lo menos 30 dialectos regionales y dos lenguas maternas para el 37% de la población (el aymara y el quechua), en tanto que el 62% se identifica con algún pueblo originario (Stefanoni, 2009: 9). Y en

la medida que cada idioma es una concepción del mundo, esta diversidad lingüística expresa una pluralidad cultural y simbólica. Además, muchas de estas culturas expresan identidades nacionales previas al nacimiento de la República, tal como lo expresa la actual Constitución Política.

Esta pervivencia histórica y cultural de grandes poblaciones ancestrales, especialmente la aymara, ha sido decisiva en la historia reciente de Bolivia; en primer lugar, en los movimientos sociales como el sindicalismo minero, el de los cocalleros, el de la defensa de recursos naturales y, por supuesto, el indígena; en segundo lugar, en las discusiones de los colectivos y partidos de izquierda, los cuales no han podido desconocer en sus lecturas de realidad y en sus programas, esta tozuda presencia de lo indígena como comunidad.

Ello también ha posibilitado que en el seno de movimientos sociales y políticos se hayan venido formando intelectuales –la mayoría pertenecientes al pueblo aymara– que han reivindicado instituciones y valores ancestrales como el *ayllu*, en la construcción de alternativas al sistema capitalista y al modelo democrático liberal. Es el caso de los investigadores Xavier Albó (catalán nacionalizado en Bolivia), Álvaro García Linera (mestizo), Silvia Rivera Cusicanqui, Pablo Mamani y Félix Patzi (aymaras), quienes han producido abundante literatura al respecto.

Nos detendremos en la categoría de “sistema comunal” propuesta por el sociólogo aymara Félix Patzi desarrollada en un libro del mismo nombre publicado en 2004 y sintetizada en el artículo “Sistema comunal: una propuesta alternativa al sistema liberal” (Escárzaga y Gutiérrez, 2005). El autor comienza criticando los estudios que han realizado los antropólogos y las políticas indigenistas bolivianas, dado que han privilegiado la perspectiva culturalista en el análisis de las sociedades indígenas, desconociendo elementos centrales como la propiedad comunal, la gestión colectiva del territorio y otras prácticas económicas y políticas.

A juicio de Patzi, este énfasis en los elementos simbólicos, rituales e identitarios de las instituciones y prácticas sociales de los pueblos indígenas, tales como el *ayllu*, la *minka* y el *ayni*, les impide ver las

bases materiales que los sustentan, los conflictos que los atraviesan y la politicidad que los constituyen; este error de perspectiva trae consigo las consecuentes equivocaciones políticas que se derivan de ella.

Frente a estas desviaciones analíticas y políticas, Patzi acude a los conceptos de sistema y entorno desarrollados por Niklas Luhmann para darles un nuevo contenido. Para este autor, heredero de la sociología estructural funcionalista, un *sistema* es “un conjunto de elementos interrelacionados entre sí, cuya unidad viene dada por la interacción de estos elementos y cuyas propiedades son siempre distintas a la suma de las propiedades de los elementos. Mientras que *entorno*, se refiere al conjunto de elementos que tienen influjo sobre los elementos del sistema o que son influidos por él, pero que nunca forman parte del mismo sistema” (Patzi, 2004: 298).

Para el teórico alemán, en las sociedades modernas, se han diferenciado como subsistemas, campos como la economía, la política y la cultura; cada subsistema gana cierta autonomía y se convierte en entorno de los otros, sin determinarlo; por ello una sociedad compleja (organizada en sistemas) no tiene un centro. Tomando como referencia estas ideas, Patzi plantea, por el contrario, que toda sociedad posee su centro y su periferia, no solo en cuanto a su organización sino en lo que se refiere a su propia filosofía; ese centro es el sistema y la periferia es el entorno que lo legitima; por lo tanto el sistema es el que hace que una sociedad se diferencie de otra; en su perspectiva, el sistema está constituido por la gestión económica y la gestión política.

A partir de estas consideraciones, desarrolla su concepto de “sistema comunal” o comunitario, propio de las sociedades indígenas y que tendría como rasgo central la propiedad colectiva de los recursos y el manejo o usufructo privado de los mismos. La diferenciación entre sistema y entorno, le permite afirmar a Patzi, que así como el sistema capitalista se ha reproducido en entornos no capitalistas, el sistema comunal puede “universalizarse” a otros contextos, como, en efecto, ha pasado en el mundo urbano popular de su país. Así, su propuesta es “sustituir el sistema liberal (basado en la propiedad privada y la democracia representativa) por el sistema comunal, es

decir por las gestiones económica y política comunal” (Patzí, 2004: 302).

Patzí entiende la gestión económica comunal como aquella donde los medios de trabajo y los recursos naturales son propiedad comunal o colectiva, existiendo una distribución privada de los mismos en calidad de posesión; es decir, los miembros de la comunidad constituidos en asamblea, son los dueños de los recursos existentes dentro del territorio y estos son usufructuados y trabajados en forma privada y familiar. Esto se evidencia, a modo de ejemplo, en el manejo de la tierra por parte de los indígenas aymara y quechua: su única propietaria es la comunidad, pero su usufructo es familiar; además, los indígenas son dueños de su trabajo y recoge los frutos producidos por ellos; una vez terminada la cosecha, la tierra pasa a ser de uso común en forma de pastizal. En tanto miembro de la comunidad, cada indígena tiene derecho de voz y voto y está obligado a prestar servicios a la comunidad, tanto en las responsabilidades de autoridad, en las fiestas y en el trabajo comunal (Patzí, 2004: 303).

Este tipo de sistema económico descrito se corresponde con los *ayllu* andinos. Lo que propone el autor es rescatar la lógica de su funcionamiento y aprovechar todos los desarrollos tecnológicos modernos, bajo un *ethos* comunal. Esto posibilitaría la creación de empresas comunales que no respondieran a la lógica capitalista sino a la comunitaria, como en efecto ya lo están haciendo algunas cooperativas agropecuarias y la Asociación de Textiles de la ciudad de El Alto.

Por otra parte, Patzí entiende por gestión política comunal, aquel que no está concentrado en individuos o grupos –como ocurre en la democracia liberal–, sino en la colectividad. En la forma comunal de la política, la soberanía social no se delega, sino que se ejerce directamente. No hay un contrato en el que la voluntad individual se entrega, sino que el manejo de los asuntos comunales es asumido por los sujetos concretos que la constituyen.

Así, quien detenta cargos de autoridad, tiene la responsabilidad de organizar la decisión común y coordinar con todos, su reali-

zación; es por eso que “el que manda dentro de esta forma de política, manda, porque obedece” (Patzí, 2004: 307). Se sujeta a la decisión común y sólo en este sentido recibe la calidad de representante. Esta forma de asumir la política es propia de casi todos los pueblos indígenas; lo que varía es el tipo de nombramiento de la autoridad. Por ejemplo entre quechuas y aymaras, la autoridad es rotativa y es obligatorio asumirla a quien *le toque*, pues se asume como un servicio a la comunidad, a cambio de mantener su posesión de la parcela y favorecerse económica y socialmente del colectivo.

De nuevo, Patzi insiste que este poder comunal ya se viene ejerciendo, de hecho, tanto en los contextos rurales –donde surgieron–, como en los urbanos a través de las juntas vecinales. En fin, en esta democracia comunal, los representantes son elegidos a partir de la deliberación y decisión de la colectividad que representan.

Esta propuesta comunal de sociedad, además de distanciarse con las formas capitalistas de organización económica y de la democracia representativa liberal, “establece mecanismos de pluralismo cultural como base para una genuina interculturalidad entre los diversos sistemas culturales” (Patzí, 2004: 190). Esta posición, toma distancia con cualquier asomo de “separatismo” o racismo indígena, dado que no pretende ser una nueva hegemonía sino el fin de la hegemonía de cualquier sistema cultural.

Esta propuesta política conceptual del sistema comunal de Patzi ha sido criticada por otros intelectuales aymaras, como los que integran el Taller de Historia Oral Andina (THOA), cuya bandera es la reconstitución del *ayllu* en su densidad económica, social, política, pero especialmente epistémica; para el THOA la reconstitución del *ayllu* es un proceso que abarca la totalidad de la experiencia social, cultural y territorial del mundo indígena, reivindican el “buen vivir” y no solo su organización económica y política como enfatiza Patzi, desde su mirada sociológica –a mi juicio– con gran ascendente racionalista.

## **8.2. La comunalidad para los intelectuales indígenas de Oaxaca**

En contraste con esta construcción teórica del “sistema comunal”, resulta muy interesante la propuesta en torno a la comunalidad desarrollada por algunos intelectuales indígenas de Oaxaca desde la década de 1970, en particular los antropólogos Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna; a partir de la investigación y reflexión sobre su propia cosmovisión y tradiciones comunitarias, elaboraron todo un “sistema” de pensamiento en torno a la comunalidad, el cual ha orientado un amplio espectro de iniciativas productivas, comunicativas, culturales y educativas, también se ha convertido en horizonte político y bandera de las luchas y los movimientos de los indígenas del Estado de Oaxaca<sup>17</sup>.

### **8.2.1. La comunalidad como inmanencia de la comunidad: Floriberto Díaz**

El pensador mixe Floriberto Díaz Gómez, antropólogo comprometido con la educación y la promoción cultural de su pueblo, ha sido uno de los intelectuales oaxaqueños que acuñaron una concepción de comunalidad. Fallecido en 1996, varios de sus manuscritos empezaron a circular después de su muerte; en 2008, la UNAM, publicó una compilación de sus escritos. Basándonos en su artículo “Comunidad y comunalidad” (2004) recogemos algunas ideas de su posición sobre tales categorías.

El artículo en mención, escrito a mediados de la década de los noventa, tiene como telón de fondo, la discusión en torno a la autonomía, que activaron los zapatistas chiapanecos y que convocó a algunos académicos mexicanos como López Rivas y Díaz Polanco, a plantear sus consideraciones sobre el tema. Por ello, el intelectual mixe, comienza aclarando que: “En estas páginas quiero consignar solamente lo que considero debe ser importante para que tanto los propios mixes como los extranjeros reflexionen sobre nuestros pensamientos y conocimientos, que se hacen realidad en nuestra vida familiar y comunitaria” (Díaz 2004: 365).

---

<sup>17</sup> Agradezco al profesor Isaac Contreras, quien me dio a conocer estas ideas.

Díaz considera que la discusión de las autonomías no puede provenir solamente de disertaciones teóricas sino, y sobre todo, de la reflexión de las realidades concretas en las cuales se matizan ciertas prácticas autonómicas, conservadas a pesar, y aun en contra, del Estado-nación dominante. Hasta el momento, las experiencias autonómicas regionales tienen sentido solamente en cuanto cuñas políticas, mecanismos de presión para obligar al Estado a sentarse a dialogar para buscar la solución a los planteamientos de comunidades enmarcadas en una determinada región y algunas cuestiones de orden general.

Las autonomías a partir de propuestas académicas no han podido hacerse realidad como forma de organización y de vida concreta en una comunidad o una región. Por lo menos hasta ahora. Ello no significa que Díaz descarte tales aportes, sino que sostiene la necesidad de enriquecer la discusión bajo una perspectiva de complementariedad de ideas, “bajo la consigna de que la autonomía, en ideas y en la práctica, debe trabajarse como un proceso social y político” (Díaz 2004: 366).

En consecuencia, desde la perspectiva de las organizaciones comunitarias e intercomunitarias, afirma que: “Todo pueblo que ha vivido durante varios siglos desarrolla una filosofía propia; una filosofía en torno a la vida y a la muerte; respecto a lo conocido y a lo desconocido; frente a sí mismo como un conjunto de seres humanos, y frente a los demás seres que pueblan y habitan la Tierra, como la Madre Común” (Díaz 2004: 366).

Este reconocimiento de que todo pueblo tiene su filosofía, implica un desafío epistemológico: “No siempre es fácil que el mismo pueblo explique en qué consiste su filosofía o cuáles son sus elementos; sin embargo, sucede que otros son quienes pretenden hacerlo, pero en su intento muchas veces enuncian los elementos pero sin llegar a entenderlos a profundidad porque no son parte de su vida cotidiana, y si los conocen es porque que los han encontrado en sus investigaciones. En este sentido es respetable su aporte, en cuanto constituye una reflexión que debe motivar mayor reflexión entre los interesados (Díaz 2004: 366).

A partir de lo dicho, Floriberto propone buscar conceptualizar lo que ha llegado a llamarse *comunidad indígena*. “Esto nos permitirá tener una referencia más clara de lo que hablamos, y hasta qué punto la propuesta autonómica puede ser positiva hasta para el propio grupo gobernante, en lugar de que se le haga aparecer como opositiva del Estado-nación, y se convierta, justamente, en una forma más elaborada de la organización política celular del Estado mexicano. Podemos usar las mismas palabras como conceptos, pero es muy probable que simbólicamente estemos entendiendo cosas diferentes y hasta contradictorias” (Díaz, 204: 366).

Coincidiendo con la crítica que Lash, Maffesoli y Nancy hacen a la dificultad que tiene el pensamiento occidental para abordar la comunidad, Díaz afirma que, “para un académico o para un político de cultura occidental la comunidad es un simple agregado de individuos a partir de su aislamiento egocéntrico; en este sentido es como puede entenderse la definición de conjunto. Se trata de una comunidad aritmética. ¿Qué es una comunidad para nosotros los indios? Tengo que decir de entrada que se trata de una palabra que no es indígena, pero que es la que más se acerca a lo que queremos decir. La comunidad indígena es geométrica en oposición al concepto occidental” (Díaz 2004: 366).

¿Qué significa esto? Para Díaz, no se trata de una definición en abstracto; para entenderla señala los elementos fundantes que permiten la constitución de una comunidad concreta. (Díaz, 2004: 367).

- Un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión.
- Una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra.
- Una variante de la lengua del pueblo, a partir de la cual identificamos nuestro idioma común.
- Una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso.
- Un sistema comunitario de procuración y administración de justicia.

Es decir, no se entiende una comunidad indígena solamente como un conjunto de casas con personas, sino colectivos de personas con

historia, pasada, presente y futura, que no sólo se pueden definir físicamente, sino también espiritualmente en relación con la naturaleza toda. Pero lo que podemos apreciar de la comunidad, es lo más visible, lo tangible, lo fenoménico. En una comunidad se establece una serie de relaciones, primero entre la gente y el espacio, y en segundo término, entre las personas. Para estas relaciones existen reglas, interpretadas a partir de la propia naturaleza y definidas por las experiencias de las generaciones.

En la variante tlahuitoltepecana de *ayuujk*, la comunidad se describe como algo físico, aparentemente, con las palabras de *nájx*, *kájp* (*nájx*: tierra; *kájp*: pueblo). Interpretando, *nájx* hace posible la existencia de *kájp* pero *kájp* le da sentido a *nájx*. A partir de aquí podemos entender la interrelación e interdependencia de ambos elementos y en este sentido se puede dar una definición primaria de la comunidad como el territorio en el cual las personas realizan acciones de recreación y de transformación de la naturaleza, en tanto que la relación primera es la de la Tierra con la gente, a través del trabajo (Díaz, 2004: 367).

Pero la singularidad de la comunidad indígena no radica en su espacio, sino en su espíritu comunitario, lo que estos pensadores indígenas de Oaxaca nombran como comunalidad: “La explicación de los componentes comunitarios nos adentra en la dimensión cerebro-vertebral de la comunidad, de su inmanencia. Nos referimos a su dinámica, a la energía subyacente y actuante entre los seres humanos entre sí y de estos con todos y cada uno de los elementos de la naturaleza. Quiere decir que cuando hablamos de organización, de reglas, de principios comunitarios, no nos referimos sólo al espacio físico y a la existencia material de los seres humanos, sino a su existencia espiritual, a su código ético e ideológico y por consiguiente a su conducta política, social, jurídica, cultural, económica y civil... Bajo el concepto de comunalidad explico la esencia de lo fenoménico. Es decir, para mí la comunalidad define la inmanencia de la comunidad” (Díaz, 2004: 367).

En la medida que comunalidad define otros conceptos fundamentales para entender una realidad indígena, Díaz considera que es una categoría que articula y permite comprender otros rasgos comunes

a las comunidades indígenas. La comunalidad expresa principios y verdades comunes en lo que respecta a la sociedad indígena, la que habrá de entenderse, para Díaz, no como algo opuesto sino diferente a la sociedad occidental.

Para entender cada uno de sus elementos hay que tener en cuenta ciertas nociones: lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad. Sin tener presente el sentido comunal e integral de cada parte que pretendamos comprender y explicar, nuestro conocimiento estará siempre limitado (Díaz, 2004: 368).

Para Díaz Gómez, los cinco elementos que definen la comunalidad son:

1. La Tierra como madre y como territorio.
2. El consenso en asamblea para la toma de decisiones.
3. El servicio gratuito como ejercicio de autoridad.
4. El trabajo colectivo como un acto de recreación.
5. Los ritos y ceremonias como expresión del don comunal.

A continuación, transcribimos textualmente, sus consideraciones en torno a los dos primeros elementos, centrales en su idea de comunalidad, y que ponen en evidencia su juicioso trabajo etnográfico:

1. La tierra como madre y como territorio

“La Tierra es para nosotros una madre, que nos pare, nos alimenta y nos recoge en sus entrañas. Nosotros pertenecemos a ella, por eso no somos los propietarios de tierra alguna. Entre una madre e hijos la relación no es un término de propiedad, sino de pertenencia mutua. Nuestra madre es sagrada, por ella somos sagrados nosotros.

La tierra como territorio da parte de nuestro entendimiento. Cada uno de los elementos de la naturaleza cumple una función necesaria dentro del todo y este concepto de integralidad está presente en todos los demás aspectos de nuestra vida. No es posible separar la atmósfera del suelo ni éste del subsuelo. Es la misma tierra, como

un espacio totalizador. Es en este territorio donde aprendemos el sentido de la igualdad, porque los seres humanos no son ni más ni menos respecto de los demás seres vivos; esto es así porque la Tierra es vida. La diferencia, no la superioridad, de las personas radica esencialmente en su capacidad de pensar y decidir de ordenar y usar racionalmente lo existente” (Díaz, 2004: 368).

“Los seres humanos entramos en relación con la Tierra de dos formas: a través del trabajo en cuanto territorio, y a través de los ritos y ceremonias familiares y comunitarias, en tanto, madre. Esta relación no se establece de una manera separada en sus formas, se da normalmente en un solo momento y espacio. Salvo cuando, por ejemplo, se ofrenda a las colindancias comunitarias, caso en el que la relación es meramente ritual, porque no se establece una posesión mediante el trabajo físico, aunque supone la existencia previa de dicha relación objetiva a nivel familiar. En la relación sagrada, es donde se define también el concepto de la religiosidad mixetlahuitoltepecana. Dicen los abuelos que la gente nada puede llevarse a la boca si primero no ha ofrendado a la Tierra que le proporcionó lo que ahora tiene en las manos. Es la relación de la gente con la Tierra la que nos permite definir el concepto de creador y dador de vida; es más, es ella la que da explicación al concepto de trinidad en la comunidad. La trinidad como noción para explicarnos el ser y la presencia del creador y dador de vida, tiene dos sentidos: uno horizontal y otro vertical”.

En el sentido horizontal, tenemos lo siguiente:

1. “Donde me siento y me paro”.
2. “En la porción de la Tierra que ocupa la comunidad a la que pertenezco para poder ser yo”.
3. La Tierra, como madre de todos los seres vivos.

En el sentido vertical, la altura es la referencia de la misma gente a la de la montaña sagrada:

3. El universo.
2. La montaña.
1. Donde me siento y me paro.

## 2. El consenso en asamblea para la toma de decisiones

Consecuente con el principio de armonía entre todos los seres vivos, la gente busca cómo lograr que cada uno de los habitantes actúe positivamente en función de la comunidad, pensando en los demás, antes que pensar en sí mismo. Visto esto de manera moderna, desde cualquier sistema jurídico, es bastante similar al principio del “bien común” para definir derechos y obligaciones” (Díaz, 2004: 368 y 369).

Mientras en cada familia existe el principio de poder radicado en el padre-macho, especialmente a partir del adoctrinamiento colonial, en la comunidad el principio de autoridad se dualiza en las personas convirtiéndose en padres-madres. Existe una continuidad de poder entre una familia y una comunidad, pero mientras en la familia la potestad paterna se acepta como algo natural, las autoridades de una comunidad no ostentan el poder por la misma razón, sino porque son seleccionadas y aceptadas en asambleas comunitarias y cumplen las responsabilidades decididas en ellas (Díaz, 2004: 369).

En fin, una comunidad es un conjunto de familias que requiere de personas que cumplan con un papel paterno-materno superior al de los jefes de familia en particular: las cualidades de mando se deben combinar con la comprensión y dirección paternal. Y es esto lo que busca la comunidad cuando decide quiénes deben ser sus padres-madres. La asamblea general, compuesta por todos los comuneros y comuneras con hijos, es la que tiene la facultad de encarar el poder a las personas nombradas para dar su servicio anual a la comunidad (Díaz, 2004: 369).

### **8.2.2. La comunalidad como realidad y como proyecto**

Jaime Martínez Luna, intelectual zapoteco de la Sierra Norte de Oaxaca, va más allá, pues además de reivindicar la importancia de la comunalidad como legado y realidad viva de los pueblos indígenas de Oaxaca, termina proponiendo esta categoría como una perspectiva para pensar el sentido de las relaciones humanas en general y como referente identitario de diferentes proyectos económicos, culturales, políticos y jurídicos hoy en curso.

Además de antropólogo, Martínez es poeta, músico y promotor cultural. Ha sido en esa calidad que, desde finales de la década de los setenta, junto a Díaz ha reivindicado la categoría de comunalidad, tanto para dar cuenta de la especificidad de las instituciones indígenas mesoamericanas, como “paradigma” de organización social para toda la sociedad. Basados en su escrito inédito *Eso que llaman comunalidad* (2008)<sup>18</sup> y en su artículo “Comunalidad y desarrollo” (2004), sintetizaremos los principales sentidos que encierra esta perspectiva.

El primer texto, prologado por el ambientalista Gustavo Esteva, compila un conjunto de escritos elaborados en diferentes momentos. Dice el propio autor: “Los trabajos que aquí presentan, son reflexiones elaboradas desde ángulos y perspectivas diferentes, que inciden en la necesidad de ordenar el conocimiento regional. La importancia de su integración, radica en que se convierten en material de consulta para el desarrollo de proyectos participativos que están diseñados para el desarrollo y bienestar regional. Leídos de manera integral, estos materiales se nos ofrecen como resultados de una investigación cotidiana, de una actividad intelectual comprometida en todos los ámbitos de la vida comunitaria” (Martínez, 2008: 35).

La Introducción del documento la titula *Por qué no te callas*, retomando él la expresión con la que el Rey español Juan Carlos Borbón interrumpió una apelación del presidente venezolano Hugo Chávez al entonces mandatario español Rodríguez Zapatero en un encuentro de mandatarios iberoamericanos realizado en Chile en 2007. Para el autor, esa expresión resume la política de acallamiento y encubrimiento que los poderes coloniales y neocoloniales han ejercido sobre los pueblos originarios de América.

A la vez, estas expresiones y el reconocimiento de otros factores estructurales de exclusión ha llevado a que estas poblaciones sometidas se redescubran y reinventen como comunalidad. “Somos Comunalidad, lo opuesto a la individualidad, somos territorio comu-

---

<sup>18</sup> Este documento, al igual que otros sobre comunalidad, me fueron facilitados gentilmente por Pablo, maestro indígena mixe y dirigente de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO).

nal no propiedad privada, somos compartencia no competencia, somos politeísmo no monoteísmo. Somos intercambio no negocio, diversidad no igualdad, aunque a nombre de la igualdad también se nos oprima. Somos interdependientes, no libres. Tenemos autoridades, no monarcas. Así como se han basado en el derecho y en la violencia para somernos, en el derecho y en la concordia nos basamos para replicar, para anunciar lo que queremos y que deseamos ser” (Martínez, 2008: 9).

En el presente, la gran amenaza es la globalización capitalista, la cual no solo impone su economía y su política, sino que también quiere imponer su verdad a través de su ciencia y su discurso único. Frente a esta hegemonía, el autor afirma que “tenemos nuestra propia cultura a la que nos debemos, y en ella debemos encontrar los conceptos que nos expliquen. De otro modo simplemente seremos lo que los otros afirman que somos sin que seamos eso que dicen que somos. En los modelos que buscan interpretar lo que somos, se repite la voz del monarca, que pide que nos callemos para que otros hablen por nosotros, para que otros escriban por nosotros, para que otros vivan, no nosotros” (Martínez, 2008: 10).

Por eso hace un llamado a que volvamos al sentido común, a la sabiduría de nuestros ancianos y ancestros. Esta es una tarea obligada para descolonizarnos, es un deber para entender lo nuestro. Somos autónomos en la medida que nos medimos a nosotros mismos, con nuestros parámetros, con nuestros valores. Somos autónomos en la medida que nuestras asambleas representan y consensan nuestras decisiones, pero también, en la medida que no partimos de lo que otros quieren que seamos (Martínez, 2008: 11).

En el capítulo I, “Comunalidad: Expresión de nuestro modo de resistencia”, escrito originalmente en 1994, en la coyuntura del levantamiento zapatista en Chiapas, hace sus planteamientos acerca de la autonomía, que se visibilizó en la experiencia de los pueblos indígenas de Chiapas, pero que a su juicio, expresa unos sentidos compartidos por los demás pueblos originarios de América.

“Entender el pensamiento actual que portamos como habitantes de una región específica (Oaxaca en particular), nos obliga nece-

sariamente a revisar las fuentes del pensamiento originario, como también las fuentes del pensamiento que nos fue impuesto. En el violento cruzamiento de dos civilizaciones, podremos encontrar la explicación del comportamiento actual de nuestros coterráneos. Esto no es una labor fácil de satisfacer, sin embargo, los estudios realizados a este respecto, nos pueden ayudar para que de manera sencilla encontremos una explicación de nuestra manera de pensar y con ello poder participar de manera simétrica o equitativa el ejercicio del pensamiento y conocimiento actual” (Martínez, 2008: 13).

Con respecto a la preocupación por la autonomía, que entiende como autodeterminación, Martínez hace alusión a los desafíos que ha traído consigo el movimiento zapatista para el conjunto de pueblos indígenas: “Quizás, en ningún momento de nuestra historia, los pueblos indígenas habíamos tenido una coyuntura histórica tal, en la que el análisis sobre nuestra autodeterminación fuera la ventana más segura para garantizar nuestra sobrevivencia como pueblos, como sociedad” (Martínez, 2008: 32).

En primer lugar, la pregunta por la autonomía no es nueva para los indígenas: “Desde lo que hemos escrito, la autodeterminación es una realidad y además una esperanza. Tenemos relativa autonomía política, porque la gozamos en términos comunitarios, tenemos autonomía territorial y esta es responsabilidad de las fuerzas comunales. Tenemos serias preguntas sobre la autodeterminación económica, pero no sabemos hasta qué punto este problema, será reflexión o trabajo cotidiano” (Martínez, 2008: 47).

En cuanto a la autodeterminación política, afirma Martínez que las comunidades indígenas oaxaqueñas han estado organizadas de manera tal, que cuentan con instancias de participación muy consolidadas, como las Asambleas:

“La asamblea, es la máxima autoridad en la comunidad, es la reunión de todos los jefes de familia, en la que intervienen también las mujeres. En ella participan lo mismo silentes que parlantes, los mismo trabajadores del campo que artesanos y profesionales. En la asamblea se trabaja siempre por consenso, aunque en muchos casos y por cuestiones prácticas se use el *mayoriteo*. La elección

de las autoridades no refleja ninguna intención o lineamiento partidista, se fundamenta en el prestigio y éste; en el trabajo” (Martínez, 2008: 37).

La máxima autoridad de las comunidades oaxaqueñas es la asamblea general. Independientemente de las costumbres de cada pueblo indígena, la asamblea está integrada por las cabezas de familia, de los jóvenes mayores de 18 años, de las viudas. Es esta asamblea quien nombra a sus órganos de gobierno. A partir de estos órganos se ejecutan las decisiones colectivas y se intentan resolver los problemas a los que se enfrenta cada comunidad. “La significación del poder en una comunidad indígena a diferencia de lo que se representa en un mundo mestizo rural o urbano es muy diferente. En nuestras comunidades el poder es un servicio, es decir es la ejecución de lineamientos de una asamblea, de una colectividad” (Martínez, 2008: 57).

Otro elemento asociado a la autonomía es, para Martínez, el territorio: sin territorio no hay autodeterminación. “En nuestra región la guerra por la tierra ha enfrentado a comunidades enteras, no tanto a propietarios... El caso es que el 90% de la tierra es comunal, es decir es protegida y usada con órdenes y designios comunales. Esto le da a nuestra región una característica muy especial, que le permite reproducir su autodeterminación política con mayor vehemencia y seguridad... La tierra comunal es en verdad sagrada y esto nos remite una dimensión que desgraciadamente los hermanos chiapanecos ya no tienen, la seguridad sobre la madre tierra” (Martínez, 2008: 39).

El territorio comunal ha sido para los pueblos indígenas no únicamente un patrimonio para su sobrevivencia, sino la fuente misma de su realización cotidiana. La tierra para la comunidad no significa una mercancía sino una relación y expresión profunda de su visión del mundo. La tierra no es una cosa, sino la madre misma de la comunidad.

Finalmente, el autor hace algunas consideraciones sobre los logros, las vicisitudes y desafíos de los pueblos de Oaxaca, con respecto a la autodeterminación económica, educativa, jurídica y cultural. Así,

por ejemplo, en cuanto a la educación, después de la revolución mexicana (décadas de los 20 y los 30), la educación fue comunitaria por necesidad: no había maestros, era monolingüe; luego se fue perdiendo desde la década de los 50 por el centralismo excesivo del gobierno mexicano; en la actualidad, la educación propia, la educación comunalitaria es un derecho a conquistar.

Para Martínez, todas las instituciones y prácticas culturales confirman la centralidad de la comunalidad en los pueblos originarios de Oaxaca. Por ejemplo, en el poder: “Un poder que cuando se tiene es únicamente obedecer, cumplir y trabajar. Una autoridad en comunidad es prácticamente un empleado al servicio de todos, un empleado al que no se le remunera, al que no se le permite diseñar, y cuando esto se da, lo diseñado puede realizarse sólo si existe la consulta. Por lo contrario, el poder político en las sociedades rurales mestizas o urbanas es lo contrario, es la posibilidad de ejecutar sus propias ideas, satisfacer sus personales intereses, la consulta no existe. Se aspira porque existe una remuneración ilimitada, hecho que explica el ascenso de la corrupción como expresión del poder público” (Díaz, 2008: 57).

Otra de las prácticas donde se evidencia y se recrea la comunalidad es el *tequio*, institución equivalente a la *minka* (o minga) de los pueblos indígenas andinos. El tequio es la faena que cada ciudadano otorga dependiendo de las facilidades una o dos veces al mes, es el trabajo que permite la realización de obras de servicio general: obras de embellecimiento y de servicio tales como escuelas, clínicas de salud, abastecimiento de agua, etc. El tequio es programado por el cabildo o la autoridad municipal y se realiza coordinado por el síndico municipal. A él asisten todos los padres de familia, madres solteras y viudas. Los primeros tienen la faena más duras y las mujeres actividades de otro orden; preparar agua, comida incluso muchos casos participa en la siembra como también de la cosecha (Martínez, 2008: 81).

A partir de los anteriores argumentos y evidencias, para Martínez, la comunalidad no es una invención actual, sino el resultado de un largo proceso iniciado, por lo menos cinco siglos antes. Ante la conquista española, las comunidades indígenas desarrollaron un fuerte

sistema de resistencia-adequación que les permitió dibujar una imagen nueva, siempre cambiante, en donde los valores positivos de ambas culturas fueron concatenando nuevas realidades.

Por todo lo anterior considera que la comunalidad se origina en la historia del despojo. Es decir, la comunalidad es también fruto de la resistencia a la dominación colonial: “La comunalidad es la ideología que actualmente portamos los pueblos indios del sur de México, la que hemos logrado exportar a las grandes ciudades, a través de la acción que realizan nuestros hermanos que han tenido la necesidad y el interés de emigrar. No es extraño que en ciudades tan grandes como la ciudad de México y Los Ángeles California, nuestra comunalidad se exprese en todo su colorido y esencia, pese a la adversidad que ofrece el espacio urbano” (Martínez, 2008: 69).

En otro texto incluido en el libro inédito, a partir del cuestionamiento al uso generalizado de la expresión “solidaridad” en la política social del gobierno mexicano, Martínez se propone aclarar cómo se entiende esta categoría desde la comunalidad:

“En esta ocasión nosotros quisiéramos deslindar lo que entendemos como solidaridad y lo que es la comunalidad... En cada idioma propio existe la palabra de ayuda mutua. Entendemos la solidaridad cuando al vecino se le ayuda a hacer su casa cuando para la boda de un compadre se contribuye económicamente con un bien a consumir o con trabajo. Por solidaridad o ayuda mutua entendemos el apoyar a la familia de un ciudadano fallecido aportando trabajo, granos o dinero e incluso para rescatar un accidentado. Sin embargo la comunalidad de muchas maneras es institucionalidad refleja un cierto grado de autoritarismo pero ejercido y decidido por todos” (Martínez, 2004: 84).

“Otro aspecto solidario que encontramos entre nuestras comunidades es el apoyo entre comunidad y comunidad, esto se da principalmente en la realización de las fiestas o ante alguna tragedia poco común. La solidaridad o la gozona en la fiesta significa que la banda y su autoridad asista a otra y ofrezca sus servicios su alegría y con ello su trabajo. De esta manera se logra que las fiestas

se llenen de colorido y música, se llenen de solidaridad; quizás el evento comunitario que concentre el significado de su acción y la institucionalidad comunitaria o la comunalidad sea la fiesta (Martínez, 2008: 85).

Otra preocupación planteada en el libro, es la tensión entre el carácter local, en el que se ha ejercido la comunalidad y su vocación de “universalidad”, ésta es entendida, por un lado, como su equivalencia a otros modos de vida de pueblos y naciones oriundos de América y, por otro, el sugerir como una condición propia de lo humano, su naturaleza comunitaria primordial.

En cuanto a lo primero: “La comunalidad es la ideología, pensamiento y acción que nos ha permitido enfrentar y resolver infinidad de retos y problemas que nos ha deparado la historia; sin embargo, la comunalidad también ha significado localismo, nacionalismo en pequeño o más bien micro. La comunalidad nos ha llevado a enfrentar posibilidades de desarrollo en comunidad, pero esto ha hecho que cada pueblo sea casi una nación... A través de la comunalidad poco a poco vamos resolviendo los problemas locales pero los que tenemos que enfrentar regionalmente están ahí en manos de los que siempre nos han sujetado” (Martínez, 2008: 86).

“La antropologización de la vida indígena ha sido la culpable de la extrema pulverización de nuestras identidades. En lo general, los grupos étnicos, comunidades o pueblos autóctonos como se nos quiera llamar compartimos valores substanciales que a través de este escrito hemos tratado de explicar... A los Zapotecos de Oaxaca no nos separa nada de los compañeros Cree de Canadá, los Zuni de Nuevo México, los Mayas de Guatemala, los Mapuches de Chile o los Kariña de Venezuela. Tenemos idiomas diversos y prácticas rituales diferentes o bien vestimentas o bailes de colorido distinto pero a todos nos acerca: la necesidad de reivindicar nuestra relación con la tierra, la defensa de nuestros territorios, el enfrentar el autoritarismo de nuestros opresores, o bien las imposiciones de una modernidad necia que se niega a entender el valor de nuestra filosofía. A todos nos une el consenso, el diálogo, el ánimo y la realidad de la horizontalidad, a todos nos llena la de estar en el poder” (Martínez, 2008: 87).

En cuanto a lo segundo, la comunidad no es un asunto de interés solo para los pueblos indígenas. Es una experiencia histórica que puede beneficiar al conjunto de la humanidad. Martínez plantea en sus reflexiones más recientes, que la comunalidad no es tanto una ideología, como sí un modo de ser, evidente en los pueblos indígenas, pero en últimas, propio de todas las culturas humanas. “Desde esta perspectiva, podemos afirmar que no existe capacidad de creación individual en la medida que todo razonamiento o emoción es resultado de un contexto natural y humano individual y comunal. El hombre no es más que la suma enriquecida de los otros, es decir, el hombre es un ser comunal esté donde esté (Martínez, 2008: 150).

La plenitud humana tal vez se encuentre de manera integral en la comunidad natural, no tanto en la comunidad urbana. El ser individual no existe lo que existe es su circunstancia, su contexto, el medio que lo determina. Lo que existe es lo comunal, los comunal fragmentado social o individualmente, pero comunal a fin de cuentas. Así, la comunalidad es el concepto necesario para explicar sencillamente al hombre en su actuar (Martínez, 2008: 151).

Para Martínez, partir de la comunalidad como concepto totalizador, permite obtener una definición más sencilla del hombre y su devenir, para plantear las estrategias y políticas que le garanticen más vida al planeta, y por lo mismo a nuestras posteriores generaciones. Comunalidad significa sentido común lo que hacemos de manera reciproca, de manera cotidiana, que se integra en el desarrollo del conocimiento que resulta necesario para la sobre vivencia. Partir del concepto comunalidad, no significa entender un estado armónico estático y eterno, por lo contrario, descubrir las contradicciones que encierran cada acto y cada percepción del movimiento en su contexto (Martínez, 2004: 152).

Desde esta perspectiva, concluye Martínez, la noción de comunalidad, está contenida en la sola expresión plural del nosotros; esto significa asumir una identidad comunalitaria a través de conceptos que no precisamente estén expresados en códigos lingüísticos ajenos o externos, como el español, el inglés o el francés. En este sentido, se entiende por qué para el autor, “lo indígena, ahora lo

entendemos, es una particularidad cultural del hacer comunitario. Lo comunitario es esencia y forma, lo indígena es más forma” (Martínez, 2004: 167).

Desde este interés de hacer de la comunalidad una perspectiva para entender, no solo lo indígena, sino lo humano en general, Martínez propone, una serie de categorías asociadas, que desarrolla en el artículo “Comunalidad y desarrollo” (2004). Tales como “comunalicracia” y “desarrollo comunalitario”.

“Comunalicracia considero que es la palabra adecuada para entender e interpretar lo que se hace y también lo que se sueña. Su significado es el poder de la comunidad, es decir, el poder por medio de la asamblea general. Con esto lo individual desaparece, esto no quiere decir que la persona también desaparezca, porque en cada caso, tanto en la democracia como en la comunalicracia, la persona sigue presente (Martínez, 2004: 340).

En oposición a las políticas indigenistas, en el pasado algunos intelectuales y activistas se propusieron indianizar el marxismo; para Martínez, “ha llegado la hora de comunalizar al indianismo y, por qué no, también al indigenismo”:

Comunalizar es entender valores que son ejercicio de libertad cotidiana. Una libertad materializada en un contexto concreto, que supone amplia variedad de principios, que no surgen de ideologizaciones externas, sino de la relación concreta con la vida y con la sociedad en la que se está inserto. Comunalizar no es comunizar, no se reduce a lo comunitario. Esto debe ser muy claro. Comunalidad y comunidad son conceptos diferentes que expresan realidades distintas. Comunidad es un agregado mecánico de sujetos, propósitos e intereses.

“Hay comunidad universitaria, israelita, musulmana, pero la comunalidad no es mecánica ni es inherente a la comunidad, es algo más. No es la suma ni la multiplicación de valores en relación con factores distintos, como lo es la tierra. Comunalizar es invertir el orden de las instancias y este cambio en el orden de los factores sí altera el producto, porque son factores distintos. Aquí la suma no es

en tanto que son elementos sino que son la misma realidad” (Martínez, 2004: 346).

En cuanto al desarrollo comunalitario, éste se deriva de dos visiones de la realidad: la *naturolatría* que ha prevalecido en las sociedades americanas desde antes de la Conquista y la *homolatría*, centrado en lo individual, que rige el pensamiento occidentalizado y que fundamenta el modelo económico neoliberal. El desarrollo comunalitario emerge entre los pueblos indígenas como resultado de un duelo de fuerzas y de pensamientos: la imposición de modelos ajenos y la resistencia con modelos propios de pensamiento y organización.

La adecuación resultante en cada etapa histórica es un desarrollo comunalitario que genera sus propias instancias de reproducción: a) la apropiación social de la naturaleza como base de la sustentabilidad; b) la comunalicracia como modelo político; c) la comunalidad como comportamiento; y d) el intercambio y la complementariedad como razonamiento económico (Martínez, 2004: 348).

## 9. Pensar hoy la comunidad desde su potencial instituyente

*Para la lucha de transformación en que estamos empeñados hemos de empezar por desechar el sistema conceptual en que hemos sido educados. Sólo así podemos ocuparnos de dismantelar el régimen que lo produjo y construir el mundo nuevo.*

(Gustavo Esteva, 2008: 5)

Hemos hecho un recorrido por las conceptualizaciones y debates más relevantes en torno a la comunidad, a partir de su irrupción como problema sociológico hace un poco más de un siglo. A lo largo de dicho itinerario, dicha categoría se le ha asociado a otras tales como vínculo, lazo social, voluntad, intersubjetividad, solidaridad, parentesco, territorio, socialidad, cuidado mutuo, vida en común, significado compartido, tribu, empatía, religare, comunión, estar con otros, ser en común, impropio, don, deuda compartida, sistema comunal y comunalidad.

Esta extensa –a su vez ampliable– serie de expresiones da cuenta de la inasibilidad, riqueza y potencia de la comunidad como experiencia, como valor, como concepto, como proyecto y como modo de vida; también nos permite confirmar lo dicho al comienzo del texto: bajo el mismo significante, estamos frente a una variedad de significados diferentes y hasta divergentes. Ratificada esta verdadera Torre de babel, cabe preguntarnos si es posible y pertinente intentar decir algo nuevo sobre la comunidad.

Considero que sí, en la medida en que nos colocamos en un lugar de enunciación diferente al que se han posicionado los autores es-

tudiados y reconocemos que lo que está en juego sobre la comunidad y lo comunitario en el momento presente de los procesos y movimientos sociales en América Latina es inédito con respecto a la tradición moderna y contemporánea que se ocupó del asunto. Antes de enunciar ese lugar desde el que pretendo hablar, tomaré distancia con el de algunos de quienes me han precedido en esta búsqueda, aún abierta.

No estamos, como Tönnies y sus contemporáneos frente a la primera oleada de disolución de las formas de vida y lazos sociales comunitarios por obra de la industrialización capitalista y la implantación de los Estados naciones en el viejo continente; tampoco estamos en la fase de conformación del nuevo modo de vida urbana y del ascenso de la sociedad de masas y de la sociedad de consumo que vivieron Simmel, Benjamin y los sociólogos de la escuela de Chicago; ni frente a la crisis de las sociedades capitalistas de los países metropolitanos, marcada por la crisis de la economía industrial, el Estado de Bienestar y la democracia liberal (que nunca tuvimos) y frente a la cual se activan experiencias y discursos comunitaristas, de los que se ocupan y sospechan Sennett, Touraine y Bauman; tampoco frente al declive del individualismo en la sociedad postmoderna, postsocietal o postcomunista que describe y celebra Maffesoli y frente a la cual Nancy, Derrida o Esposito plantean otras posibilidades.

Partimos de reconocernos en y desde la compleja, plural y contradictoria realidad latinoamericana, en la que el capitalismo dominante coexiste en tensión con otras formas de organización económica y social; donde la hegemonía ideológica neoliberal no logra subordinar la multiplicidad de culturas y subjetividades que le resisten e impugnan; en la que confluyen diversas temporalidades, sentidos, racionalidades y visiones de futuro; en la que las tensiones se expresan de muchos modos y asumen formas singulares en cada territorio y ámbito de la vida social; y en la que cobra fuerza un amplio espectro de experiencias de acción colectiva que evidencia la puja entre la vieja sociedad que se resiste a morir y las nuevas que buscan abrirse espacios.

Es en esta y desde esta realidad que queremos pensar lo que significa el estar juntos, la solidaridad, el compromiso, el buen vivir y los

futuros compartidos. Frente a la globalización capitalista impuesta desde el Norte, desde la derecha y desde arriba, la comunidad aparece como uno de los contenidos más recurrentes en las luchas, prácticas, discursos y visiones de futuro agenciados por quienes buscamos desde el Sur, desde la izquierda y desde abajo, “construir otros mundos posibles”.

En el caso de los movimientos indígenas y algunas luchas campesinas, la comunidad, como organización económica y social, modo de vida, sistema de valores y proyecto societal, juega un papel central, como lo demostramos en el capítulo 8. Allí, lo que está en juego no es restablecer una “comunidad perdida” como en el imaginario moderno occidental o inventar unas formas de organización social inéditas. No: por lo que han luchado desde hace más de cinco siglos es por la conservación, defensa, recreación y expansión de un modo de vida que ha sabido resistir y sobrevivir a la dominación colonial y “republicana”.

Con la revitalización de las luchas y movimientos indígenas desde finales del siglo XX en países como Colombia, Ecuador, Bolivia, México y Guatemala, se han recuperado y gestado procesos económicos, organizativos, comunicativos, políticos, educativos y artísticos de carácter comunitario. La custodia y la potenciación de la comunalidad de los pueblos originarios ya están siendo agenciadas por ellos mismos; no necesita de intelectuales externos que las defiendan y represente.

En cambio, llaman nuestra atención otras expresiones emergentes de acción o proyección colectiva, tanto en contextos rurales como urbanos, que no son agenciadas por comunidades de vida pre constituidas, sino que constituyen vínculos, valores y visiones comunitarias desde sus luchas frente a la dominación capitalista. Desde mi experiencia como activista social, acompañante y asesor de procesos organizativos y como investigador comprometido con los mismos, me encuentro con frecuencia con grupos, proyectos e iniciativas que se autodefinen como comunitarios; aunque dan a este adjetivo un sentido de oposición al capitalismo, al autoritarismo estatal y a otras prácticas como el clientelismo, el asistencialismo

y el corporativismo, generalmente no problematizan ni argumentan su sentido de lo comunitario.

Tal vez en las prácticas que promueven y las experiencias que se generan en torno a ellas, está el potencial más fuerte para reconstruir la potencia emancipadora de los sentidos de comunidad y de lo comunitario que proclaman. Ello requeriría un esfuerzo colectivo y solidario se sistematizaciones y auto indagaciones críticas de los procesos y acciones colectivas que agencian. Por eso, por ahora, solo pretendo esbozar sobre la mesa algunas reflexiones que contribuyan a pensar este campo emergente e indefinido de comunidad presente en diversos procesos y luchas sociales que hoy mueven el continente.

También me siento interpelado por aquellos autores que buscan encontrar en la comunidad (cualquiera que sea el contenido que le den a la palabra) una potencialidad ética para redefinir la política en su sentido amplio; que la asumen como un horizonte de sentido para pensar la organización política de la sociedad en su conjunto, más allá del ideal político liberal –tan funcional al capitalismo– y que se ha impuesto como único ideal de vida colectiva posible. Acudiré a algunos pensadores contemporáneos que comparten esta preocupación, para esbozar una perspectiva comunitaria de la política y la democracia en nuestros países.

En este cruce de preocupaciones e intereses me surgen preguntas como: ¿Están partiendo estas construcciones alternativas de comunidad de las imágenes e idealizaciones ya cuestionadas en el capítulo 1, o son portadoras de nuevas comprensiones y proyecciones? ¿Tienen algo que aportar a estas búsquedas, las reflexiones y debates gestados desde las ciencias sociales y la filosofía contemporánea? ¿Cómo lograr, desde estas nuevas construcciones de pensamiento, potenciar el poder emancipador de las acciones e iniciativas que se autodefinen como comunitarias?

Desde estos interrogantes, organizaré la exposición de mis consideraciones sobre la comunidad y lo comunitario, alrededor de los siguientes tópicos: 1. La comunidad como interpelación y alternativa anticapitalista; 2. La comunidad como vínculo e inmanencia; 3.

Comunidad como potencia instituyente; 4. Comunidad y sujetos; 5. Comunidad y política; y 6. Alcances y límites emancipadores de lo comunitario.

### **9.1. La comunidad como interpelación y alternativa al capitalismo**

Un rasgo común del sentido de la categoría comunidad desde el momento de su emergencia en el campo de los estudios sociales contemporáneos y el que en la actualidad enarbolan los movimientos sociales y los intelectuales indígenas desde América Latina, ha sido su radical oposición al capitalismo. Sea como modo de vida, como vínculo, como ethos o como utopía, comunidad aparece como incompatible con la racionalidad, con las relaciones, con la ética y con el proyecto capitalista.

Para Tönnies, la “comunidad” es el vínculo “auténtico” o “genuino”, duradero entre personas marcado por la solidaridad, la reciprocidad, la cooperación y la ayuda mutua; dicho lazo se sostiene por motivaciones subjetivas y emocionales que garantizan la primacía de lo colectivo sobre lo individual. No es una forma social exclusiva de las sociedades precapitalistas o tradicionales, sino que puede identificarse en “todas las formas de relación caracterizadas por un alto grado de intimidad personal, profundidad emocional, compromiso moral, cohesión social y continuidad en el tiempo” (Nisbet, 1996: 71); vínculos que se distancian de aquellas relaciones interpersonales no sujetas al interés particular, a la lógica contractual o al cálculo estratégico del costo beneficio, propias del capitalismo.

En últimas, podemos ver en esta conceptualización fundacional de la sociología de la comunidad una crítica ética al capitalismo y a sus efectos disociadores del tejido social y los valores comunitarios; también, como sugiere De Marinis (2011: 34), una alternativa a esta racionalidad económica, a las relaciones sociales que impone y a los valores que conlleva: “Me refiero con ello a su carácter de construcción utópica orientada hacia un doble juego: condena y crítica del presente, y anticipación de los perfiles deseados de un futuro donde los ‘males’ del presente puedan verse, de alguna manera, superados, contrarrestados o matizados”.

Ese mismo sentido impugnador y alternativo al capitalismo es, como lo presentamos en los capítulos 7 y 8, el que han defendido muchos procesos asociativos y luchas sociales en América latina y el que conceptualizan los intelectuales vinculados a los movimientos de los pueblos originarios. En este caso, la comunidad es un modo de vida pre existente y sobreviviente a la ocupación y dominación colonial y capitalista, basado en la existencia –desde tiempos inmemoriales–, de instituciones y prácticas económicas sociales, culturales y políticas de tipo comunal o comunitario; sea la propiedad colectiva de los recursos naturales y sociales (Patzí, 2005), las tradiciones de trabajo comunitario como la minka andina y el tequio mexicano, la existencia de sistemas de poder y de justicia comunitarios (Díaz, 2004), el uso de símbolos y prácticas culturales comunales (Matos, 1982), o la articulación de todas o algunas de estas instituciones y prácticas. La comunidad indígena se ha convertido en un bastión de resistencia a los sucesivos intentos coyunturales y estructurales de imposición del capitalismo a sus poblaciones y territorios.

Este sistema comunal o modo de vida “comunalitario”, además de ser un referente de autonomía e impugnación de los pueblos originarios frente a la racionalidad hegemónica colonial, moderna y capitalista, también puede ser una fuente de inspiración y aprendizaje para otras poblaciones y colectivos hoy sometidos al capitalismo. Este planteamiento hace posible y autoriza a que otros movimientos sociales y organizaciones populares reivindiquen lo comunitario como un modo de vida, un valor a defender y una política a impulsar, como en efecto ya sucede en América Latina y en otros continentes.

Por ello, estamos de acuerdo con Bengoa (1996:14) cuando afirma que “a mayor modernidad, entendida como globalización-mundialización capitalista, habría mayor necesidad de comunidad”. En efecto, el momento histórico por el que pasa la humanidad y nuestro continente latinoamericano, ameritan más que un deseo de comunidad, una afirmación y proyección de la misma como utopía posible. El panorama que presentaba hace una década (Torres, 2003) para justificar la pertinencia de la comunidad como concepto y como propuesta, continúa vigente:

Al comenzar el siglo XXI, la promesa de progreso, bienestar y emancipación humana anunciada por el proyecto moderno capitalista no se cumplió. Sus frutos no han sido el desarrollo, la prosperidad y la libertad sin límites que prometió, sino –como en la obra de Goya “Los sueños de la razón”– la profundización de la desigualdad y la injusticia, el incremento de la pobreza, el desempleo y la violencia, la exacerbación de la discriminación, la exclusión y la opresión, así como la masificación, la alienación, la homogeneización cultural y la destrucción ecológica.

La economía dineraria con su lógica mercantil e instrumentalización de las relaciones humanas no solo invadieron todos los rincones del planeta, sino también todas las esferas de la vida social como el arte, la educación, la religión, el deporte, los vínculos afectivos y el cuerpo, empobreciéndolas. Así, el triunfo de la razón moderna no significó la emancipación del sujeto, sino la minimización de su subjetividad, reduciéndolo a su condición de individuo conformista, indiferente productor y dócil consumidor; también ha significado la fragmentación y la insularización social, debilitando la posibilidad de emergencia de fuerzas sociales que impugnen el modelo económico y cultural predominante a nivel mundial (Torres, 2003: 11).

A diferencia de lo que proclaman sus defensores, la globalización económica bajo la hegemonía del mercado no ha significado una superación de los efectos nocivos del capitalismo, sino su universalización. La mercantilización generalizada de las relaciones sociales, llevada al extremo en el actual contexto neoliberal, tiende a disolver “toda forma de sociabilidad y la posibilidad de producir libremente otras formas de vida que representa la confirmación recíproca de la individualidad y de la opción de asignarse fines comunes” (Barcelona, 1999: 113).

La mundialización económica y cultural, resultado de la revolución tecnológica y comunicacional, subordinada a la lógica del capital ha acelerando los procesos de acumulación capitalista y ahondando las diferencias entre ricos y pobres. Según los datos del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo –PNUD– de 2005, el 20% de la población más rica posee el 74% de los ingresos del mundo y el 20% más pobre tiene solamente el 2% de los ingresos. Los siguien-

tes datos de dicho informe sobre el Desarrollo Humano evidencian la creciente pauperización mundial (Torres, 2003):

El 40% de la población mundial vive con menos de 2 dólares/día; la esperanza de vida en África Subsahariana es 31 años menos que en la OCDE, y cada año siguen muriendo 10,7 millones de niños y niñas por causa de la pobreza. Además, pese a algunos avances, la distancia entre los países ricos y pobres aumenta día a día, por lo que la miseria aparece de forma más cruel al compararla con la riqueza de una minoría; por ejemplo, la esperanza de vida en los países ricos es veinte años mayor que en los pobres, y la alfabetización que es casi del 100% en los primeros es el 60,8% en los segundos.

La mayoría de la población mundial es pobre. La pobreza se mide en tres niveles; en el primer nivel está la extrema, con menos de 1 dólar/día, y la sufren 1.000 millones de personas; en el nivel moderada, con menos de 2 dólares/día, hay 1.500 millones de personas; y en la pobreza relativa 2.500 millones de personas. Es decir, poco más de 1.000 millones de personas viven al margen de la pobreza: el 16% de la población mundial. No parece exagerado decir que el sistema económico capitalista ha sido y es ineficaz para acabar con las desigualdades económicas. En algunos países de África, la gran mayoría de la población vive con menos de dos dólares al día; en países como Nigeria o Malí, llega al 90% de la gente.

La pobreza significa hambre: 850 millones de personas pasan hambre con su corolario de enfermedades, sufrimiento y muertes prematuras. Incluso en las potencias emergentes este problema se mantiene constante: el 9% de las personas en Brasil, el 11% en China y el 21% en la India siguen pasando hambre. Es bien conocido que las hambrunas no se dan por falta de alimentos, sino porque la gente no tiene dinero para comprarlos. Evidentemente, ni los ricos de los países pobres ni los turistas que los visitan padecen hambre. La pobreza significa analfabetismo: 800 millones de personas no saben leer ni escribir. En lugares como Asia Meridional o el África subsahariana, 4 de cada diez personas son analfabetas. Destacan las diferencias de género: mientras que la alfabetización es similar en la OCDE, Europa del Este, Argentina, Chile, Uruguay, Brasil o Cuba, en algunos países latinoamericanos la diferencia entre hom-

bres y mujeres se sitúa sobre los 10 puntos porcentuales (Perú o Bolivia) a favor de los primeros.

Este panorama de las secuelas de la mundialización capitalista confirma la necesidad de generar alternativas basadas en otra racionalidad económica, en otras formas de relación entre los seres humanos y con la naturaleza, en otros principios y valores, donde las tradiciones, conceptualizaciones y visiones de comunidad pueden aportar su potencial emancipador. Consideramos, al igual que Kemmis, que “los ideales comunitarios continúan dando una descripción significativa y apropiada de lo que podría constituir la vida colectiva” (1993: 17).

## **9.2. Comunidad como vínculo y sentido inmanente**

Este diagnóstico también exige, hacer explícito cómo entendemos el sentido de comunidad, a partir de reconocer cómo se expresa en la realidad latinoamericana actual. En un artículo sobre el tema escrito hace una década, distinguía 6 modalidades de experiencias comunitarias no subordinadas a la modernidad capitalista y portadoras de alguna potencia crítica y emancipadora frente al mismo (Torres, 2003: 14):

1. Comunidades de vida de los pueblos originarios, supervivientes y en resistencia a la modernización capitalista.
2. Comunidades territoriales urbanas y campesinas emergentes que se activan en coyunturas y situaciones de adversidad compartida
3. Comunidades intencionales en torno a ideales y visiones compartidas de futuro, constituidas por asociaciones, redes y movimientos sociales.
4. Comunidades emocionales, más o menos transitorias especialmente entre personas pertenecientes a contextos ciudadanos.
5. Comunidades reflexivas en torno a experiencias y prácticas compartidas.

En el contexto del presente libro, las modalidades 1, 2 y 3 corresponden a las analizadas en el capítulo 7; la cuarta está asociada a la noción de “comunidades emocionales” reivindicadas por Maffesoli (capítulo 5). Las comunidades críticas surgen cuando los sujetos

que conforman cualquiera de las otras experiencias comunitarias, identifican por medio de la deliberación y la reflexión, algunas de las formas en que la cultura vigente opera en su intento por limitar la formación y el mantenimiento de comunidades, a la vez que definen un horizonte histórico común, que afirme su autonomía y su voluntad de afirmarse como actores con poder de transformación de realidad (Torres, 2003; 18).

Lo que me interesa en este momento es hacer una distinción más abstracta entre la comunidad como modo de vida que organiza y da sentido al conjunto de prácticas de una población (como en el caso de los indígenas), y la comunidad como vínculo o proyecto fundado en un conjunto de creencias, valores, actitudes y sentimientos compartidos que puede estar presente en procesos, prácticas y proyectos que no necesariamente son comunidades en el primer sentido.

Las comunidades indígenas y vecinales han sido suficientemente descritas por los antropólogos y defendidas por los intelectuales provenientes de sus propios movimientos, tal como se ha expuesto en el capítulo 8 de este libro. En cambio, la comunidad como vínculo y su potencial instituyente, requiere una reflexión y una conceptualización apropiada a nuestra realidad latinoamericana; labor que intentaré a continuación, a partir de ideas provenientes de autores que la han reivindicado en perspectiva crítica y emancipadora.

Con lo desarrollado hasta ahora, podemos afirmar que cualquier población asentada en un territorio o poseedora de rasgos comunes, **no** constituye *per se* una comunidad. La emergencia y pervivencia de comunidades humanas y de vínculos comunitarios, no está asociada ni puede entenderse como la sumatoria o confluencia de individuos, ni como la existencia de propiedades, atributos o intereses comunes. Tampoco podemos entender o conceptualizar lo comunitario desde lo individual, como lo han argumentado Lash, Maffesoli, Nancy y Esposito. La comunidad no es ni la suma de individuos, ni de sus intereses, ni de fines compartidos; tampoco puede pensarse como entidad unitaria y homogénea que actúa como un sujeto colectivo.

Lo que hace que podamos llamar a un colectivo humano comunidad es la presencia de un sentido inmanente, de un vínculo “espiritual”, de una “atmósfera psicológica” que lleva a que el sentimiento compartido de un nosotros que preexiste, subsiste y predomina sobre sus integrantes, Kant la denominó en su *Crítica del juicio* (1978) como *sensus communis*, entendido por él como el sentido que forma comunidad. “Se trata de un conocimiento distinto del de las ciencias, orientado por el amor a la sociedad y la conciencia de pertenecer a la comunidad” (Hernández, 2012: 73). Así, la comunidad es un sentido común, un mundo común, y ciertamente, se sabe que los participantes pertenecen a la comunidad y no que la comunidad pertenece a los participantes” (Fernández, 2000: 149).

Este sentido comunitario es un sentimiento compartido “dentro de la cual el participante no necesita ya nada más, porque contiene, además de cobijo y sustento, normas, modos de pensar, de sentir, percibir, expresar, experimentar, saber, soñar, crear, sufrir y morir” (Fernández, 2000: 149). La psicología comunitaria lo define como una experiencia subjetiva de pertenencia a una colectividad mayor, formando parte de una red de relaciones de apoyo mutuo en la que se puede confiar. Los elementos que le dan forma a esta valoración interpersonal pueden ser “la percepción de similitud con otros, el reconocimiento de la interdependencia con los demás, la voluntad de mantener esa interdependencia dando o haciendo por otros lo que uno espera de ellos, [y] el sentimiento de que uno es parte de una estructura más amplia, estable y fiable” (Maya, 2009: 3).

De este modo, “una comunidad, para serlo, requiere la presencia de un sentido inmanente de la vida a la cual sus miembros pueden pertenecer; si no hay eso, no hay nada” (Fernández, 2000: 166). Otros aspectos a los que se les suele considerar como rasgo esencial del vínculo comunitario, –como la propiedad común o convivencia territorial, el reconocimiento de necesidades e intereses comunes o el establecimiento de fines comunes–, por sí mismos no implican comunidad, así favorezcan su emergencia y sostenimiento.

En el caso de las “comunidades de vecindad”, la experiencia compartida dentro de un mismo suelo, generalmente local, favorece la mayor densidad subjetiva de las relaciones, propiciando actitudes

y acciones de cooperación, ayuda mutua y solidaridad. Lo cual no significa que en todo espacio local, “surjan” automáticamente comunidades o se les pueda equiparar como tales, como por ejemplo en los conjuntos residenciales donde la cercanía física no siempre garantiza vínculos comunitarios. En el caso de empresas y asociaciones voluntarias se pueden compartir intereses y fines comunes pero no necesariamente sus integrantes sentirse una comunidad.

Por otro lado también podemos afirmar que este ethos convival que da sentido y cohesión comunitaria casi siempre busca “territorializarse”, en el sentido de construir o asentarse en “lugares” permanentes o transitorios, como es el caso del hogar para las comunidades de sangre, los altares y los sitios sagrados para las comunidades religiosas y los espacios de encuentro, celebración y movilización de las comunidades emocionales e intencionales; los fans de un ídolo artístico, los hinchas de un equipo deportivo, los militantes de un movimiento social tienen sus lugares emblemáticos.

Asumir este “halo convival” como condición principal de la existencia de las comunidades y vínculos comunitarios, permite confirmar que estos no necesariamente implican identidades, creencias y pensamientos homogéneos. Una comunidad puede entenderse como convivencia plural de sujetos singulares o peculiares que se está permanentemente produciendo a partir de la creación y recreación de la intersubjetividad que mantiene vivo el sentimiento que los une. Más que sustentada o proyectada en una identidad cultural (étnica o no), la comunidad requiere estar generando permanentemente identificaciones entre sus partícipes; podemos afirmar que toda comunidad no está dada como un hecho, sino que es inaugural: debe garantizar su permanente nacimiento.

### **9.3. Comunidad como potencia instituyente**

Este carácter naciente de la comunidad es el que reivindican autores como Alberoni (1988) y Turner (1988) quienes retoman la categoría *communitas* para dar cuenta de una tensión que caracteriza todo proceso social en momentos de caos, de efervescencia social y de energía creativa, y en los momentos de ordenamiento, de cristalización, de institucionalización de dicha plasticidad instituyente. Esta

tensión es equiparable a la que plantea Castoriadis (2003) entre el magma del imaginario instituyente y la institucionalización, a las nociones de mortalidad y natalidad de Hanna Arendt y de “Religancia social” de Maffesoli.

Alberoni (1988: 50) llama al primer momento “estado naciente” y lo caracteriza en experiencias de descubrimiento y revelación, en la emergencia de alternativas a lo cotidiano; dicho estado trae aparejados la reestructuración del poder y el riesgo. El estado naciente no es momentáneo, es un proceso a través del cual un colectivo “explora las fronteras de lo posible, en el intento de realizar la nueva solidaridad y la nueva experiencia” (237). En esa búsqueda aparecen las certezas, los métodos adecuados, las estrategias idóneas; de ese modo, el estado naciente es sustituido por la institución y la vida cotidiana. La institucionalización sustituye al movimiento, hasta que surja un nuevo proceso instituyente.

Por su parte, el antropólogo Víctor Turner (1988) retoma esta tensión bajo la oposición entre *estructura* y *communitas*. Al estudiar los ritos de paso identificó tres fases: una preliminar que corresponde al estatus que el neófito va a abandonar; una etapa intermedia, donde se produce la metamorfosis del iniciado, llamada liminal o de margen; y un último movimiento en el que el pasajero se acomoda a un nuevo lugar en la organización social. La fase y el personaje liminales implican una situación extraña, indeterminada. Victor Turner llama a esa situación interestructural. El transeúnte ritual no tiene nada: ni estatuto, ni propiedad, ni signos, ni rango que lo distinga de quienes comparten su situación. Actualmente, esta condición de transeúntes, la ostentan personajes como los inmigrantes, los adolescentes, los enamorados, los artistas y los *outsiders*, en general (Delgado, 1999: 111).

La ambigüedad estructural del adolescente, del inmigrante, del enamorado, del artista o del *outsider*, su anonadamiento, resulta idónea para resumir todo lo que la sociedad pueda percibir como ajeno, pero instalado en su propio interior; están, a la vez, adentro y afuera, no son de aquí, ni son de allá. Para Turner (1988) lo liminal pone en evidencia la existencia de dos modos de interacción humana. Uno es el estructural, ordenado, diferenciado, jerarquizado,

etc. El otro representa un punto neutro de lo social, es comunidad esencial, sin estructurar, naciente. Al primer modelo lo llama “estructura”, al segundo, “*communitas*”; ambos están presentes permanentemente. La *communitas* surge allí donde no hay estructura social, es decir, donde lo que hay es ausencia, carencia o, cuando menos, una grave debilidad de lo orgánico social.

En un artículo reciente (2010), Turner distingue tres tipos de *communitas*: “1) *communitas existencial o espontánea*, la confrontación directa, inmediata y total de las identidades humanas que, cuando ocurre, tiende a hacer que quienes la experimentan piensen en la humanidad como una comunidad homogénea, desestructurada y libre; 2) *communitas normativa*, donde (bajo la influencia del tiempo) la necesidad de movilizar y organizar recursos para mantener vivos y prósperos a los miembros de un grupo, y de ejercer control social entre aquellos miembros en busca de estas y otras metas colectivas, hace que la *communitas existencial* original sea organizada en un sistema social perdurable. [...]. Y 3) *communitas ideológica*, que es una etiqueta aplicable a una variedad de modelos o anteproyectos utópicos de sociedades consideradas por sus autores ejemplares o proveedoras de las condiciones óptimas para la *communitas existencial*”.

Este sentido instituyente de la comunidad lo podemos relacionar con los planteamientos del pensador griego contemporáneo Cornelius Castoriadis acerca del imaginario radical. Para él, para ser sujetos de su historia, las sociedades humanas deben luchar por su autonomía; ésta no es un estado acabado, sino un proceso activo de reflexión con su imaginario (conjunto de significaciones que le dan unidad y cohesión) para no quedar enajenados de él, pero tampoco sin anular su potencial creador. En un mismo movimiento, la autonomía exige lucidez crítica e imaginación creadora. La articulación entre la autonomía individual y la colectiva evidencia un fluido entramado de procesos síquicos y socioculturales no determinados a priori y que posibilitan el movimiento permanente y creador de la vida social.

En este contexto, Castoriadis introduce el concepto de *imaginario radical*. Según él, esta nueva noción permite la comprensión del

dinamismo histórico por fuera de los esquemas deterministas de causa efecto. El hecho de no poder explicar la historia desde esta lógica causal no obedece a las limitaciones del conocimiento sino a la propia naturaleza de la historia; no solo porque las mismas causas producen efectos diferentes y acontecimientos similares obedecen a diferentes causas, sino porque en la historia se generan novedades, acontecimientos imprevisibles, porque ella es autocreación.

En la historia han surgido diferentes tipos de individuos, colectivos, clases, leyes e instituciones, que no son la simple consecuencia de unas premisas o condiciones antecedentes. Esto no quiere decir que lo nuevo surja de la nada, sino que es una creación no causal, donde desde su entramado de significaciones, las sociedades pueden organizarse como realidad histórica singular. Ese imaginario radical no es “reflejo” de algo ya dado, sino creación incesante e indeterminada de figuras/formas/imágenes que genera nuevos lenguajes, relaciones, instituciones.

Se debe contemplar el imaginario social en sus dos dimensiones: el de imaginario instituyente y el de imaginario instituido. El primero, es la obra del colectivo humano que crea significaciones nuevas que subvierten las formas históricas existentes; el segundo, es el producto de la obra creadora: el conjunto de instituciones que encarnan esas significaciones (normas, lenguaje, técnicas...), lo que da unidad y estabilidad a las sociedades. Así, el campo histórico social está constituido por instituciones y las significaciones imaginarias que las sostienen y les dan sentido.

Así, la experiencia humana es intersubjetividad y a la vez existencia histórica y social; los sujetos que se relacionan entre sí, son a la vez instituidos por tal sociedad en tal momento histórico y en tal contexto cultural. En la historia humana se da una conjunción y una tensión permanentes entre imaginario instituyente e imaginario instituido: ninguna sociedad puede existir sin instituciones, pero tampoco modificarse sin imaginario instituyente. Sin embargo, el hecho de que toda sociedad necesite perpetuarse a través de instituciones, tampoco está condenada a enajenarse a ellas.

En este sentido, para Castoriadis, la democracia es una sociedad capaz de cuestionar y renovar permanentemente sus instituciones,

reconociéndolas como creaciones sociales y, por tanto, modificables. Algo similar podemos decir de las comunidades, que deben reconocerse –no como “naturales”– sino creaciones humanas que necesitan recrearse, nacer permanentemente desde los sentidos y experiencias que la constituyen.

#### **9.4. La comunidad como política**

Para Groppo (2011: 50), la idea de comunidad ha sido tal vez la idea central del pensamiento político moderno. La pregunta moderna por la comunidad interroga por la identidad del nosotros. En ese sentido, si la filosofía política organiza una manera dada de concebir el nosotros, podemos afirmar de manera concomitante que la tarea política por excelencia es la construcción de un nosotros.

En la actualidad, la crisis de legitimidad del Estado moderno y de la democracia modernos y el descrédito de sus instituciones típicas (parlamento, partidos políticos, elecciones), así como el reconocimiento de la preeminencia de otros factores y actores en la definición de las políticas públicas (agencias financieras internacionales, transnacionales, grupos de presión, movimientos sociales), han llevado a que los modos de hacer política y de representarla se estén redefiniendo en los últimos años.

Autores como Touraine (1997) Guattari (1995) e Ivo Colo (1995) coinciden en que no deben ser el Estado ni el mercado los que definen el futuro de las sociedades humanas y de sus objetivos esenciales. Desde perspectivas diferentes reivindican la defensa de un espacio o esfera pública de la sociedad más allá de los intereses privados y estatales, en torno a la cual las colectividades sociales construyen lo común en lo diferente.

En un mundo en el que cada vez son más ricas las diferencias culturales, se hace necesaria la creación de condiciones para su reconocimiento y legitimación, a la vez que la definición de unas reglas de juego básico que todos deben respetar. Así, entre los intereses particulares y el estado, se abre la esfera de lo público, entendido como el espacio donde lo individual y particular se reconcilia con lo general y colectivo. Es decir “la pregunta por los nexos entre los

diversos proyectos de buen vivir, entre los distintos mundos morales que se presentan en sociedades complejas, como las actuales, y el ámbito público, el espacio en el que todos estos mundos confluyen y en el que se determina la estructura básica de la sociedad” (Colo, 1995: 34).

En el mismo sentido, se reivindica lo comunitario tanto para reconocer el sentido de pertenencia a una colectividad política, base social de la democracia, como para nombrar el espacio de “bien común” y la política que haga posible tal democracia. En el primer caso, Lechner (1993: 7) recuerda que “un elemento del credo democrático es la idea de comunidad en un sentido lato: pertenencia a un orden colectivo”. Como las políticas de ajuste sólo han provocado una mayor segmentación social y exclusión de una proporción creciente de la población; tal aumento de injusticia y desigualdad ha llegado a un nivel tal que el orden político pierde legitimidad y se avivan los anhelos de comunidad, del deseo de tener condiciones básicas de solidaridad social.

De este modo, “los mismos procesos de modernización que rompen los antiguos lazos de pertenencia y arraigo, dan lugar a la búsqueda de una instancia que integre los diversos aspectos de la vida social en una identidad colectiva”. Esta búsqueda se nutre de las necesidades de sociabilidad y seguridad, de amparo y certeza, de sentimientos compartidos, los cuales pueden ser leídos como “solidaridad postmoderna”, “en tanto es más expresiva de una comunión de sentimientos que de una articulación de intereses” (Lechner 1993: 11).

Este deseo difuso pero intenso de comunidad es un rasgo sobresaliente de la cultura política en Latino América, pero no significa siempre un anhelo democrático. El miedo al conflicto y a la diferencia también puede canalizarse a través de propuestas autoritarias o populistas como lo hemos presenciado en varios países durante la actual coyuntura política. El reto, es entonces, cómo articular deseo de comunidad y democracia, búsqueda de integración y pluralidad, identidad y respeto a la diferencia. Para Lechner ello es posible en la medida en que se fortalezca lo público como esfera de reconocimiento recíproco; frente al mercado y la estatización, lo público

permite el reconocimiento de lo común y posibilita el desarrollo de lo individual y lo diferente.

Con estos planteamientos estamos frente a un nuevo modo de entender la comunidad política y la democracia más allá de la idea liberal de Estado moderno. “Hoy sabemos que la idea de comunidad no puede pensarse como espacio opresivo y autoritario, sino como elección libre buscada en la conciencia de que sólo en la reciprocidad de las relaciones no dinerarias se produce el verdadero reconocimiento de la diferencia y la particularidad” (Barcelona, 1992: 187).

Del mismo modo, una democracia en sentido comunitario puede ser entendida como “ese espacio de lo público donde surgen todas nuestras creencias sobre lo posible, pero además donde también estas puedan ser reconocidas por todos los actores individuales y sociales” (Zemelman 1995: 29). Así, la democracia aparece como el sistema más idóneo para garantizar la vida pública, la cual cumple la función de articular los planos de lo personal y de lo social, de manera que lo propio de la vida personal y colectiva, así como lo que es constituido por lo social, no conformen compartimientos estancos sino mecanismos de comunicación, solidaridad y reciprocidad.

La disputa en el campo de la filosofía política entre liberales y comunitaristas (ver capítulo 3), así como las reflexiones de Mouffe (1999), Arendt y Lefort, retomadas por Marinas (2006), plantean la discusión sobre los fundamentos individuales, socioculturales y éticos de la democracia. Esta discusión es clave porque pone en discusión la necesidad de responsabilidad y compromiso tanto personal como colectivo frente al bien común y público. Así, lo comunitario es visto como un espacio entre diferentes esferas de la vida no exento de tensiones.

La posibilidad de construir la democracia política desde el reconocimiento de la pluralidad de comunidades en el seno de una misma unidad política ha llevado a que algunos autores reivindicquen nociones como “comunidad pluralista”, “espacios políticos éticamente orientados” (Marinas, 2012), “comunidad que contiene diferentes

comunidades”, “*communitas communitarum*” (Nisbet, 1990) y “comunitarismos no excluyentes” (De la Peña, 1998). Expresiones que se refieren a sociedades o sistemas políticos democráticos que pueda contener y dar viabilidad a diferentes comunidades, sujetos y proyectos sociales y culturales, en torno a unos proyectos comunes y una reglas de juego respetadas por todos.

El contexto descrito, hace necesario generar propuestas políticas alternativas que se salgan de la lógica hegemónica, reivindicando la democracia “como juego de proyectos político ideológicos que conllevan distintas visiones de futuro, mediante los cuales los actores políticos y sociales definen el sentido de su quehacer, y por lo mismo, su propia justificación para llegar a tener presencia histórica” (Zemelman 1995: 35). De este modo, la democracia debe posibilitar que las diversas potencialidades de los grupos sociales lleguen a plasmarse en proyectos viables. La vida de la democracia se asocia a la capacidad para potenciar el desenvolvimiento y expresión de diferentes grupos sociales y políticos a través de proyectos, si no divergentes, al menos no coincidentes.

Si somos consecuentes con estos nuevos sentidos de comunidad política, bien común y democracia, se abre paso un nuevo modo de asumir la política como “una orientación y una práctica que acompaña como servicio, a la producción de comunidad”; es decir las prácticas, discursos e instituciones, “que facilitan y potencian la constitución como comunidad de un conglomerado humano particular y diverso” (Gallardo 1996: 27).

## **9.5. El sujeto de la comunidad**

Así como las comunidades no están dadas a priori, sino que son una creación y un proceso abierto, los sujetos comunitarios no son su punto de partida sino que también se constituyen en dicho devenir. La comunidad no es una subjetividad resultado de la suma de unas subjetividades individuales previamente constituidas, sino una inter-subjetividad que se gesta a partir del *ser-con* otros.

En una comunidad, cada integrante es alter, es el otro, que nos sorprende, seduce o lacera, pero con el cual, cohabitamos irrevol-

cablemente; es diferencia y otredad: el sujeto de la comunidad no es el “sí mismo”, sino necesariamente un “otro”, una cadena de alteraciones que nunca se fija en una nueva identidad. La comunidad supone una heterogeneidad irreductible de los sujetos que la conforman y que se conforman en ella.

Esta confirmación del carácter no sustancial de la comunidad y de los sujetos, no resuelve necesariamente las preguntas por qué tipo de sujeto es menester conjeturar desde una concepción ética y política de comunidad, y cuáles tipos de relación entre sujeto y comunidad podemos conjeturar según las diferentes experiencias históricas e ideas en juego, de comunidad. Un camino en ese sentido es el que traza Miguel Marinas (2006). A continuación retomamos sus planteamientos al respecto, que configuran un modelo comprensivo de las relaciones entre comunidad y sujetos.

En primer lugar, plantea que la pregunta es por el sujeto de la comunidad en la medida en que “es quien da sentido y pone en común su territorio interior, en la medida en que éticamente lo somete a conocimiento e interpretación de sus afectos. En la perspectiva en que me muevo, se trata de una posición del sujeto ético y político o el sujeto de lo político éticamente orientado” (Marinas, 2006: 341).

Si hemos tomado distancia con la idea moderna que ve al individuo como punto de partida para pensar la comunidad, pero a la vez reconocemos la minimización del sujeto moral por cuenta de los totalitarismos, de la sociedad del consumo y de la globalización neoliberal, ¿qué tipo de sujeto ético y político cabe en nuestra manera de entender la comunidad? ¿Cómo pensar un sujeto que no se reduzca al individuo moderno ni a lo comunitario fusional?

Marinas reivindica al sujeto reflexivo “que se da como otra parte del pliegue, como otro tramo en la cinta de Moebius, respecto de la comunidad. El sujeto de la comunidad real o posible, sabe que tiene una dimensión oculta que no debe denegar. La comunidad no es cerrada, es abierta a su intimidad, es externa en lo más profundo de sí (Marinas, 2006:346).

Por eso, para el autor, la autonomía no es condición óptica del sujeto comunal: es un ideal moral y político. El sujeto se plantea en primer lugar, lograr ser autónomo frente a la tendencia centrípeta, fusional, uniformante de la comunidad, supone reconocer lo que nos vincula, más allá de nuestra consciencia y voluntad; es la condición humana que pide ser respetada: *obra de tal manera que la humanidad en ti no te impida reconocer tu deseo y el deseo del otro.*

Sujeto individual no se entiende, como átomo exento, sino como responsable. “No es calco de mí, es radicalmente otro, por eso no admito la fusión que –aparentemente– alivia las tensiones: obra de tal manera que el vínculo sea alianza entre diferentes y no de fusión de pertenencia entre supuestos iguales. El sujeto en comunidad sabe, tal vez con más contundencia que en otros momentos, que su acción en la comunidad porta simultáneamente la posibilidad de alianza y erotismo, y también la fragmentación y el tanatismo” (Marinas, 2006: 347 y 348).

A partir de la crítica al debate entre liberales y comunitaristas se partió erróneamente de una dicotomía esencialista entre sujeto individual y sujeto comunitario, Marinas plantea que el sujeto ético y político de la comunidad no se reconoce en la separación anterior; implica discriminar entre sujeto referido a la comunidad desde una posición de implicación (*communitas*) y sujeto referido a la comunidad desde una posición de exención (*inmunitas*). Así, tanto el sujeto como los pares con los que hace vínculo pueden asumir la posición de vinculados por un espacio de responsabilidad o excluirse de todo compromiso (Marinas, 2006: 350)

“La aclaración que cabe hacer en cuanto hablamos de sujeto y comunidad con ese conector, es que estamos planteando que sujeto es referido a comunidad y comunidad referida a sujeto y que “referido” no implica fusión sino articulación en diferencia, relación de tensión que no se resuelve en forma alguna de fusión ni de afirmación óptica de la separación de ambos”. (Marinas, 2006: 351). Esta nueva formulación le permite a Marinas articular los relatos comunitarios con los personales, en contraposición del principio liberal y consumista que escinde al ciudadano y al consumidor, de lo estatal y lo público.

En el capítulo 8, Marinas acude al concepto de “sensus communis” de Kant para plantear una “metódica” de la redefinición de la relación entre comunidad y sujeto. A la intención de poder captar *lo peculiar* (que amplía la noción de singular) que resulta impredecible en el diagnóstico y construcción de un modelo ético y político éticamente orientado, se suma la atención a las *diferencias* (pluralidad de los sujetos en la *communitas*) y, sobre todo *la apertura* (estaría tentado de llamar la *inventio*, en la medida en que pasa por un discurso que no es de mera causas-efectos). Lo peculiar, lo plural y *la apertura* forman parte de este giro ético (que ya no meramente estético) en la percepción de los fenómenos éticos y políticos (Marinas, 2006: 385).

Retomando las reflexiones de Hanna Arendt, el autor plantea que “inaugural (y no solo casual), peculiar (y no solo universal), diferencial-comunitario (y no solo individual) son tres líneas de análisis que se nos presentan como tarea en cuanto a su armonización o, al menos, articulación con sus opuestos o complementarios. El carácter *inaugural* de lo político como perspectiva, como método, está en el trasfondo de las posiciones críticas respecto a la última obra inacabada de la Arendt (Marinas, 2006: 386 y 387).

Esa apertura de la *pluralidad* como categoría y método del juicio político éticamente orientado –y que toma distancia con cualquier la visión instrumental de la política– tiene un linaje en la definición que hace Arendt de la acción como espacio del juego moral y político; entendido este último como la configuración del espacio plural de lo social (Marinas, 2006: 389 y 390).

A partir de la categoría kantiana de *sensus communis* o capacidad de discriminar, Arendt vislumbra el tránsito de una forma de entender la autonomía moral desde el sujeto ilustrado a su contexto comunitario: “La autonomía se pone a prueba en un contexto comunitario en el que lo político es la condición configuradora. La autonomía del sujeto no es aislada ni solipsista sino que se efectúa en el juego de una comunidad que establece leyes que permite que cada cual no sea la vez juez y parte (Marinas, 2006: 392). Esta tarea de la responsabilidad –que tiene que ver con no

conformarse con lo codificado de las identidades morales y políticas— este recurso al compromiso, es el corazón mismo del sentido comunitario.

En el último capítulo de su libro, Marinas apuesta a una nueva lectura de la comunidad como espacio político éticamente orientado, en la que pueden preverse diferentes modos de representar la relación entre comunidad y sujeto. En la figura de la página 218 aparecen cuatro modos básicos de representar el vínculo entre los sujetos (de) (con) (vs) (a) la comunidad. En cada una, intervienen 3 coordenadas: (1) Su relación con el *munus*: el *representamen* del vínculo; (2) su relación con el *nomos*: el regulador moral del vínculo; (3) el elemento regulador de la relación con *munus* y *nomos* (Marinas, 2006: 440).

1. El sujeto realmente integrado en la perspectiva de la *communitas* es *el sujeto con la comunidad*... *communis* es el nombre de su vínculo pues se destaca de cada miembro y de la propia comunidad y se establece como espacio equidistante.
2. El sujeto de la comunidad... es decir aquel tipo de vínculo que considera la comunidad como el verdadero sujeto (pues vincula a los particulares); si le atribuimos el rotulo de *munis* es para representar con ese descriptor el carácter fundante... de la comunidad como sujeto.
3. El *sujeto versus la comunidad* es *immunis* en la medida en que afirma su modo de vinculación como subsunción de la anomía... es pensarse en oposición con la comunidad.
4. El vínculo de *sujeto a la comunidad* representa la subordinación... por eso es un modelo que conjuga la heteronomía más intensa —no sin la comunidad— con el mandato regulador de la no identidad (no soy la comunidad).

La construcción social del sujeto no se contrapone con la construcción individual del sujeto, sino que ambas son de orden político: lo que va a hacer sujeto con la comunidad es la circulación del vínculo, vínculo cuya materialidad puede variar... pero no la naturaleza comunicativa del mismo (Marinas, 2006: 442).

	NO FUSIÓN	NO ESCISIÓN	
SIN-NOMÍA	1 Sujeto con la comunidad  communis	2 Sujeto de la comunidad  munis	AUTO- NOMÍA
ANOMÍA	3 Sujeto vs. comunidad  inmunis	4 Sujeto a la comunidad  desmunis	HETERO- NOMÍA
	NO OPOSICIÓN	NO IDENTIDAD	

Modos del vínculo comunitario y su articulación.

Fuente: Marinas (2006: ).

## 9.6. Lo comunitario como opción política y ética emancipadora

Hechas estas consideraciones sobre la manera como la comunidad se expresa en diferentes escenarios actuales y acerca de como comprenderla desde sus potencialidades, resta poner en consideración algunas ideas sobre los sentidos e implicaciones que tendría el adjetivo “comunitario” para calificar un programa o proyecto, una acción social o cultural, una práctica educativa, desde una perspectiva emancipadora, instituyente y alternativa.

Este énfasis es vital para quienes reivindican lo comunitario como un tipo de relación social, como un valor y como un horizonte de futuro que se opone al capitalismo como sistema económico, modo de vida y proyecto ético político; también para tomar distancia con los usos predominantes sobre lo comunitario, presentes en los discursos y políticas públicas y en buena parte de las experiencias de activismo social.

Por una parte, en aquellos países donde las políticas sociales están subordinadas al modelo neoliberal, los programas y proyectos que se les califica como comunitarios actualizan el enfoque funcionalista que desde la década de 1960, ha buscado integrar subordinadamente a las poblaciones pobres rurales y urbanas a la economía y a

la sociedad capitalistas; bajo el nombre de “desarrollo comunitario” o “participación comunitaria” se instrumentaliza a dichas poblaciones como “usuarios”, “beneficiarios” o “clientes” de la acción estatal. Estas políticas “comunitarias” debilitan los lazos y los valores comunitarios, fomentando las relaciones asistencialistas y clientelares, así como la pasividad, el individualismo y la rivalidad entre los pobladores populares.

Por otra parte, desde iniciativas sociales y políticas progresistas, altruistas e incluso alternativas, se ha generalizado el calificativo “comunitario” para nombrar diferentes prácticas de acción social con poblaciones populares, bajo el supuesto de que por habitar en un mismo territorio y compartir carencias y necesidades comunes, son ya comunidades. Así, muchas propuestas de “promoción comunitaria”, “trabajo comunitario” y “educación comunitaria”, asumen e idealizan dichos conglomerados como comunidades, atribuyéndoles de antemano una predisposición, una voluntad, una conciencia comunes, que solo hay que reconocer y movilizar en función de las finalidades de cambio que promueven.

Tal concepción apriorista de lo comunitario es alimentada por cierta literatura proveniente de la pedagogía social y el trabajo social (Ander-Egg, 1982; Quintana, 1991; Cieza García, 2006) que entiende la comunidad como “un grupo humano que vive en un área geográfica específica y cuyos componentes mantienen entre sí una pluralidad de relaciones para el acometimiento de las funciones de producción, de gobierno, de educación, de asistencia y de recreo: relaciones que adquieren un grado superior al que pueda producirse con miembros exteriores a la misma y que les permiten autoidentificarse en cuanto grupo con el lugar donde habitan...” (Cieza García, 2006: 768). Toda acción que se hace con tales conglomerados humanos es automáticamente “comunitaria”.

Frente a estas concepciones de lo comunitario, se hace necesario definir una perspectiva que reivindique el potencial impugnador, instituyente y emancipador que le atribuyen algunos pensadores a la comunidad y que reivindican los movimientos de los pueblos originarios de América; a la vez, que tome distancia con toda visión esencialista, unitarista y homogeneizadora de comunidad. Una

perspectiva que retome el sentido político y ético crítico y emancipador de lo comunitario como pluralidad, solidaridad, compromiso y corresponsabilidad entre sujetos singulares.

En este sentido, podemos asumir como “comunitaria” una política, estrategia o acción política, social, cultural y educativa que promueva vínculos, subjetividades y valores comunitarios; proceso de creación y fortalecimiento permanente del tejido social y de potenciación de la capacidad de agencia de sujetos personales y colectivos sociales unidos entre sí en torno a diferentes factores y circunstancias (territoriales, culturales, generacionales, emocionales, creencias y visiones de futuro compartidas). Salvo en el caso de aquellos colectivos sociales –como la mayoría de los pueblos indígenas– donde es su modo de vida, las comunidades no se supondrían como dadas, sino que estarían en permanente nacimiento y formación.

Esta perspectiva implica que quienes pretendan impulsar proyectos o acciones de promoción, participación o educación comunitarias, incorporen de manera consciente dispositivos que generen y alimenten vínculos, subjetividades y valores comunitarios, tales como: la producción de narrativas y símbolos identitarios, los encuentros conmemorativos y celebrativos, el fomento de redes y prácticas vinculantes, la reflexión conjunta sobre lo que significa ser y estar en común y sobre los factores y actores que atentan contra los vínculos y valores colectivos, así como la formación en torno a las tradiciones, valores e ideales comunitarios.

En primer lugar, la producción de narrativas y simbolismos que alimenten los sentidos de pertenencia, identificaciones presentes y visiones de futuro es muy importante, pues solo hay comunidad allí donde hay un imaginario instituyente compartido, una subjetividad constituyente de un nosotros que diferencia de “los otros”, pero que a la vez no subsume la singularidad de los sujetos comunitarios (Sánchez, 2001: 97).

Así, mientras que en las comunidades tradicionales, juegan un papel muy importante el fortalecimiento de la memoria comunitaria y el sentido común acumulado, en las comunidades emocionales, de pensamiento e intencionales, las narraciones y simbolismos de-

ben apuntar a afirmar las identificaciones emergentes, los sentidos y sentimientos instituyentes, así como las visiones de futuro. A modo de ejemplo, cabe destacar la importancia que le dan los movimientos y organizaciones campesinas brasileras a lo que llaman “mística”, que consiste en actos celebrativos impregnados de simbolismo y expresión artística que están presentes en todas sus movilizaciones y eventos.

También deben promoverse encuentros, acciones y formas asociativas que afirmen los sentidos compartidos y los vínculos interpersonales y sociales que sostienen el sentido de comunidad. Sin movilización, actividades conjuntas permanentes y procesos organizativos, es muy difícil que el sentido de comunidad –que Alberto Melucci (1999) denomina “identidad”– pueda mantenerse. En todo caso, las acciones y formas asociativas (sociales, culturales, educativas) que se generen en una perspectiva comunitaria deben alimentar ese sentido inmanente de comunidad.

En cuanto a los dispositivos de reflexión en torno a las dinámicas y significados que constituyen el sentido de comunidad y sobre los factores y políticas que los impiden, considero que son necesarios para que se dé el tránsito de comunidades vividas a “comunidades críticas” en el sentido que lo plantea Stephen Kemmis: “Para que un grupo llegue a ser comunidad crítica, debe comprender por medio de la reflexión deliberativa y la auto reflexión, algunas de las formas en que la cultura vigente opera, en su intento de limitar la formación y mantenimiento de valores y vínculos comunitarios” (1993: 16).

Para este autor, un proceso de constitución de una comunidad crítica debe permitir conocer y cuestionar las diferentes formas como las políticas hegemónicas o los intereses individuales, atentan contra la formación de lazos y actitudes de solidaridad, fraternidad y cooperación mutua, a la vez que potencie la valoración de lo comunitario como ideal de vida social deseable y viable.

En este contexto, la educación “comunitaria” sería un componente necesario en toda política, proyecto o acción en perspectiva comunitaria. En efecto, en casi todos estos procesos de acción e intervención social desde o con comunidades tradicionales e in-

tencionales, aparece tarde que temprano la necesidad de introducir un componente formativo; sus contenidos deben orientarse a construir y fortalecer el sentido de pertenencia como comunidad, al fortalecimiento de las relaciones, las subjetividades y valores comunitarios y a la reflexión crítica sobre su relevancia y pertinencia como ideal de vida colectiva, así como frente a sus contradictores prácticos y teóricos.

Como ya lo he planteado (Torres, 2003), la reivindicación de vínculos, valores e ideales comunitarios es condición necesaria en la construcción de alternativas al capitalismo, pero no suficiente. Cuando la promoción de vínculos, identificaciones y valores comunitarios no va acompañada de otros procesos como la participación activa de sus integrantes, la opción y compromiso colectivo con la transformación sustantiva del sistema social y la búsqueda de la democratización de la sociedad en su conjunto, los grupos pueden caer en lo que Bengoa (1992) y Brunner (1992) consideran desviaciones “comunitaristas”, entendidas como repliegues identitarios e inmunizadores del colectivo.

Por otra parte, en el contexto de los procesos de democratización y de ciudadanía institucionales, se han incorporado acciones culturales y educativas explícitas para sensibilizar y formar a los sujetos de dichos proyectos. La perspectiva comunitaria debe incorporar a la educación democrática, ciudadana y en derechos humanos, generalmente de corte liberal, valores solidarios, la promoción del interés colectivo y del bien común, fortalecimiento de lo público y orientación hacia horizontes inéditos y alternativos de organización social.

Finalmente, el reconocimiento de los nuevos sentidos prácticos y teóricos de lo comunitario, le plantea a las instituciones escolares nuevos desafíos tales como el convertirse en escenario de reconocimiento de las diferencias, así como de formación de valores comunitarios que resignifiquen la formación democrática desde un sentido ético de lo político.

Concluyo retomando un planteamiento en el que he sido reiterativo con respecto a lo que considero puede ser el campo de acción de la

educación comunitaria. A mi juicio, este se conforma en la intersección entre la educación orientada a procesos de afirmación o construcción de comunidades ancestrales, emergentes e intencionales, la formación política en una ética de lo colectivo y del bien común, y las iniciativas realizadas dentro de contextos escolares para conectarse con y potenciar dichas dinámicas comunitarias.

La pedagogía comunitaria sería el saber reflexivo y crítico generado por los educadores comunitarios desde su práctica; saber que debe ir tornándose en pensamiento pedagógico que genere criterios y pautas para reorientar futuras acciones educativas comunitarias. En la medida en que dicho saber y pensamiento sea apropiado y echado andar en diferentes contextos y procesos sociales, la pedagogía comunitaria se podrá constituir como corriente pedagógica crítica como ya lo es la educación popular en América Latina. Este es un desafío para quienes hoy forman y se forman en programas universitarios en educación comunitaria.



## Bibliografía consultada y citada

Ainbinder, Bernardo (2008). “Comunidad: hacia una política de lo contingente”. En...

Alvaro, Daniel (2010), “Los conceptos de “comunidad” y “sociedad” de Ferdinand Tönnies”, en: *Papeles del CEIC # 52*, Buenos Aires (Revista electrónica: <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/52.pdf>)

Agamben, Giorgio (2006). *La comunidad que viene*. Valencia, Pre-textos

Aguirre Rojas, Carlos y otros (2002). *Chiapas en perspectiva histórica*. Madrid, El Viejo Topo.

Anderson, Benedict (1997). *Comunidades imaginadas*. México DF, Fondo de Cultura Económica.

Anderson, Neils (1960) *Sociología de la comunidad urbana*. Fondo de Cultura Económica. México. Tercera reimpresión 1985.

Ánder-Egg, E. (1982): *Metodología y práctica del desarrollo de la comunidad*. México, El Ateneo.

Archila, Mauricio (2011). “Economía y cultura para el buen vivir en el movimiento indígena caucano”, en: *Controversia*, # 197, Bogotá.

Arendt, Hanna (1948). *Los orígenes del totalitarismo*, Buenos Aires, Planeta - Agostine, 1994.

————— (2005). *La condición humana*. Barcelona, Paidós.

Augé, Marc (2011). *La comunidad imaginaria*. Buenos Aires, Gedisa.

Ayora, Steffan Igor (2007). “Recreaciones de la comunidad: espacios translocales de la globalización”. En: *Ensayos e investigaciones*. [www.cuadernos.bioetica.org/ensciones20.htm](http://www.cuadernos.bioetica.org/ensciones20.htm)

Bagedelli , Pablo (...). *Hannah Arendt: El individuo y la metafísica de la naturaleza*. En: [http://webiigg sociales.uba.ar/iigg/jovenes\\_investigadores/5jornadasjovenes/EJE/ Teorias%20sobre%20violencia%20y%20poder/BAGEDELLI.pdf](http://webiigg sociales.uba.ar/iigg/jovenes_investigadores/5jornadasjovenes/EJE/ Teorias%20sobre%20violencia%20y%20poder/BAGEDELLI.pdf)

Balcarce, Gabriela (2009). Algo en común: reflexiones en torno al cum de la comunidad. *Revista Hermeneutic # 9*. <http://publicaciones.umpa.edu.ar>  
Barcelona, Pietro (1992). *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*. Trota. Valladolid (tercera edición, 1999).

Bauman, Zigmunt (2003a). *Modernidad líquida*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

————— (2003b). *Comunidad. En búsqueda de seguridad en un mundo hostil*. Madrid, Siglo XXI Editores.

————— (2005). *Amor líquido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Beck, Ulrich (1998). *La sociedad del riesgo*. Barcelona, Paidós.

Bello, Gabriel y otros (1990). *Comunidad y utopía*. Editorial Lerna - Universidad de la Laguna.

Belverde, Carlos (2006). *Semejanza y comunidad*, Buenos Aires, Editorial Biblos.

Bengoa, José (1996). *La Comunidad perdida. Ensayos sobre identidad y cultura: los desafíos de la modernización en Chile*, Santiago de Chile, Colección Estudios Sociales. Ediciones Sur.

Berkowitz, P. (1995). *Communitarian criticisms and liberal lessons. The Responsive Community*.

Bialakowsky, Alejandro (2010). Comunidad y sentido en la teoría sociológica contemporánea: las propuestas de A. Giddens y J. Habermas. *Papeles del CEIC # 53*, marzo.

Blanchot, Maurice (2002). *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros.

Blondet, Cecilia y otros (1986). *Conquistadores de un nuevo mundo*. Lima, IEP.

Bonilla, Daniel y Jaramillo, Isabel Cristina (1996). “El igualitarismo liberal de Dworkin”. En: Dworkin, R., *La comunidad liberal*, Universidad de los Andes - Siglo del Hombre editores.

Brunner, José Joaquín (1995). *Cartografías de la modernidad*. Dolmen, Santiago.

Calero, Daniel. “Apuntes para una definición de lo comunitario”. *Comunidad* # 46. Estocolmo, 1984.

Cano, Virginia (2009). “Del don a la ingratitud: vida, comunidad e inmunidad en Roberto Esposito y Nietzsche”. *Contrastes* # 11, Buenos Aires.

Castoriadis, Cornelius (1997). *Ontología de la creación*. Bogotá: Ensayo y Error.

Castoriadis, C. (2003). *La institución imaginaria de la sociedad*. Traducción de Marco-Aurelio Galmarini, Buenos Aires, Tusquets.

Cendales, Lola y Torres, Alfonso (1993). En los tiempos de adelante. Recuperación histórica y cultural del pueblo Pasto. Bogotá, Diócesis de Ipiales.

————— (2002). *Reconstruyendo nuestra historia*, Armenia, FOREC.

Cereceda, Miguel Velasco, Gonzalo, editores (2011). *Incomunidad. El pensamiento político de la comunidad a partir de Roberto Esposito*. Madrid, Arena Libros.

Cieza García, José Antonion(2006). Educación comunitaria. *Revista de Educación*, # 339, Madrid.

Claire, Cecilia (2010). *Aproximación al análisis crítico de las escuelas indígenas del altiplano desde la perspectiva de los movimientos sociales*. La Paz, Serrano impresores.

Colo, Ivo (1995). “Ciudadanía y sociedad postmoderna”. *Revista Foro* # 26. Bogotá.

Cuberli, Milca (2009). “Acerca de “la comunidad”, pasado y presente de una necesidad “social”. *Cuadernos de H Ideas* # 3 Vol. 3, La Plata, Universidad Nacional de La Plata.

Choque, Roberto (2012). *Historia de una lucha desigual. Los contenidos ideológicos y políticos de las rebeliones indígenas de la pre y la post Re-*

*volución Nacional*. La Paz, Unidad de investigaciones Históricas UNIH - PAKAXA.

De Ipola, Emilio (1998). *La crisis del lazo social. Durkheim, cien años después*. Eudeba, Buenos Aires.

De la Peña, Guillermo (1998). “La modernidad comunitaria”. En: VV. AA. *La otra mirada*. México DF, UAM.

De Marinis, Pablo (2005). “16 comentarios sobre la(s) sociología(s) de la(s) comunidad(es)”. *Papeles del CEIC # 15*, Buenos Aires.

————— (2010). “Comunidad: derivas de un concepto a través de la historia de la teoría sociológica”. *Papeles del CEIC Vol. 1*, Buenos Aires.

————— (2011). “La teoría sociológica y la comunidad. Clásicos y contemporáneos tras las huellas de la “buena sociedad”. *Entramados y perspectivas*. Revista de la carrera de sociología, Vol.1, N° 01.

De Marinis, Pablo, Gatti, Gabriel y Irazuzta, Ignacio, editores (2010). *La comunidad como pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*. Bogotá, Anthropos - UAM.

De Macedo, Ubiratan B, “Liberalismo Versus Comunitarismo”, en: *La Cuestión De La Universalidad Ética*. <http://www.bu.edu/wcp/Papers/TEth/TEthMace.htm>.

De Zan, Julio (2005). “La utopía kantiana de la comunidad ética”. *Isegoría # 33*. Madrid, Instituto de Filosofía.

Díaz, Floriberto (2004). “Comunidad y comunalidad”. *Diálogos en acción*, México.

Durán, Carlos Andrés (2005). *Ser un muisca hoy. La identidad muisca como proyecto colectivo de organización política y cultural en la localidad de Bosa (Bogotá, D.C.)*. En: Gómez, Ana María, editora, *Muiscas: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá, PUJ.

Durand, Gilbert (2004). *Estructuras antropológicas del imaginario*. México, FCE.

Durkheim, Emilie (1970). *De la división del trabajo social*. Madrid, Akal.

Duvignaud, Jean (1990). *La solidaridad. Vínculos de sangre y vínculos de afinidad*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.

Dworkin, Ronald (1996). *La comunidad liberal*, Bogotá, Universidad de los Andes - Siglo del Hombre editores.

Escárzaga Fabiola y Gutiérrez Raquel (2005). *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. México D.F., UACM - UNAM - BUAP.

Escobar, Arturo (2011). América Latina en una encrucijada: ¿Modernizaciones alternativas, postliberalismo o postdesarrollo? *Controversia # 197*, Bogotá.

Esposito, Roberto (2000). “¿Polis o comunitas?”. En: Birules, Fina, compiladora, Hanna Arendt. *El orgullo de pensar*, Buenos Aires, Gedisa.

————— (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu.

————— (2009). *Comunidad, inmunidad y política*, Madrid, Herder.

Etzioni, Amitai (1993). *The Spirit of Community. The reinvention of American society*. Crown Publishers.

————— (2001). *La tercera vía hacia una buena sociedad*, Madrid, Trotta.

Fernández, Pablo (2000). El territorio instantáneo de la comunidad postmoderna. En: Lindon, Alicia (coord.), *La vida cotidiana y su espacio - temporalidad*. Barcelona, Anthropos - UNAM.

Fistetti, F. (2004). *Comunidad. Léxico de política*, (Trad. H. Cardoso). Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Flores Galindo, Alberto (1986). *Buscado un inca: identidad y utopía en los Andes*. La Habana, Casa de las Américas.

Gadea, Carlos (2004). *Acciones colectivas y modernidad global. El movimiento zapatista*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

Galván, Francisco (1986). De Ferdinand Tönnies y la sociología alemana. *Sociológica # 1*, México, Departamento de Sociología UAM Azcapotzalco.

García Linera, Álvaro (2009). *Forma valor y forma comunidad*. La Paz, CLACSO - La Muela del Diablo.

————— (2009A). *La potencia plebeya*. Bogotá, Siglo del Hombre - CLACSO.

————— (2010). El socialismo comunitario. Un aporte de Bolivia al mundo. *Revista de Análisis. Reflexiones sobre la coyuntura*. Año 3, N° 5. La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

Gilly, Adolfo (1999). Dinero y comunidad: fantasía entre historia y teoría. *Vientos del Sur # 15*, México.

Golte, Jurgen y Adams, Norma (1990). *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas de la conquista de la Gran Lima*. Lima, IEP.

González, Jesús Darío (2005). Tres modelos analíticos de comunidad en la filosofía. *Cuadernos de filosofía política # 1*. Cali, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.

González, Nidia y Archila, Mauricio (2010). *Movimiento indígena caucaño: historia y política*, Bogotá, USTA.

González, Noe (2007). Bauman, identidad y comunidad. *Espiral. Estudios sobre Estado y sociedad # 40*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.

González Casanova, Pablo (2009). Los caracoles zapatistas: redes de resistencia y autonomía. *De la sociología del poder a la sociología de la explotación*. Bogotá, Siglo del Hombre - CLACSO.

Grosso, Alejandro (2011). Tres versiones contemporáneas de la comunidad: Hacia una teoría post-fundacionista de la política. *Revista de Filosofía y Teoría Política # 42*. La Plata, Departamento de Filosofía, Universidad de La Plata.

Gros, Christian (2000). *Políticas de identidad*. Bogotá, ICANH.

Guardiola, Carolina y otros (2002). *Trabajo comunitario y construcción de ciudadanía*. Santiago de Chile, Ediciones La Caleta Sur.

Guattari, Félix (1994). La refundación de las prácticas sociales, *Letras # 34*, Madrid.

Guerrero, Fernando y OSPINA Pablo (2003). *El poder de la comunidad*, Buenos Aires, CLACSO - ASDI.

Héller, Agnes (1972). *Historia y vida cotidiana*. Barcelona, Grijalbo.

Hiernaux, Daniel (1999). *Los senderos del cambio*. Plaza y Valdés. México D.F.

Hobsbawm, Eric (1974). *La era de las revoluciones*. Barcelona, Guadarrama.

Honnet, Axel (1999). Comunidad. Esbozo de una historia conceptual. *Isegoría*. Revista de Filosofía Moral y Política. # 20, Madrid.

Iver, Alberto (2007). *Hacerlo posible. Autoorganización, proyectos compartidos y procesos de aprendizaje*, Buenos Aires, SB.

Janssen Roel (1984). *Vivienda y luchas populares en Bogotá*. Bogotá, Ediciones Tercer Mundo.

Jaramillo, Jaime Eduardo (1987). *Tipologías polares, sociedad tradicional y campesinado*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Jaramillo Marín, Jefferson (2007). Las metáforas de lo comunitario. A propósito de una lectura crítica sobre el sentido de lo comunitario en la óptica de Zygmunt Bauman. *Reflexión Política*, Vol. 9, Núm. 18, Bucaramanga, Universidad Autónoma de Bucaramanga.

Kant, Inmanuel (1978). *Crítica del juicio*, México DF Editorial Porrúa.

Kemmis, Stephen (1993). La formación del profesorado y la extensión de comunidades críticas. *Investigación en la escuela* # 19. Madrid.

Lashs, Scott (2001). La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad. En: Beck, Giddens y Lash, *Modernización reflexiva*, Madrid, Alianza.

Lechner, Nobert (1993). En búsqueda de la comunidad perdida. *Revista Foro* # 15, Bogotá, Foro por Colombia.

Linsalata, Lucía (2010). Política comunitaria y rebelión de El Alto. *Villa Libre* # 5, La Paz, ACSUR.

Londoño, María Victoria (2011). *La comunidad de nos-otros. Repensar el ser común en Hanna Arendt a partir de la acción y la pluralidad*. Bogotá, Universidad de los Andes.

López, Mercedes (2005). Los resguardos muiscas y raizales de la sabana de Bogotá: espacios sociales de construcción de la memoria. En: Gómez, Ana María, editora, *Muiscas: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá, PUJ.

Maffesoli, Michel (1990). *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria.

————— (2001). *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Buenos Aires, Paidós.

————— (2004). *La transfiguración de lo político. La tribalización del mundo posmoderno*.

————— (2012). *Homo eroticus. Des communions émotionnelles*. París, CNRS éditions.

Mamani, Pablo (2010). *El rugir de las multitudes - Microgobiernos barriales*. La Paz, La mirada salvaje - Willka.

Marinas, José Miguel (2006). *El síntoma comunitario: entre polis y mercado*, Madrid, Antonio Machado Libros.

Marramao, Giacomo (2007). Lo más relevante hoy es el conflicto identitario. *Página 12*. <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/espectaculos/2-5569-2007-03-5>.

Martínez Luna, Jaime (2004). *Comunalidad y desarrollo. Diálogos en acción*, México.

————— (2006). *De regreso al sentido común*, Oaxaca, Del Campo A.C.

————— (2008). *Eso que llaman la comunalidad*, Oaxaca. Documento inédito (fotocopiado).

Matos Mar, José (1976). *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, Lima, IEP.

Mac Intyre, Alasdair (2007), *After Virtue*, Indiana, University of Notre Dame Press.

Maya, Isidro (2009). Sentido de comunidad y potenciación comunitaria. *Miríada* Vol. 2 # 3. Buenos Aires, Universidad del Salvador.

Montemayor (1997). *Chiapas. La rebelión indígena de México*. México DF, Joaquín Mortiz.

Mouffe, Chantal (1999). *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía pluralismo, democracia radical*. Barcelona, PAIDOS.

Nancy, Jean-Luc (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile, LOM - Arcis.

————— (2001). *La comunidad desobrada*. Arena Libros, Madrid.

————— (2002). *La comunidad enfrentada*. Buenos Aires, La Cebra.

————— (2003). *Conloquium*, Introducción al libro de Roberto Esposito, *Communitas*, Buenos Aires, Amorrortu.

Navarrete, J. (2006). *Liberales y Comunitaristas: Reflexiones generales para un debate permanente*. Santiago de Chile: Editorial Universidad Bolivariana.

Navarrete, J. (s.f.). *Michael Walzer y "Igualdad Compleja* (mimeo).

Nisbet, Robert (1990). *Os filósofos sociais*, Brasilia, Editora Universidade do Brasilia.

————— (1996). *La formación del pensamiento sociológico*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Panfichi, Aldo (1996). Del vecindario a las redes sociales. *Debates en Sociología* # 20 – 21, Lima, Universidad Católica de Perú.

Parsons, Talcott (1971). *La Estructura de la Acción Social*. Madrid: Guadarrama.

Prada, Raúl (2008). *Subversiones indígenas*, La Paz, CLACSO – Muela del diablo - Comuna.

Quevedo, Luis Alberto (2000). El e-mail y los lazos sociales en la era de la información. *Signo y pensamiento* # 36. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

Quiroga, Marcela (2001). Caminando íbamos viviendo. *Folios*. Revista de la Facultad de Humanidades # 13, Bogotá, UPN.

Rancier, Jacques (2010). *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Rawls, John (1996). *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.

Reguillo, Rossana (1996). *La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre y comunicación*. Guadalajara, ITESO.

Rendón, Juan José (2003). *La comunalidad. Modo de vida de los pueblos indios*. México D.F., CONACULTA.

Robins, Nicholas (1998). *El mesianismo y la semiótica indígena en el Alto Perú*. Lima, Hisbol.

Rodríguez, R. B. (2005). *Charles Taylor: Identidad, comunidad y libertad*. Valencia: Uinversitat de Valencia.

Rodríguez, R. B. (2010). "Liberalismo y comunitarismo: Un debate inacabado". *STUDIUM, Revista de Humanidades* (16), 201-229.

Sánchez, Alfonso (2001). Las narraciones comunitarias como fuente de lazos sociales empoderantes. *Signo y pensamiento* # 38, Bogotá, Universidad Javeriana. Departamento de Comunicaciones.

Sandel, Michael (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press.

Santos, Boaventura de Sousa (2003). *Crítica de La razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Editorial Descleé de Brouwer, Bilbao.

Sennett, Richard (2001). *Vida urbana e identidad personal*. Barcelona, Península.

————— (2002). *El declive del hombre público*. Barcelona, Península.

- Segarra, Marta. Editora (2012). *Repensar la comunidad*. Barcelona, Icaria.
- Silveira, Héctor (2000). *Identidades comunitarias y democracia*, Madrid, Trotta.
- Simmel, Georg (2002). *Sobre la individualidad y las formas sociales. Escritos Escogidos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Simmel, G. 2003 [1917]. *Cuestiones Fundamentales de Sociología*. Barcelona: Gedisa.
- Stefanoni, Pablo (2009). Álvaro García: “Pensando Bolivia entre dos siglos”. En: *La potencia plebeya*, Bogotá, CLACSO.
- Talco Arias, Jasaima (1995). *Los kankuamos. Un pueblo indígena en reconstrucción*. Bogotá, ONIC.
- Taylor, Richard (1996). *Fuentes del yo*. Buenos Aires, Paidós.
- Télez, Magaldy (2001). La paradójica comunidad por - venir. En: Larrosa, Jorge y Skliar, Carlos, *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*, Buenos Aires, Argentina.
- Tezanos, José Félix (1996). *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, # 91. México, Enero-Marco.
- Thiebaut, Carlos (1992). *Los límites de la comunidad. Las críticas comunitaristas y neo aristotélicas al programa moderno*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Thiebaut, C. (1997). Sujeto liberal y comunidad: Rawls y la unión social. *Enrahonar*, 19-33.
- Tönnies, Ferdinand (1947). *Comunidad y sociedad*. Editorial Losada, Buenos Aires.
- (1979). *Comunidad y asociación*. Madrid, Península.
- (1987). *Principios de sociología*, México DF, Fondo de cultura económica.
- (1989). Nacimiento de mis conceptos de comunidad y sociedad. *Sociológica* # 1, México DF, UAM Azcapotzalco.

Toro Carnevali, A. (2008). La democracia liberal y la crítica comunitarista. *Politeia*, 31, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Torres, Alfonso (1993). *La ciudad en la sombra. Barrios y luchas populares en Bogotá*, Bogotá, CINEP.

————— (1997). Modernidad y nuevos sentidos de lo comunitario. *Pedagogía y saberes* # 10. Bogotá, Facultad de Educación - UPN.

————— (1999). Identidades barriales y subjetividades colectivas en la ciudad de Bogotá. *Folios* # 10, Bogotá, Facultad de Humanidades, UPN.

————— (2002). *Reconstruyendo el vínculo social. Organizaciones populares, movimientos sociales y constitución de sujetos*, Bogotá, UNAD.

————— (2003). Nuevos sentidos de lo comunitario: retos a la pedagogía social. *Praxis pedagógica* # 4, Bogotá, Corporación Universitaria Minuto de Dios.

————— (2011). Historias barriales e identidades colectivas en Bogotá (1948 – 2008). En: Guerrero Javier (compilador), *Para escribir el siglo XX*, Medellín, UPTC - La Carreta editores.

Torres, Alfonso y otros (2003). *Organizaciones populares, identidades colectivas y ciudadanía en Bogotá*. Bogotá, COLCIECIAS - UPN.

Touraine, Alain (1997). *¿Podremos vivir juntos?*, México D.F, Fondo de Cultura Económica.

Turner, Víctor (1998). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus, Madrid.

————— (2009). El centro está afuera. La jornada del peregrino. *Maguaré* # 23, Bogotá, Departamento de antropología de la Universidad Nacional de Colombia.

Vargas, Gabriela (2007). La asociación efímera: repensando el concepto de comunidad desde la literatura ciberpunk. *Cuadernos de bioética*, [www.cuadernos.bioetica.org/doctrina38.htm](http://www.cuadernos.bioetica.org/doctrina38.htm)

Vargas, Gonzalo (1997). *Comunidades urbanas*. Bogotá, USTA.

Velásquez, Enrique (1985). Comunidad: ¿una imagen o un concepto? *Procesos y políticas sociales* # 22, Bogotá, PROBISOC.

Villoro, Luis (2003). *De la libertad a la comunidad*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.

Walzer, Michael (1987). *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, traducción H. Rubio, colección Política y Derecho, México D.F., Editorial del Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max. (1944). *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica.

Wiesenfeld, Esther (2006). El rescate de las comunidades en el marco de la globalización. *Athenea Digital* # 9. La Plata, ULP.

Wirth, Louis (1938). Urbanism as a Way of Life. *American Journal of sociology*, # 44.

Zibechi, Raúl (2006). *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes anti estatales*. Buenos Aires, Tinta Limón.

Zemelman, Hugo (1995). “La cultura y el poder”. En: V.A. América Latina, hoy. México D. F. Siglo XXI. Universidad de las Naciones Unidas.

