

CUANDO LA COMUNIDAD NO ACUMUNA: DEBATES CONTEMPORÁNEOS SOBRE LA “FALLA” DEL ESTAR-EN-COMÚN

When the Community Does not *Common*:
Contemporary Debates on the “Failure” of Being in Common

José de Jesús Legorreta Zepeda

Resumen: La comunidad ha sido entendida en las ciencias sociales y en la filosofía política como una forma de pertenencia vinculada a algún tipo de esencia, valor o estructura. Sin embargo, los cambios derivados de la globalización y el pluralismo, aunados a la violencia exhibida en nombre de la comunidad han mostrado su colapso y, con él, el de los supuestos sobre los cuáles Occidente ha imaginado y diseñado formas diversas de socialidad (polis, familia, nación, iglesia, etcétera). En este texto se expone esta compleja problemática desde las discusiones que tienen lugar en el campo sociológico, antropológico y filosófico contemporáneo.

Palabras clave: comunidad, mito, socialidad, pertenencia, pluralismo, comunitario.

Abstract: The community has been understood in social sciences and political philosophy as a form of belonging, linked to some kind of essence, value or structure. Yet, the changes deriving from globalization and pluralism, coupled with the violence exhibited in the name of the community, have demonstrated its collapse and, with it, of all the assumptions in which the West has imagined and designed various ways of sociality (polis, family, nation, church, etcetera). In this text, such a complex dilemma is exposed in view of the contemporary sociological, anthropological, and philosophical debates about the topic.

Keywords: community, myth, sociality, belonging, pluralism, communitarian.

Introducción

La comunidad es uno de esos términos que muchos suponen saber qué es o a qué se refiere, por lo que la palabra suele aplicarse de manera indistinta para designar casi cualquier tipo de interacción. Se usa como *sustantivo* (comunidad de investigadores, comunidad internacional, comunidad eclesial, comunidad indígena), como *adjetivo* (educación comunitaria, radio comunitaria, vida comunitaria) y, por supuesto, para *cualquier colectividad* que persiga unidad, solidaridad, armonía y comunión entre sus miembros. En todos los casos es claro que se trata de una palabra que no sólo describe sino también evoca sentimientos de algo bueno: familiaridad, cercanía, calidez, protección y autenticidad.¹

No es raro que los valores y formas de vida evocados con este término se imaginen como algo que existió en un pasado remoto, en el origen de un pueblo, una familia, una nación o una religión y que por alguna causa funesta se perdieron. Eso explica el anhelo latente por recuperar o recrear ese modelo primordial. En otros casos, no será la comunidad perdida la que se añora sino aquella que está por venir, la que ha sido prometida, vislumbrada o ideada (comunismo, ciudad de Dios, nueva Jerusalén, etcétera). En uno u otro caso, la recuperación o construcción de la comunidad siempre aparece como una tarea ardua, de generaciones, plagada de desvíos, pero también de mártires, de hombres y mujeres entregados a su consecución. Desde este punto de vista, la meta siempre parece estar a la vista con posibilidades de ser alcanzada, ya sea mediante el esfuerzo personal o colectivo, las leyes de la historia, un pacto social, la revolución, el sentido del progreso o la providencia.

En el ámbito académico, en especial en las ciencias humanas y sociales, la comunidad ha sido un tema sobre el que se ha reflexionado de manera profusa, casi siempre en tensión o complementariedad con la noción de “sociedad”. Sin embargo, al igual que ha ocurrido en el uso común, el término se ha revelado polisémico, esquivo y poco coincidente entre enfoques y autores, lo que

¹ Zygmunt Bauman, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil* (Madrid: Siglo XXI, 2009), v-x.

lleva a preguntarse si comunidad es un término vacío que puede tomar cualquier forma sin importar su contenido.²

Es importante mencionar que la problemática sobre la comunidad va más allá de un asunto puramente conceptual, por lo que no basta con ampliar su campo semántico para incluir otras formas de asociación; tampoco se resuelve sustituyendo un término por otro. Y es que la comunidad no es un tema entre otros; por el contrario, se trata de un problema antropológico, filosófico y social que atañe nada menos que al “ser” o “estar-en-común”, del cual pende todo lo concerniente a la socialidad, la política y la *polis* en el sentido amplio de la expresión. Eso explica por qué esta temática ha sido una constante en la reflexión de pueblos y culturas, en especial de la filosofía política occidental, donde reaparece de manera episódica, cada vez que las formas de vida asociativa se colapsan.

Por otra parte, muchas de las formas de asociación que existen en la actualidad manifiestan características atípicas respecto a la estabilidad, homogeneidad y territorialidad que suele atribuirse a una comunidad. Esto ha motivado a algunos autores a explorar términos y marcos teóricos alternos más adecuados para comprender y analizar esos nuevos fenómenos: “interfaz” (Vargas); “tribus” (Maffesoli), “ensamblajes” (Ayora), “redes” (Castells). Esta situación ha hecho de la comunidad un tema central de discusión en ciencias sociales y en filosofía. Así, mientras algunos han asumido el reto de visitar a los clásicos para releer sus aportes sobre la comunidad a la luz de la nueva problemática;³ otros han optado por imaginar, redefinir y explorar nociones y marcos teóricos diversos, con el fin de poder conceptualizar nuevas formas de socialidad.⁴ Por su parte, en la perspectiva filosófica, un grupo destacado de autores han hecho del *ser y/o estar en común* el tema central de su quehacer filosófico, poniendo en cuestión la posibilidad misma de la comunidad (Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben, Roberto Esposito).

A la luz de este complejo panorama, el presente artículo argumenta que, a partir del último tercio del siglo XX han tenido lugar una serie de cambios socio-históricos de gran envergadura (globalización, debilitamiento de las identidades,

² Gabriela Vargas, “La asociación efímera. Repensando el concepto de comunidad desde la literatura *cyberpunk*”, *Cuadernos de Bioética*, núm. 11 (2004): https://www.academia.edu/170543/La_Asociacion_Efimera_Repensando_el_concepto_de_comunidad_desde_la_literatura_cyberpunk.

³ Pablo de Marinis, *Comunidad: estudios de teoría sociológica* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2012); Alfonso Torres, *El retorno a la comunidad. Problemas, debates y desafíos de vivir en común* (Bogotá: El Búho, 2014).

⁴ Steffan Igor Ayora, “Recreaciones de la comunidad: espacios translocales en la globalización”, *Cuadernos de Bioética*, vol. 7, núm. 10 (2003): 79-115; Michel Maffesoli, *El tiempo de las tribus* (México: Siglo XXI, 2000).

hipertrofia del individualismo, emancipación de la mujer, resquebrajamiento de las subjetividades, etcétera), que han producido la licuefacción o fluidización de instituciones, identidades, valores y referentes teóricos a partir de los cuáles se imaginó y consolidó la modernidad.⁵ Estos cambios, aunados a las ingratas experiencias de dos guerras mundiales, nacionalismos, fascismos y comunismos han llevado a afirmar a muchos que asistimos al colapso de la comunidad basada en la tiranía de la “unicidad” (una identidad, mismidad, homogeneidad, totalidad, exclusividad). Con lo cual ha quedado expuesta la perversa relación entre comunidad, dominación y violencia.⁶

También queremos plantear, que una de las consecuencias inevitables de este colapso en un contexto de fluidización ha consistido en exhibir la obsolescencia del aparato conceptual sobre la comunidad para reconocer formas de socialidad translocales, basadas en la diferencia, la provisionalidad y la fluidez. Del mismo modo se espera mostrar las aporías de formas de vida asociativas a partir de la figura de un “in-dividuo” autónomo, cerrado e indiviso, que a su vez es “sujeto” activo y *substratum* de todo conocimiento y realidad.

Esta perspectiva occidental de entender la comunidad hoy adquiere una nueva relevancia, especialmente en contextos donde las formas tradicionales de socialidad han sido desgarradas por la migración, la violencia y, en general, por las estructuras y lógicas del sistema capitalista vigente; tal como viene sucediendo en muchas regiones de América Latina. Las discusiones actuales en el ámbito indígena y rural sobre comunalidad y el llamado tejido social, parecerían indicar que ya estamos ante nuevos paradigmas de interacción y pertenencia; sin embargo, bajo ese lenguaje aparentemente novedoso, con frecuencia pervive solapado el *mito comunitario*. Cuando se habla en esos ámbitos de reconstitución del tejido social ¿no es otra manera nostálgica para referirse a una forma comunal previamente existente que se quiere “reconstituir”? Responder a este tipo de cuestiones exige tener en claro la discusión sociológica, antropológica y filosófica contemporánea sobre el “estar-en-común”. De ahí que este trabajo sea, de algún modo, el prolegómeno de una investigación sobre las nuevas formas de socialidad en la realidad latinoamericana, el cual esperamos continuar a la brevedad.

Mientras tanto, en vistas a alcanzar los objetivos propuestos para este artículo, en una primera parte se expondrán, de manera breve, los supuestos

⁵ Fernando José García, “Para una ontología política de la fluidez social: el desbordamiento de los constructivismos”, *Política y Sociedad*, vol. 40, núm. 1 (2003): 27-55.

⁶ Richard Sennett, *Vida urbana e identidad personal* (Barcelona: Península, 1975), 64; y “Comunidad y violencia”, *Minerva: Revista del círculo de Bellas Artes*, núm. 12 (2009), www.circulobellasartes.com/revistaminerva/articulo.php?id=357.

sobre los cuales se posicionó el tema de la comunidad en los albores del pensamiento sociológico y su identificación con el llamado mito comunitario; segundo, la hipostasiación de ese mito en ideologías nacionalistas, fascistas y religiosas de diversa estirpe; y, tercero, la crisis de la comunidad derivada de la globalización, el pluralismo y la licuefacción o desconversión de lo social. A la luz de este contexto, en una segunda parte, expondremos de manera sucinta los análisis, críticas y replanteamientos que han hecho algunos sociólogos, antropólogos y filósofos sobre la comunidad. Finalizaremos este artículo con un apartado conclusivo que recoja las tesis centrales de las perspectivas disciplinares revisadas.

La comunidad como problema

La pregunta por la comunidad es la pregunta por la dimensión social de lo humano, o sea, por el origen, necesidad y sentido de *estar-en-común*. Esta temática ha estado presente en la amplia y compleja tradición de Occidente, especialmente cuando han ocurrido cambios profundos en las formas de socialidad. Por ejemplo, en el ocaso de la Edad Media y el surgimiento de la modernidad, las formas tradicionales de convivencia fueron alteradas drásticamente por la Revolución industrial y la Revolución francesa.⁷ La primera supuso la separación drástica de los individuos del “círculo cálido” de la familia, la localidad, tradiciones, costumbres e interacción basada en la co-presencia; también implicó la inserción de las personas en la rígida rutina de la fábrica, con su lógica impersonal, utilitaria, mecánica y coercitiva, ajena a la visión y valores que regían el hogar y la localidad.⁸ Este proceso de desarraigo físico, emocional y de sentido, se consolidó con la emergencia de un orden político donde el individuo, con sus intereses y necesidades fue puesto como centro auto-referencial del que emanan derechos que están por encima de cualquier colectividad, creencia religiosa, étnica o tradición; y no a la inversa, como hasta entonces se había supuesto. Estos nuevos referentes fraguaron un tipo de integración basada en el intercambio, el cálculo y la utilidad, siendo las ciudades su espacio físico y simbólico más notable.

Estos cambios se condensaron de manera inexcusable en el siglo XIX, especialmente en el centro de Europa. Los fundadores de la sociología, contemporáneos a estas mutaciones, trataron de explicarlas explorando diversas

⁷ Robert Nisbet, *La formación del pensamiento sociológico I* (Buenos Aires: Amorrortu, 1969), 37-67.

⁸ Bauman, *Comunidad*, 20-25.

rutas teóricas. Va a ser en este contexto donde la comunidad alcanzará una relevancia fundamental en la naciente reflexión sociológica. Sin duda, Ferdinand Tönnies es referencia obligada en esta empresa con su obra *Gemeinschaft und Gesellschaft*, estos términos comúnmente se traducen como “comunidad” y “sociedad”.⁹ Su mérito no consistió en haber sido el primero en hablar de comunidad y sociedad, sino en haber sido el primero en explicar esas nociones con pretensiones científicas.¹⁰ Ambos términos fueron expuestos por el autor como *tipos ideales* con carácter heurístico para comprender la crisis de la vida asociativa basada en lazos de intimidad y confianza que se desmoronaban ante el embate de la modernidad. Por otro lado, también quiso poner de manifiesto, la emergencia de un modelo de integración y pertenencia de tipo impersonal, funcional y orgánico al que denominó *sociedad*. Pablo de Marín subraya que con estos tipos ideales Tönnies quiso plantear un proyecto utópico-político, crítico de la interacción generada por el capitalismo y la amenazante unilateralidad del proceso de racionalización.¹¹ No es que Tönnies aspirara a rehabilitar la vieja comunidad, aunque es innegable que compartió cierto romanticismo; más bien, quiso recuperar algo de aquella dimensión ética que impregnó las relaciones comunitarias en el pasado, a fin articularla con las formas de socialidad emergentes.¹²

De acuerdo a De Marín, la polaridad conceptual “comunidad /sociedad” fue retomada en la discursividad sociológica por una amplia pléyade de autores mediante esos mismos términos u otros funcionalmente equivalentes con el fin de

1) describir ciertos tipos de relaciones sociales y consolidar el lugar de la sociología como la ciencia que en mejores condiciones está de hacerlo, 2) explicar los complejos procesos históricos que, arrasando con las formas tradicionales de la vida colectiva habían dado paso a sus formas modernas; y, 3) exorcizar sus temores acerca de que la sociedad terminara devorándose a la comunidad, marcando los puntos de fuga de la situación y sugiriendo vías para un encauzamiento ordenado.¹³

⁹ Ferdinand Tönnies, *Comunidad y asociación: el comunismo y el socialismo como formas de vida social* (Barcelona: Península, 1979).

¹⁰ Daniel Alvaro, “Los conceptos de ‘comunidad’ y ‘sociedad’ de Ferdinand Tönnies”, *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research* vol. 1, núm. 52 (2010): 22.

¹¹ Pablo de Marín, “Sociología clásica y comunidad: entre la nostalgia y la utopía”, en Pablo de Marín, Gabriel Gatti, Ignacio Irazuzta (Eds.), *La comunidad como pretexto. En torno al (re) surgimiento de las solidaridades comunitarias* (Barcelona: Anthropos-UAM, 2010), 356.

¹² *Ibid.*, 371.

¹³ Pablo de Marín, “16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es)”, *Papeles del CEIC*, núm. 15 (2005): 16.

Cabe hacer mención que, en la conceptualización y uso de esta polaridad, los sociólogos no estuvieron solos, sino que también se involucraron políticos, clérigos, burgueses y otros muchos actores con intereses disímboles. Los conservadores, por ejemplo, izaron la bandera de la comunidad como ariete crítico de la nascente sociedad liberal, individualista y secularizada que emancipaba a los individuos y las instituciones de la tutela religiosa. Para otros, en cambio, *sociedad moderna* fue una expresión que sirvió para descalificar formas tradicionales de integración (comunidad) como rémoras de un pasado oscurantista y retrógrado que obstaculizaba el progreso y la libertad.

Es preciso señalar que la tipología de Tönnies sobre la comunidad (entidad natural basada en la afectividad, la emotividad y el parentesco arraigada a una localidad), más el planteamiento conservador que identifica en ella un estado armónico perdido, dio lugar a lo que algunos han llamado el “mito comunitario”.¹⁴ Este mito se refiere a aquella creencia de que existe un modelo de vida humana buena, natural, fundada ya sea en alguna esencia de lo humano, en el espíritu de un pueblo, una raza, un territorio, una historia, un proyecto, un destino común o un contrato. Esta unidad como totalidad es la que confiere identidad a los individuos, en la medida que ellos asumen esa esencia, espíritu o proyecto común del grupo. Lo cual funda la lógica binaria de exclusión: “nosotros / otros”, “amigos / enemigos”, “nuestros / extraños”. De este modo se pone de manifiesto que la comunidad imaginada o estructurada sobre la mismidad, es decir, sobre la pertenencia de los mismos, iguales o similares es inherentemente violenta. Ello se debe a que la comunidad está regida por la lógica del Uno que se imagina como anterior a la pluralidad; por la lógica de la identidad que invisibiliza las diferencias, y por la lógica del vínculo del *uno en el otro* (fusión, obediencia, pasión) o el *uno por el otro* (contrato, comercio, intercambio).¹⁵ Bajo esta perspectiva, lo que no se subsume al alma del grupo, lo que pone en peligro la identidad de los iguales, la pureza de la raza, la doctrina o la ideología, es escindido ya sea simbólicamente mediante fronteras o ritos que lo expulse y mantengan fuera, o físicamente mediante su eliminación. Esta conexión entre comunidad y violencia —nos dice Esposito— ha sido expresada en todas las culturas como esencial y originaria.¹⁶ La misma filosofía política de la modernidad especialmente la de Hobbes, supone la violencia como connatural al estado de naturaleza. De ahí la necesidad del “contrato social” para prevenir el

¹⁴ Ander Gurrutxaga, “El redescubrimiento de la comunidad”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 56 (1991): 35-60.

¹⁵ Jean-Luc Nancy, “Ser-con y democracia”, *Revista Pléyade*, vol. 4, núm. 1 (2011): 12.

¹⁶ Roberto Esposito, “Comunidad y violencia”.

riesgo de la violencia “común”. De este modo, *la violencia de la relación* no es eliminada, sino asumida por el poder que la prohíbe: el soberano o el derecho.¹⁷

Pues bien, este mito ha pervivido en el imaginario colectivo sobre la comunidad y en algunos planteamientos comunitaristas. Sin embargo, va a ser en la idea del Estado-nación donde el mito se encarnará de manera especial en la modernidad. La nación permite pensar la sociedad como un todo [*ad unum*]: como *una* familia con *una* identidad fraguada por *una* historia, *un* territorio, *una* cultura, *un* Estado, *una* lengua nacional, *una* bandera y *un* himno. Para el discurso nacionalista, el sentido de pertenencia obedece a una lógica de fraternidad, que relativiza los particularismos y abre el horizonte para recuperar la comunidad nacional originaria. Cabe hacer mención que el complejo institucional del Estado vinculado a la nación fue exitoso para generar unidad y sentido de pertenencia en un amplísimo conglomerado signado por el mutuo desconocimiento, pero también por profundas desigualdades y diferencias económicas, históricas y hasta lingüísticas. Por eso, como ha apuntado de manera certera Benedict Anderson, la nación es una “comunidad imaginada” que hace creer a quienes la integran que comparten algo en común, dando origen así al “nosotros” (identidad) que aparta y diferencia de “los otros”.¹⁸

Es importante subrayar que el entorno sociocultural que sustentó estas concepciones “sólidas” de la comunidad sufrió un golpe severo con la crisis o disolución de la modernidad consolidada en la primera mitad del siglo XX. Si bien es cierto, que el proyecto de la modernidad siempre ha estado acompañado de contradicciones y malestares, va a ser hasta el último tercio del siglo XX que ese diagnóstico ya no quedará circunscrito a algún ámbito específico (el capitalismo, el Estado o los valores), sino que será percibido como un desajuste y malestar generalizado. En la descripción de esta crisis, cuyos efectos son patentes hasta el día de hoy, Almeida y Sánchez han referido los siguientes elementos: exclusión de amplios sectores sociales tanto de la producción como del consumo, dando lugar a “población superflua” o “sobrante”; resquebrajamiento de los referentes culturales e identitarios como el Estado-nación y la familia; descrédito e inoperancia de los grandes paradigmas, modelos y discursos sobre los que se asentaron las principales instituciones y valores de la modernidad; amenaza ecológica; inviabilidad del modelo político democrático; y, crisis de las formas de socialidad heredadas.¹⁹

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 23-25; Sennett, *Vida urbana...*, 59-64.

¹⁹ Eduardo Almeida y María Eugenia Sánchez, *Comunidad: interacción, conflicto y utopía* (Puebla: Universidad Iberoamericana, 2014), 31-45.

Este panorama ha llevado a algunos a hablar no sólo de “crisis de la modernidad” o “crisis civilizatoria”, sino incluso de “fin de la modernidad”. Sin embargo, el diagnóstico que ha sumado el mayor consenso ha sido aquel que ha interpretado esta sintomatología como una etapa cualitativamente diferente de la modernidad, pero no radicalmente desvinculada de ella. De ahí la preferencia por expresiones que evoquen continuidad y discontinuidad, por ejemplo: modernidad reflexiva, modernidad radicalizada, modernidad tardía (Giddens, Beck); sociedad postradicional, sociedad posindustrial, hipermodernidad (Bauman); sociedad del conocimiento (Castells, Touraine), desconversión (De Marinis), o modernidad líquida (Bauman). Esta última expresión es la que ha ganado una gran aceptación debido a que la metáfora de la liquidez destaca mejor las condiciones de cambio, ablandamiento, fluidización y maleabilidad del estado actual de las instituciones y referentes simbólicos que la modernidad creó y creyó como sólidos: industrialización, subjetividad, identidad, capitalismo y Estado-nación.²⁰ Pero ¿qué ha generado la fluidización de lo social? Sin duda, han sido dos procesos histórico-culturales: la globalización y el pluralismo. La primera no es sólo ni principalmente una dinámica económica, sino también un proceso histórico multidimensional de intercambio intenso, ambiguo y desigual entre individuos, culturas, modos de vida, valores y opciones.²¹ Entre sus consecuencias más importantes destacan la desterritorialización y el pluralismo.

En la premodernidad, la localidad no sólo era un punto geográfico, sino, ante todo, el único espacio por antonomasia de la interacción. Las relaciones interpersonales y la comunicación sólo se daban en un mismo tiempo y lugar. De ahí la importancia de la localidad como soporte de la identidad. Pero esto cambió drásticamente con la aparición de los medios de transporte mecánico, los cuales rompieron la relación entre “distancia” y “tiempo”. Pero lo que asestó el golpe mortal al vínculo entre localidad e interacción fueron los medios electrónicos e informáticos de comunicación, al emancipar el flujo de la información respecto al transporte de los cuerpos.²² Es así como la globalización mediada por la tecnología propiciará y fomentará relaciones entre los ausentes; es decir, entre personas sin proximidad, sin necesidad de interacción cara-a-cara. Este desanclaje, que Giddens entiende como “despegar las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción”,²³ es lo que aquí denominamos “desterritorialización”.

²⁰ Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015).

²¹ Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad* (Madrid: Alianza, 1990), 67-79; John Tomlinson, *Globalización y cultura* (México: Oxford University Press, 1999).

²² Bauman, *Comunidad...*, 7.

²³ Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, (Madrid: Alianza, 1990), 32.

El *pluralismo*, por su parte, es en gran medida consecuencia del desarraigo de la interacción de la localidad. Al no depender el contacto con “otros” de la co-presencia en un tiempo y un lugar, la coexistencia intensa y extensa de tradiciones, costumbres, valores, dioses y productos deja de ser una posibilidad remota, para tornarse el entorno normal. Pero el pluralismo no consiste sólo en algo externo, sino también en una realidad subjetiva. Con relación a esto, Peter Berger afirmaba que el contacto y la plausibilidad de otras opciones de vida, valores y costumbres, conllevaba el debilitamiento de las propias certezas y su “contaminación cognoscitiva”.²⁴ En otras palabras, la multiplicidad de opciones trae consigo la necesidad de elegir y, con ello, la relativización de escalas de valores consideradas en el pasado como sólidos inamovibles.

Resumiendo: en un contexto de crisis sistémica y civilizatoria, donde las formas de pertenencia e integración están signadas por la movilidad, el pluralismo y la innecesaria cercanía territorial para interactuar, es cada vez más difícil la existencia de comunidades en el sentido tradicional. En todo caso sólo quedan “comunidades imaginadas”, como lo fue en su momento el Estado-nación. Pero incluso esta figura ha resultado cuestionada por su talante violento (fascismos, comunismos, nacionalismos, etcétera) y hoy ha sido rebasada por la fluidez de lo social. Entonces ¿qué hacemos con la comunidad? ¿Estamos asistiendo a su fin? ¿Se trata solamente de resignificarla o reestructurarla para que continúe viva en el nuevo contexto? ¿Se puede hablar de comunidad —en el sentido tradicional— en condiciones de pluralismo y globalización? ¿No será que su mención recurrente expresa únicamente el síntoma de su imposibilidad en el mundo real?²⁵ A fin de dar respuesta a estas y otras importantes cuestiones, en lo que sigue vamos a exponer de manera sintética, los planteamientos de algunos autores del ámbito sociológico, antropológico y filosófico que entre su vasta obra han prestado atención el tema de la comunidad en el mundo contemporáneo.

La comunidad en perspectiva sociológica

El pensamiento sociológico posee un lugar destacado en la conceptualización, teorización y colonización del imaginario social sobre la comunidad, ya que la reflexión sobre su declive y conmoción fue uno de los temas centrales con el que la sociología aspiró a estatus de cientificidad en el siglo XIX. Sobre esta

²⁴ Peter Berger, “Occidente ante el desafío del pluralismo cultural”, en *Una gloria lejana* (Barcelona: Herder, 1994), 96.

²⁵ Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes* (London: Abacus: 1994), 428.

circunstancia, así como las perspectivas y aportes específicos de cada autor y corriente sociológica existen en la actualidad estudios especializados.²⁶ En las últimas décadas también han aparecido reflexiones novedosas sobre las nuevas formas de socialidad, a la luz del patrimonio sociológico heredado, las formas de socialidad emergentes y la reflexión cada vez más amplia en otras disciplinas del campo de las humanidades.

En este apartado vamos a exponer, sin afán de exhaustividad, el planteamiento sobre la comunidad de Gerard Delanty y Zygmunt Bauman. El primero es un sociólogo británico que a raíz de sus investigaciones sobre el cosmopolitismo en la era global y la integración europea publicó una obra sobre la comunidad en 2003 cuya buena recepción ha exigido una segunda edición en 2010.²⁷ Por su parte, Bauman (fallecido en 2017), fue un sociólogo, filósofo y ensayista polaco destacado por aplicar con genialidad la metáfora de la fluidez para caracterizar la situación institucional, identitaria, axiológica y de la existencia en la modernidad tardía. El tema de la comunidad nunca fue ajeno a su amplia obra, sin embargo, su reflexión específica sobre esta temática la condensó en un libro publicado en 2001 titulado *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil* al cual prestaremos especial atención.

Gerard Delanty

Gerard Delanty ha hecho un estudio de la amplia y polifónica resonancia de la comunidad en el mundo contemporáneo desde la perspectiva sociológica, pero en diálogo con aportes históricos, políticos y filosóficos. A la luz de este ejercicio Delanty identifica cuatro enfoques en el estudio de la comunidad: uno que asocia comunidad con localidad; otro que vincula comunidad con identidad y búsqueda de pertenencia; un tercero que concibe la comunidad en términos de conciencia política y acción colectiva; y, finalmente, un enfoque que aborda la emergencia de nuevas formas de comunidad moldeadas por las tecnologías de la comunicación y la globalización.²⁸ Esta clasificación traza la ruta que sigue el autor en su revisión de las teorías sobre la comunidad, a la vez que le permite identificar un denominador común a los diversos enfoques, a saber, la *necesidad de pertenencia*.

²⁶ Nisbet, *La formación del pensamiento*, 71-145; De Marinis, *Comunidad: estudios...*

²⁷ Para este trabajo seguiremos la traducción española de la primera edición publicada en 2006.

²⁸ Gerard Delanty, *Community. Comunidad, educación ambiental y ciudadanía* (Barcelona: Grao, 2006), 19.

El estudio de Delanty inicia en la antigüedad griega y el cristianismo de los primeros siglos. Al respecto afirma, que fueron los griegos quienes sentaron las bases de una concepción de comunidad en tensión entre la *polis* y el orden cósmico de los dioses. El cristianismo (especialmente, Agustín de Hipona) continuará esta perspectiva, pero la resignificará al concebir la comunidad sujeta a un orden universal que la trasciende, la norma y la juzga. De acuerdo al autor, esta concepción teológico-política de comunidad influirá de manera decisiva en la reflexión moderna, manteniéndose hasta hoy la tensión y conflicto entre “la búsqueda cosmopolita de pertenencia a un nivel global y la búsqueda indígena de los orígenes.”²⁹ Para Delanty estas tensiones se mantendrán presentes desde el siglo XIX en los ideales normativos de comunidad: la idea de comunidad como *pérdida* (antimodernismo), como *recuperación* (nacionalismo) y como *creación* (comunismo).³⁰

Una vez asentado lo anterior, el autor hace una revisión de la amplia discusión sociológica sobre la comunidad en un arco de tiempo que va del siglo XIX al XX; a partir del cual llega a dos conclusiones: que no hay un modelo único o idea normativa de comunidad; y, que por tal motivo la comunidad puede adoptar una amplia variedad de formas concretas e imaginarias. Por consiguiente, en su perspectiva la comunidad es “—un modo de pertenencia que es simbólico y comunicativo a su vez— más que un acuerdo institucional verdadero, y que es variable, capaz de sostener relaciones sociales radicales y modernas a la vez que tradicionales”.³¹

Si la pertenencia es lo que define primordialmente a la comunidad, entonces ésta no habrá que entenderla desde alguna determinación histórico-específica o unidad subyacente (ya sea una estructura, identidad o valor particular), sino desde lo simbólico y lo comunicativo que se gesta y expresa desde las prácticas que crean pertenencia. De ahí que el autor afirme que “las comunidades se crean en lugar de reproducirse”.³²

Al liberar a la comunidad de los referentes tradicionales de la localidad, el parentesco, la identidad y la proximidad, Delanty amplía y afina la perspectiva para identificar formas de pertenencia más allá de la unidad y la localidad, como es el caso de lo que él llama “comunidades posmodernas”. Para el autor estas comunidades operan

²⁹ *Ibid.*, 32. Es obvio que en este punto la interpretación de Delanty traslada el orden trascendente greco-cristiano a una comunidad universal imaginada. Lo que plantea la cuestión de cómo esta última puede erigirse como referencia crítica y regulativa de las *communitas* realmente existentes.

³⁰ *Ibid.*, 37-38

³¹ *Ibid.*, 49.

³² *Ibid.*, 161.

un salto de identidad a diferencia, de certeza a contingencia, una comunidad más allá de la unidad, de comunidades cerradas a comunidades abiertas y una aceptación de liminalidad que también se encuentra menos en los márgenes de la sociedad que en sus centros urbanos.³³

Delanty atribuye la causa estos “saltos” a varios elementos: en primer lugar, la fractura del “yo” como unidad, como algo coherente (individuo-sujeto-ciudadano) que se irguió en la modernidad como apoyo de identidades fuertes, cerradas y homogéneas; otro elemento ha sido la erosión de la localidad como referente de identidades cerradas, dadoras de sentido y pertenencia; finalmente, el autor identifica en las tecnologías de la comunicación un factor central en las nuevas formas de pertenencia. Ellas han desterritorializado la interacción, al tiempo que han permitido la interpenetración entre lo local y lo global. Sin embargo, esta situación no lleva a Delanty a postular las “comunidades virtuales” basadas únicamente en la interacción informática, como un modelo óptimo para crear pertenencia. Al respecto sostiene que, si bien estas comunidades han sido fundamentales para reorganizar las relaciones sociales, éstas han resultado más útiles para respaldar relaciones ya existentes que para crear nuevas.

En síntesis, para Delanty lo que construye comunidad son procesos comunicativos (participación en la comunicación) y no alguna estructura institucional, ni el territorio ni formas simbólicas particulares. Más bien, son los procesos comunicativos los que construyen pertenencia.³⁴ Pero como tales procesos son sumamente dinámicos y cambiantes, resulta obvia la imposibilidad de una forma única de comunidad.

Zygmunt Bauman

En la década de los ochenta del siglo pasado, Bauman se sumó a un amplio contingente de analistas sociales interesados en desentrañar lo que en términos generales se denominó “crisis de la modernidad”. Pero él lo hizo desde una perspectiva novedosa: a partir de la metáfora de la liquidez. Bauman expuso las virtudes y utilidad de esta metáfora en su libro *Modernidad líquida*, donde planteó, que la modernidad disolvió la solidez, perennidad y estabilidad del *ancien regime* con toda su “secuela de creencias e ideas veneradas durante siglos”,³⁵ al mismo tiempo que sedimentó un nuevo orden que pretendió ser más

³³ *Ibid.*, 165.

³⁴ *Ibid.*, 232.

³⁵ Carlos Marx y Federico Engels, “Manifiesto del Partido Comunista”. En *Obras Escogidas*, Tomo I (Moscú: Progreso, 1977), 25.

sólido que el anterior: el capitalismo, el Estado-nación, la ciudadanía, la familia, las clases sociales, la sociedad, etcétera.³⁶ Sin embargo, este orden resultó igualmente precario y frágil, como ha quedado de manifiesto en el actual proceso de licuefacción donde “se ha desplazado del *sistema* a la *sociedad*, de la *política* a las *políticas de vida* [...] o ha descendido del *macro nivel* al *micro nivel* de la cohabitación social”.³⁷ Este cambio ha alterado todos los vínculos y formas de convivencia. En la actualidad —sostiene Bauman— escasean puntos estables de orientación, pautas seguras de integración y pertenencia. En vez de ellos, la competencia y la rivalidad permean prácticamente cualquier interacción. Por lo que la palabra comunidad continúa siendo deseable al evocar justamente aquello que hoy resulta cada vez más difícil de alcanzar: solidaridad, unidad y protección.

Bauman advierte que la pretensión de reconstituir una comunidad que brinde seguridad en la vorágine actual tiene un alto costo: la libertad. El dilema es relativamente simple: “no podemos ser humanos sin seguridad y libertad; pero no podemos tener ambas a la vez, y ambas en cantidades que consideremos plenamente satisfactorias”.³⁸ En cualquier caso, el autor enfatiza que la comunidad real a la que hoy pudiera accederse siempre será una comunidad falseada. La comunidad tradicional —afirma— era inconsciente; la mismidad y homogeneidad que le caracterizó no era resultado de una ardua deliberación, sino un acuerdo tácito preestablecido e indiscutido.³⁹ Hoy, por el contrario, la construcción de la comunidad supone individuos aislados y diversos que negocian, buscan y luchan por construirla. Si bajo este propósito alcanzan algo parecido a una comunidad, su invento “nunca será inmune a la reflexión, crítica y discusión ulteriores”;⁴⁰ es decir, la comunidad construida nunca será definitiva ni necesariamente un remanso de tranquilidad, pues el entorno de un mundo plural y cambiante, exigirá a sus integrantes vigilancia permanente hacia dentro y hacia fuera del grupo, con el fin de mantener incólume su identidad y pureza.

Esta crítica de Bauman a la reconstrucción de la comunidad, no persigue denostar ésta a favor de las formas liberales de socialidad (consumidores, ciudadanía, entre otros); por el contrario, la crítica contra la comunidad la hace a la par de una aguda crítica al proceso de individuación de la modernidad conducido por el capitalismo tanto en su etapa sólida como líquida. Bauman fundamenta y explica este proceso que se puede resumir en cuatro tesis: *primera*,

³⁶ Bauman, *Modernidad líquida*, 10-14.

³⁷ *Ibid.*, 13.

³⁸ Bauman, *Comunidad...*, ix.

³⁹ *Ibid.*, 6-8.

⁴⁰ *Ibid.*, 8.

la disolución de la comunidad tradicional derivada de la revolución industrial y los cambios en las formas de integración política persiguió despojar a los individuos de los poderes comunitarios para insertarlos en la masa trabajadora; *segunda*, “una vez deshecha, una comunidad no puede volver a recomponerse”;⁴¹ *tercera*, para hacer aceptable la forma asociativa de vida generada por la modernidad se creó un sentimiento común de pertenencia, con una historia, una bandera, una lengua, un territorio y un gobierno (el Estado-nación), ante el cual las comunidades (particularidades) no tuvieron más opción que asimilarse o perecer. *Cuarta*, los principales beneficiarios de la disolución de la comunidad, incluido el Estado-nación, han sido los triunfadores del sistema, pues para ellos la comunidad que ata y exige compartir es un estorbo; sobre todo, porque conlleva el riesgo de perderlo todo.

A la luz de lo anterior, Bauman apunta que el individualismo, el cosmopolitismo, incluso las reflexiones estéticas sobre lo comunitario y la misma multiculturalidad, no son sino trampas que benefician a los triunfadores de este mundo. Para ellos el individualismo les garantiza un elenco de derechos que, si bien teóricamente son para todos, en un entorno de modernidad líquida, donde los individuos tienen que enfrentar aislados contradicciones sistémicas y globales, sólo los más aptos y fuertes sobreviven. Por su parte, el multiculturalismo, disuelve la injusticia social en diferencias culturales, de tal suerte que el reconocimiento a ser diferente se da junto con el derecho a la indiferencia.⁴² Ello no obsta, para que el individualismo defendido a toda costa por los grupos hegemónicos exima de la necesidad de pertenencia; a lo cual se da respuesta mediante “comunidades estéticas”: sin responsabilidad ética, sin compromisos a largo plazo, sin un horizonte de justicia social. Este tipo de comunidades son lo suficientemente precarias y cambiantes como para no dejar que sedimente la solidaridad y la confianza.

A estas comunidades anómalas de la modernidad líquida, Bauman añade las comunidades étnicas y los guetos. Las primeras no son comunidades naturales, sino comunidades generadas por la injusticia del poder que, al no querer asimilarlas margina y encapsula a los diferentes e indeseables. Lo que a su vez orilla a estos colectivos a autoconstituirse en “comunidades de resistencia”, tal como ocurre con los migrantes. Por su parte los guetos, más que comunidades son su negación, pues su agrupamiento es proporcional a la exclusión de sus integrantes del mundo globalizado. El gueto es un emblema del afán por invisibilizar al otro, de la ausencia de elección en un mundo supuestamente de electores libres, de la negación de una comunidad global. Por tal motivo, afirma

⁴¹ *Ibid.*, 9.

⁴² *Ibid.*, 132.

Bauman, que “un gueto no es un invernadero de sentimientos comunitarios. Es por el contrario, un laboratorio de desintegración, atomización y anomia sociales”.⁴³ Entonces, el gueto es la expresión de la imposibilidad de la comunidad, en tanto justamente destruye la solidaridad y la confianza.

En suma, para Bauman la comunidad resulta una empresa no sólo imposible sino también indeseable. Lo que no aminora en nada la nostalgia por ella debido a la celeridad de la vida y la carencia de puntos sólidos de referencia en la modernidad líquida. En las amenas disquisiciones histórico-sociológicas de su argumentación, Bauman destaca de diversas maneras la vinculación entre compromiso ético y comunidad. Pero al no concretizar alguna forma específica de comunidad, se puede inferir que, para este autor comunidad no es un grupo determinado, tampoco una estructura ni mucho menos un colectivo reconstruido centrado en la mismidad, la localidad y la homogeneidad. Entonces la comunidad es lo que nos impele a la solidaridad, a la confianza, a la no indiferencia frente a los diferentes, a los excluidos o los sobrantes del sistema.

Perspectiva antropológica

Para la disciplina antropológica *comunidad* ha sido, ante todo, una categoría útil para conceptualizar diversos grupos humanos en una unidad analítica.⁴⁴ Cabe hacer mención que en antropología la noción ha sido habitualmente asociada con aquellos rasgos que Tönnies le atribuyó en su momento. Sin embargo, ese modelo y supuestos que le acompañan están siendo reconsiderados desde el último tercio del siglo XX por varios antropólogos. Por lo que la comunidad ha dejado de ser una noción y realidad estable y *aproblemática*. Su utilidad como unidad analítica está hoy fuertemente cuestionada. Lo que ha llevado a algunos antropólogos a explorar formas alternas para conceptualizarla, con el fin de explicar formas de socialidad invisibilizadas desde el imaginario tradicional de comunidad. Entre algunos de los autores más destacados en esta reconceptualización están Gabriela Vargas Cetina y Steffan Ayora Díaz, ambos antropólogos mexicanos de la Universidad Autónoma de Yucatán (México).

⁴³ *Ibid.*, 119.

⁴⁴ Gabriela Vargas, “De la comunidad al ensamblaje y la asociación efímera: enfoques y conceptos en la antropología”, en José de J. Legorreta (coord.), *Hacia otros modelos de comunidad cristiana. Ser y hacer comunidad en sociedades en cambio* (México: Universidad Iberoamericana, 2015), 184.

Gabriela Vargas Cetina

El uso indiscriminado de la palabra *comunidad* para referirse a personas que tienen algún tipo de interacción ha sido para Vargas una señal del vaciamiento de la noción y, sobre todo, de su inoperancia como unidad de análisis. La autora plantea que en su experiencia con organizaciones en Chiapas, entre 1994 y 2000, pudo identificar una serie de características que imposibilita comprender a esos grupos bajo la noción de comunidad. Se trata de colectivos

conformados por personas que están de paso. No están basados en la residencia fija en común en un mismo territorio [...] Son, por tanto, comunidades desterritorializadas, puesto que los límites del grupo y los límites del territorio no son vistos como necesariamente correspondientes. [...] los límites temporales de la asociación aparecen como fortuitos y arbitrarios. No se espera que la asociación continúe por siempre, y es posible terminarla prácticamente en cualquier momento [...] estas asociaciones tienen poca o ninguna relación con comunidades utópicas en las que todos los elementos son iguales [...] la membresía en estas organizaciones no está basada en la mismidad, sino en la diferencia [...].⁴⁵

La autora señala que probablemente estas formas de sociabilidad hayan existido siempre, sin embargo, no se les ha podido reconocer ni prestar la atención teórica que merecían, porque las categorías con las que nos acercamos a ellos estaban condicionadas por el viejo modelo de comunidad, que en todas sus formulaciones supone “ideas de igualdad (o al menos mismidad), en un territorio común y en un ideal de armonía que nada tiene que ver con las formas actuales de asociación”.⁴⁶ Por lo tanto, la autora postula la inadecuación del concepto de comunidad para designar esta nueva clase de agrupaciones.

Aunado a esta experiencia, Vargas menciona la existencia de otros dos referentes que la han llevado a profundizar su cuestionamiento a la viabilidad de la comunidad en el sentido tradicional de la expresión. Uno es la filosofía postestructuralista de Deleuze y Guattari; el otro ha sido su gusto personal por la literatura *cyberpunk* de ciencia ficción. Una y otra postulan formas asociativas plurales, heterogéneas, no jerárquicas, sin puntos únicos de contacto, con vínculos indiferenciados entre actores que sólo tienen en común sus diferencias. Tal es el caso de las formas inéditas de relación que presenta la literatura *cyberpunk* donde tiene lugar una compleja red de interacciones entre personas, objetos, naturaleza, instituciones y tecnología (marcapasos, implantes, nanotecnología, virus informáticos, policía cibernética, etcétera). Cabe mencionar

⁴⁵ Vargas, “La asociación efímera...”.

⁴⁶ *Ibid.*

que esta intuición de Vargas Cetina que postula una socialidad más allá de la interacción entre personas, coincide con algunas posturas sociológicas recientes que plantean un descentramiento de la “sociedad” y la “sociología” del antropocentrismo que ha caracterizado a las ciencias sociales desde sus orígenes. Para estos autores, aquella visión clásica que supone a los seres humanos como los únicos actores de la sociedad, siendo los objetos, tecnologías e instituciones meros instrumentos o mediaciones es erróneo, pues no toma en cuenta la centralidad ni la fuerza de estos elementos en la conformación de la sociedad.⁴⁷ Las preguntas obligadas son entonces, ¿cómo referirse a los vínculos o relaciones que establecen entre sí esta multiplicidad de “actores” cuyo rasgo en común es solamente la diferencia?; y, ¿cómo nombrar al vínculo cambiante, flexible, provisional y multifuncional que establecen entre si las diversidad de relaciones y actores? Es aquí donde Vargas propone el término de interfaz, pues le parece capaz de

visualizar no sólo las relaciones entre personas, sino también las relaciones entre personas y máquinas (como cuando guiamos un automóvil o usamos una computadora), entre personas y animales (como cuando las personas interactúan con sus animales domésticos y con otros animales) y entre distintas organizaciones, que pueden relacionarse unas con otras por medio de la acción de miembros específicos de éstas.⁴⁸

Es obvio que la interacción entre esta variedad de agentes caracterizados por la diferencia y no por la identidad, poco o nada coincide con lo que designa habitualmente la noción de comunidad. Es por eso que para Vargas la comunidad ya resulta obsoleta para referirse y explicar asociaciones efímeras, de membresía voluntaria, de composición heterogénea y objetivos inestables⁴⁹ Por lo que apela por su abandono, a la par que propone la categoría de interfaz, la cual considera idónea para vincular actores y elementos disímiles y cambiantes.

Consecuente con esta opción metodológica, la autora ha escrito recientemente un capítulo titulado “Organizations: From Corporations to Ephemeral Associations” para un libro sobre el concepto de socialidad en antropología.⁵⁰ En él examina organizaciones, corporaciones, asociaciones y cooperativas, pero

⁴⁷ García, “Para una ontología política”, 27-55; Bruno Latour, “La tecnología es la sociedad hecha para que dure”, en Miguel Doménech y Francisco Javier Tirado (Comps.), *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad* (Barcelona: Gedisa, 1998), 109-142.

⁴⁸ Vargas, “La asociación efímera...”.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Gabriela Vargas, “Organizations: From Corporations to Ephemeral Associations”, en Veret Amit (Ed.), *Thinking through Sociality. An Anthropological Interrogation of Key Concepts* (New York-Oxford: Berghang, 2015), 128-155.

la comunidad ya no aparece mencionada como forma de organización. En su lugar, sólo queda la expresión con la que dio a conocer su propuesta antropológica sobre la comunidad: “la asociación efímera”.

Steffan Igor Ayora

Steffan Ayora es un antropólogo con una vasta formación académica y experiencia de campo en Cerdeña (Italia) y en el sureste mexicano (Chiapas y Yucatán). Atento a los cambios que ha podido registrar de primera mano en sus trabajos de campo, ha llevado a cabo una crítica y una propuesta sobre el tema de la comunidad echando mano de dos grandes tendencias: por un lado, los procesos contemporáneos de desterritorialización, translocalidad e hibridación de las culturas como efecto de la globalización;⁵¹ por otro, el cuestionamiento de los modelos y conceptos que se utilizan actualmente en las ciencias sociales para comprender las formas actuales de socialidad. Según el autor, se trata de

convertir nuestras certezas en preguntas y pasar de asumir ideas generales y abstractas sobre la modernidad a las formas en que sociedades, grupos e individuos entienden y viven la tradición, modernidad o posmodernidad en las diferentes partes de nuestro mundo.⁵²

A la luz de este marco, Ayora argumenta “que la forma *tradicional* de entender la comunidad ha dejado de ser fiel (si alguna vez lo fue) a los procesos contemporáneos de fragmentación recreación de grupos de interacción humana”.⁵³ Lo cual no ha aminorado la tendencia a recrear comunidades entendidas como “grupos humanos aislados, homogéneos, igualitarios, en armonía social y con la naturaleza”.⁵⁴ Sin embargo, tales propósitos utópico-románticos parecen estar condenados al fracaso, dadas las dinámicas de la globalización en las que se universaliza lo particular y se particulariza lo universal. De ahí que, en vez de recrear comunidades en el sentido tradicional, lo que realmente se hace son “simulacros de comunidad”. Al respecto Ayora refiere a manera de ejemplo, que ciertos grupos indígenas han sido convertidos en comunidades utópicas por sujetos urbanos desencantados de la modernidad. Ellos han impuesto su visión romántica sobre grupos locales, quienes a su vez la han adoptado recreándola en sus localidades. Para el autor queda claro que, además de

⁵¹ Ayora, “Recreaciones de la comunidad...”, 82-89.

⁵² Steffan Ayora y Gabriela Vargas, “El más acá de la modernidad. Los usos de la modernidad como temporalidad retórica”, *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos* vol. 2, núm. 2 (2004): 128.

⁵³ Ayora, “Recreaciones de la comunidad...”, 81.

⁵⁴ *Ibid.*, 89.

tratarse de otro tipo de colonialismo, no se ha recreado ninguna comunidad en el sentido tradicional, sino únicamente se ha hecho un simulacro.

En cualquier caso, estamos ante una forma particular (moderna) de comunidad, que coexiste con comunidades imaginadas (la nación), comunidades de sentido, comunidades de consumo y neotribus. Por lo que Ayora llega a tres conclusiones: que no hay una forma o modelo universal de comunidad; no existe una forma “natural” de comunidad, sino que todas son construcciones socioculturales; y, el imaginario nostálgico sobre la comunidad ligado a nociones de afinidad, identidad, mismidad y armonía son un obstáculo para pensar en comunidades basadas en la diferencia, translocales, fluidas y volátiles.⁵⁵ Por eso, Ayora propone abandonar la retórica de la comunidad basada en la identidad y, en su lugar, asumir el término de “ensamblaje” el cual —argumenta— es más maleable para referirse a la multiplicidad de vínculos entre entidades diversas como localidades y globalización, individuos y localidades, que se *des* y *re*-territorializan y generan formas translocales de cultura y reorganización social.⁵⁶

Por otra parte, Ayora advierte que, pese a que las formas de comunidad basadas en la diferencia son las predominantes en el entorno sociocultural actual, la noción clásica de comunidad y los esfuerzos por recrearla (simulacros) seguirán presentes por mucho tiempo, pues “se basan en el ocultamiento de la diferencia, en la supresión del Otro”,⁵⁷ lo cual resulta sumamente redituable para grupos dominantes.

Resumiendo, ante las formas emergentes de socialidad marcadas por la diferencia y la fluidez en un contexto de globalización, Ayora muestra la imposibilidad de vivir y recrear comunidades en el sentido tradicional, así como la obsolescencia de la noción de comunidad para referirse a tales agrupaciones. Ayora propone entonces el término de “ensamblaje” para expresar las relaciones translocales, heterogéneas y cambiantes entre grupos e individuos.

Perspectiva filosófica

Como ya hemos mencionado, la reflexión sobre el origen, formas y sentido de la interacción y socialidad no es un tema reciente. Sin embargo, las dramáticas experiencias de guerras y genocidios acaecidos en el siglo XX en nombre de una comunidad fundada en la raza, un pueblo o una etnia, han revitalizado

⁵⁵ *Ibid.*, 96.

⁵⁶ *Ibid.*, 109-110.

⁵⁷ *Ibid.*, 110,

las discusiones sobre la condición humana del “estar-en-común”. Las preguntas clave y constantes son: ¿por qué violencia y comunidad se revelan vinculados de manera tan estrecha?; ¿es algo natural la socialidad humana?; ¿es posible sin coerción?; ¿qué es lo que vincula, lo que integra y por qué?; aún más, ¿qué es lo común en la comunidad? Estas y otras preguntas son las que han aconecido como tema central Jean-Luc Nancy y Roberto Esposito, pues consideran la problemática sobre la comunidad “el tema de todos los temas de la filosofía”.⁵⁸

Jean-Luc Nancy

La reflexión filosófica de Nancy sobre la comunidad proviene, en primer lugar, de una serie de hechos traumáticos de la historia del siglo XX (nazismo, comunismo, totalitarismo, etnocidios, etcétera), donde, en nombre de una comunidad hipostasiada en el “alma de un pueblo” o en el espíritu de una raza o “asamblea de fieles”, se ha exhibido una insospechada capacidad de destrucción.⁵⁹ El testimonio del exterminio infringido se ha dado de manera cuantitativa (exterminio masivo) y cualitativa (creencia, raza, valor, alma, identidad). Lo cual revela, desde otra perspectiva, el colapso de la comunidad. Esto es lo que ha llevado a Nancy a afirmar que

El testimonio más importante y el más penoso del mundo moderno, aquel que reúne tal vez a todos los otros testimonios que esta época se encuentra encargada de asumir, en virtud de quién sabe qué decreto o de qué necesidad (pues también ofrecemos testimonio del agotamiento del pensamiento de la Historia), es el testimonio de la disolución, de la dislocación o de la conflagración de la comunidad.⁶⁰

Entonces la comunidad que ha colapsado es aquella que presume realizar la esencia del hombre en una entidad superior, en un “mí-mismo” o un “nosotros” sustancial que se identifica con un proyecto, un objeto, una representación o con algún vínculo social. Cabe mencionar, que la comunidad así entendida no es un invento moderno, por el contrario, siempre ha estado presente en la historia de Occidente, ya sea como nostalgia por una comunidad arcaica perdida, donde reinaba la convivialidad fraterna y armoniosa, o bien, por una comunidad siempre anhelada o por venir.

⁵⁸ Jean-Luc Nancy, *La comunidad inoperante* (Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 2000), 100.

⁵⁹ Jean-Luc Nancy, “Conloquium”, en Roberto Esposito, *Communitas, origen y destino de la comunidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 10-11.

⁶⁰ Nancy, *La comunidad inoperante*, 13.

La conciencia y nostalgia por la comunidad perdida fue revitalizada durante el siglo XIX en las discusiones sobre su disolución ante la emergencia de la *sociedad* moderna. Sin embargo, afirma Nancy que esa comunidad nunca existió, “no tuvo lugar en el ‘espíritu de un pueblo’ hegeliano, ni en el *agápê* cristiana. La *Gesellschaft* no llegó —con el Estado, la industria y el capital— para disolver una *Gemeinschaft* anterior [...] La *sociedad* no se hizo sobre la ruina de una *comunidad*”.⁶¹ Por ello Nancy sostiene, que la idea de comunidad ha sido un fantasma construido ante la pesadez y violencia de nuestro invento: el vínculo social. Pero, entonces ¿cómo entender la pérdida o disolución que se predica al hablar del colapso de la comunidad? Al respecto Nancy dice:

Lo que está “perdido” de la comunidad —la inmanencia y la intimidad de una comunidad— está perdido sólo en este sentido: a saber, que tal “pérdida” es constitutiva de la “comunidad” misma [...] la muerte no sólo es su ejemplo; es su verdad [...] Por ello es que las empresas políticas o colectivas dominadas por una voluntad de inmanencia absoluta tienen por verdad la verdad de la muerte.⁶²

Esta *comunidad de muerte* que domina toda empresa política y religiosa, revela como verdad su imposibilidad, ya que estar-juntos se da en torno a la pérdida y no alrededor de alguna hipóstasis colectiva como la patria, la nación, la fraternidad o el pueblo.⁶³ De este modo se muestra el carácter hipotético del llamado “vínculo social” que supuestamente relaciona intersubjetividades autónomas e indivisibles (individuos).⁶⁴ Pero como una pluralidad de individuos no da lugar a una realidad distinta y superior, siempre estará latente el impulso a la fusión, a la inclusión, al sacrificio de uno por el otro, al sacrificio de la alteridad; o sea, a la muerte.⁶⁵

Si la comunidad inmanente y el individuo son dos absolutos cerrados y autosuficientes, entonces no pueden relacionarse, ya que hacerlo les llevaría a perder su absolutez (la autarquía de la inmanencia absoluta). De ahí que Nancy concluya, que la “disolución”, “dislocación” o “conflagración” de la comunidad no sea sino el testimonio mayúsculo de su imposibilidad; afirmación que, al mismo tiempo, delata la imposibilidad de la metafísica del sujeto y el individuo como absolutos. A la luz de estas conclusiones, Nancy propone una novedosa

⁶¹ *Ibid.*, 23.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, 25.

⁶⁴ *Ibid.*, 40.

⁶⁵ Alejandro Groppo, “Tres versiones contemporáneas de la comunidad. Hacia una teoría política post-fundacionalista”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, núm. 42 (2011): 54.

y compleja reflexión sobre la comunidad, ya no a partir de la metafísica del individuo, sino del *ser-singular*, el cual

No es una obra que resulte de una operación. No hay proceso de “singularización”, y la singularidad no es ni extraída, ni producida, ni derivada. Su nacimiento no tiene lugar *a partir de* ni como *efecto de*: antes bien ella da la medida conforme a la cual el nacimiento, como tal, no es ni una producción, ni una autopoición; la medida conforme a la cual el *nacimiento* infinito de la finitud no es un proceso que opera sobre un fondo y a partir de fondos.⁶⁶

La finitud e inacabamiento del *ser-singular* no lo plantea el autor como carencia o falta, sino como condición de la existencia. El ser singular es éxtasis, experiencia del afuera, del fuera-de-sí, un ser siempre abierto, siempre expuesto; lo cual no es generosidad u hospitalidad, sino la condición de coexistencia de singularidades finitas. Dicho de manera negativa, éxtasis es la respuesta a la imposibilidad de la inmanencia. Por ello, dirá Nancy, que la singularidad “no tiene lugar en el orden de los átomos, identidades identificables si no idénticas; tiene lugar más bien en el plano del *clinamen*”.⁶⁷

De acuerdo a esto, la comunidad es para Nancy “existencia fuera-de-sí”, pero no como algo dado, como una sustancia, como una adquisición, sino como condición existencial siempre en acto, siempre en tránsito hacia lo inacabable, siempre viniendo sin parar.⁶⁸ De modo que la comunidad no es algo que presida al *ser singular* sino lo que le ocurre, la experiencia que lo hace.⁶⁹

La comunidad no puede provenir del ámbito de la obra. No se la produce, sino que se hace la experiencia de ella (o su experiencia nos hace) como experiencia de la finitud. La comunidad como obra, o la comunidad por las obras, supondría que el ser común, como tal, sea objetivable y producible (en lugares, persona, edificios, discursos, instituciones, símbolos: en suma, en sujetos).⁷⁰

Es por ello que Nancy invita a pensar la comunidad “sin-obra”, “sin-esencia” y “sin-teleología”. Su inacabamiento —sostiene el autor— es lo que nos ha sido dado para renovar, para comunicar, no para construir. Este planteamiento sobre la comunidad, Nancy lo ilustra y profundiza con las reflexiones de Georges Bataille, para quien “la comunidad fue ante todo y para terminar la de los

⁶⁶ Nancy, *La comunidad inoperante*, 38.

⁶⁷ *Ibid.*, 18.

⁶⁸ *Ibid.*, 86.

⁶⁹ *Ibid.*, 17.

⁷⁰ *Ibid.*, 42.

amantes”.⁷¹ Los amantes representan la desesperación de la comunidad y de los políticos por hacer y realizar la unidad en la comunión (fusión), o sea, en la inmanencia absoluta.⁷² Por contraste, los amantes exponen la inoperancia de la comunidad, su incesante irrealización, fracaso e irrepresentabilidad. Sobre esto último, Cragnolini afirma que los amantes “sabiendo de la dificultad de representar lo que sienten, se exponen, sin embargo a un decir que se abisma siempre en los bordes del silencio y del secreto [...] ex-puestos el uno al otro, experimentando —paradójicamente— en cada acto de unión, que la unión no es posible”.⁷³ Se trata, por eso mismo, de una comunidad “inconfesable” (Blanchot), “Impúdica —dirá Nancy—, anuncia un secreto; púdica, declara que el secreto seguirá secreto”.⁷⁴

Resumiendo, para Nancy la comunidad no es lo que crean los individuos mediante un pacto, tampoco es aquella entidad natural de comunión que precede y subsume a los individuos en una esencia arcaica y perdida, ni tampoco alguna otra que esté por venir. Más bien, la comunidad es la “posición real de la existencia”⁷⁵ de seres singulares siempre expuestos, en *reparto* y *abiertos*.

Roberto Esposito

Para este filósofo italiano la filosofía no puede ser una abstracción ajena a la realidad. Por el contrario, el sentido de la filosofía está en partir del cuestionamiento sobre el propio presente, donde lo político es el tema central, ya sea que se entienda como relación, conflicto, comunidad o guerra.⁷⁶ De ahí que Esposito afirme que “toda filosofía es política”.⁷⁷

Los puntos de referencia históricos que motivan al autor para su reflexión sobre la comunidad son principalmente el fracaso de los comunismos y la experiencia trágica de los individualismos.⁷⁸ En el plano teórico Esposito también quiere responder a las filosofías políticas de los diversos comunitarismos y a la sociología organicista de la *Gemeinschaft*. Estas experiencias y reflexiones presuponen que lo que *acumuna* es una “propiedad”, un atributo o una sustancia

⁷¹ *Ibid.*, 47.

⁷² Jean-Luc Nancy, *La comunidad enfrentada* (Buenos Aires: La Cebra, 2007), 23.

⁷³ Mónica Cragnolini, “La comunidad de Nancy: entre la imposibilidad de representación y el silencio”, en Jean Luc Nancy, *La comunidad enfrentada* (Buenos Aires: La Cebra, 2007), 68-69.

⁷⁴ Nancy, *La comunidad enfrentada*, 31.

⁷⁵ *Ibid.*, 98.

⁷⁶ Edgardo Castro, “Toda filosofía es en sí política. Entrevista a Roberto Espósito”, *El Clarín* (12 de marzo, 2005), www.clarin.com/suplementos/cultura/2005/03/12/u-936812.htm.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Esposito, *Communitas...*, 21.

producida por la unión (identidad), la cual agrega algo a la naturaleza de quienes la integran.⁷⁹ Esposito afirma que esta tendencia a ver en la comunidad un “más”, un “atributo” o una “propiedad” es inherente al proyecto de la modernidad. Lo que explica la crítica del autor a dicho proyecto.

De acuerdo a este filósofo, la modernidad ha supuesto resolver el problema de estar-en-común reduciendo las diferencias *ad unum* (un pueblo, una identidad, un destino, un origen, una historia), entendiendo esa “unidad de unidades” como algo propio [*proprium*] que se puede perder y/o recuperar.⁸⁰ Pero ése es justo el problema, pues se concibe la comunidad (“nosotros”) en torno a lo “propio”, marcando con ello una frontera clara respecto a “los-otros”: los distintos, los diferentes, los extraños, por lo general, enemigos, extranjeros y excluidos. La violencia marca entonces la construcción de *lo mismo* (misma cultura, misma lengua, misma ley, misma religión, mismo género), o sea, de la comunidad. En suma, el problema de las comunidades reducidas a la *mismidad* (identidad) es su violenta consustancialidad hacia la irreductible pluralidad y diferencia.⁸¹

La salida al callejón sin salida que implica la concepción de la comunidad como poseedora de algo propio, Esposito la encuentra incursionando en la etimología de la voz latina *communitas* de donde proviene comunidad y común. El autor advierte que existe un primer significado “canónico” que aparece en casi todos los diccionarios, el cual vincula *communitas* con *communis*; o sea, *communitas* es lo opuesto a “propio”. Pero existe también otra acepción que proviene de “*cum-munus*” con una complejidad semántica que permite plantear la idea de comunidad más allá de lo común y lo propio. El término *munus* (cargo, oficio, función) oscila a su vez entre tres significados que pueden remitirse en conjunto a la idea de “deber”: 1) carga [*onus*], 2) función, obligación [*officium*] y 3) don, regalo [*donum*].⁸² Las dos primeras aluden a un deber, mientras la última a la gratuidad. A la luz de esta complejidad semántica, *munus* indica el don que se da, o sea, implica pérdida y no posesión, pero también conlleva obligación. Es así que *communitas* es para Esposito

el conjunto de personas a las que une, no una “propiedad”, sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un “más” sino por un “menos” una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad

⁷⁹ *Ibid.*, 23.

⁸⁰ *Ibid.*, 22-23.

⁸¹ Magaldy Téllez, “Reinventar la comunidad, interrumpir su mito”, *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, núm. 1 (2001): 20-21.

⁸² Esposito, *Communitas...*, 26.

carencial, para quien está “afectado”, a diferencia de aquel que está “exento” o “eximido”.⁸³

Desde esta perspectiva, la comunidad no puede pensarse como un conjunto de individuos que al fusionarse dan lugar a un sujeto más grande y común a todos. Por el contrario, aquí lo único común es la ausencia de lo propio, es la carencia que los mantiene juntos. La comunidad es, en suma, “la experiencia misma de la des-apropiación”.⁸⁴

Esta visión de la filosofía política sobre comunidad como des-apropiación, también cuenta con un referente importante en el cristianismo, especialmente en la reflexión paulina sobre la *koinonía*. Este término griego —afirma Esposito— no es exactamente *communitas*, tampoco es *comunión* ni mucho menos *ekklesia*.⁸⁵ Para Pablo, la *koinonía* es dada por Dios de manera gratuita mediante el sacrificio de Cristo. Este hecho que “acumuna” —que nos hace nacer del don— nos sustrae de nuestra propiedad subjetiva; es decir, “la posibilidad del don nos es sustraída en el mismo momento en que nos es dada”.⁸⁶ De modo que, cuando se participa (toma parte) en el *Corpus Christi*, no se gana sino se pierde algo, pues lo que se comparte es la suerte del Siervo, no la del Señor.⁸⁷ Es aquí donde Esposito reconoce en el cristianismo “su constitutiva alianza con la nada”, idea que hace eco con otras reflexiones filosóficas que hoy se están haciendo acerca de Pablo.⁸⁸

Recapitulando, el *munus* constitutivo de *communitas* conlleva dos caras indisolublemente unidas: don y obligación; beneficio y prestación, conjunción y amenaza. Pero es justamente aquí donde en opinión de Esposito la filosofía política moderna responde mediante un proyecto inmunitario [*in-munus*]. Dice Esposito que “el individuo moderno, que asigna un precio específico a cada prestación, ya no puede sostener la gratitud que requiere el don”.⁸⁹ La modernidad separa en el individuo los beneficios que recibe (don), de la deuda que lo vincula con los demás. Dicho de otro modo, la modernidad exige al individuo de la relación y los riesgos que conlleva.

⁸³ *Ibid.*, 29-30.

⁸⁴ Gabriela Balcarce, “Algo en común: reflexiones en torno al cum de la comunidad”, *Herme-
neutic*, núm. 9 (2010), <http://publicaciones.unpa.edu.ar/index.php/1/article/viewArticle/16>

⁸⁵ Esposito, *Communitas...*, 35-36.

⁸⁶ *Ibid.*, 37.

⁸⁷ *Ibid.*, 39.

⁸⁸ Manuel Reyes, *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de occidente* (España: Anthropos, 2006).

⁸⁹ Esposito, *Communitas...*, 40.

El planteamiento extremo de esta lógica lo representa Hobbes: si la vida en común es la situación natural donde “el hombre es el lobo del hombre”; el contrato —que es ante todo lo que no es don, sino ausencia de *munus*— da origen al Estado que inmuniza contra la violencia de la comunidad originaria, mediante la separación y la autonomía del individuo,⁹⁰ es decir, lo sustrae al don, a convivir. Este corte hobbesiano —sostiene Esposito— la modernidad lo vive como culpa. Así, ante la ausencia y necesidad del don, de la gratuidad y la gratitud, la modernidad ha intentado llenarlo con la totalidad de una identidad que puede estar basada en la nación, la raza o algún otro catalizador que reduzca a los diferentes a una unidad.

Resumiendo, lo propio de la *communitas* es lo que nos desapropia, es un extrañamiento, es la presencia de una ausencia. Por su parte, *immunitas* es usufructuar el don, pero renunciado a su carga, mediante la eliminación de la posibilidad del *cum*. Sobre esto resulta muy esclarecedor la introducción que hace Jean-Luc Nancy a la obra *communitas* de Esposito, donde plantea que, por principio, “todo *ego sum* es un *ego cum*”.⁹¹ El *cum* [con] indica toda clase de proximidades: “hablar con”, “soñar con”, “pelearse con”; el *cum* vincula, pero no fusiona, por mucho que aproxime. La conjunción *cum* siempre deja un “en medio”, “un entre”, por tanto, siempre estará también ahí la disyunción. Desde esta lectura *cum* es, antes que nada, una condición y no sustancia alguna; no está en un lugar, porque más bien es el lugar mismo.⁹² En este sentido, *cum* no indica nada, sólo nos expone. Por lo tanto, *com-munus* [comunidad] es una condición límite, no entre personas jurídicas que poseen algo en común y los diferencia de otras; ni tampoco un grupo de individuos que al congregarse conforman una realidad mayor a sí mismos. De acuerdo a la etimología que rescata Esposito *communitas* no tiene que ver con “propiedad” o lo “común”, sino con lo impropio y nada en común. Virginia Cano lo expresa de manera inigualable en sentido positivo:

La comunidad es, entonces, un don que bajo la forma de la falta o la sustracción se constituye en pura exposición, diferencialidad y otredad (no remitiendo ya a una característica común de un colectivo humano). Así “el sujeto de la comunidad no es el ‘mismo’, [sino que] será necesariamente un ‘otro’. No un otro sujeto, sino una cadena de alteraciones que nunca se fija en una nueva identidad”.⁹³

⁹⁰ *Ibid.*, 40-42.

⁹¹ Nancy, “Conloquium”, 14.

⁹² *Ibid.*, 16-17.

⁹³ Virginia Cano, “Del don a la ingratitud: vida, comunidad e inmunidad, en Roberto Esposito y Nietzsche”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 15 (2010): 90.

Hacia una conclusión incierta: adiós a la comunidad

De acuerdo a los autores revisados, la comunidad ha sido entendida en las ciencias sociales como formas de pertenencia vinculadas a algún tipo de valor o estructura familiar, utópica, geográfica, étnica, histórica o política, generadora de vínculos profundos de afectividad y solidaridad entre sus miembros. Gran parte de estas formas premodernas de socialidad fueron disueltas con el advenimiento de la modernidad, especialmente con la Revolución industrial y con los procesos de secularización; aunque el imaginario mítico que le acompañaba fue adoptado y adaptado en la modernidad bajo la figura sociopolítica del Estado-nación.

La desterritorialización de las culturas, identidades y creencias derivadas de la globalización y el pluralismo, la generación de nuevas formas de socialidad basadas en las tecnologías de la información y la fractura del yo como unidad, como algo coherente (individuo-sujeto-ciudadano) son la base de las siguientes conclusiones derivadas de las reflexiones de Delanty y Bauman:

1) Los intentos por recrear la comunidad sobre la base de algún elemento unificador carecen de condiciones de plausibilidad. Lo que no obsta para la existencia de grupos que, como forma de resistencia, por motivos de exclusión y, por lo general, por cuestión de poder, se autocomprendan y proclamen como comunidad.

2) Pese a lo anterior, en la actualidad siguen dándose formas de pertenencia más allá de la unidad, la homogeneidad, la proximidad y la mismidad. Por lo cual, Delanty postula que no existe un modelo único o normativo de comunidad, dado que ella es un modo de pertenencia simbólico y comunicativo capaz de adoptar una amplia variedad de formas concretas e imaginarias.

3) Bauman, por su parte, plantea un dilema cuya respuesta no dada lo acerca a los planteamientos de Nancy y Esposito: recrear la comunidad no conlleva a la paz, la armonía y la ayuda mutua, sino a una situación de beligerancia permanente por mantener la reducción *ad unum* de cualquier diferencia. Por otro lado, dejar las cosas como están es lo ideal para los poderosos de este mundo, que enaltecen el individualismo y la indiferencia en vistas a conservar sus privilegios y el funcionamiento del sistema.

4) Bauman, entonces, deja entrever que la comunidad es lo que nos impele a la solidaridad, a la confianza, a la ética; pero ello no es posible vivirlo desde el actual paradigma político social que concibe a la comunidad o al individuo como unidades totales.

5) Si comunidad es un modo de pertenencia siempre en acto y, a decir de Bauman, ello no es posible recreando la comunidad ni conformándose con la situación vigente, entonces, se hace necesario pensar en la posibilidad y necesidad de un paradigma de socialidad más allá del individuo, la comunidad y la sociedad entendidas como totalidades autónomas, cerradas y autorreferenciales.

La perspectiva antropológica de los autores revisados en este artículo llega a conclusiones cercanas a las sociológicas. Vargas nos recuerda que en antropología la noción de comunidad ha sido asociada con las características que Tönnies le atribuyó, o sea, con ideas de igualdad, mismidad, armonía y localidad. Sin embargo, Gabriela apunta que esos rasgos no tienen nada que ver con las formas contemporáneas de socialidad que hoy son de composición heterogénea, inestable, fugaz y múltiple. Un punto importante en este planteamiento es su concepción de socialidad, la cual no está constituida ni hecha sólo por humanos sino también por información, tecnología, artefactos, implantes y objetos. Esta concepción de socialidad ya no permite remitirse sin más a comunidad, inclusive resulta problemático hablar de sociedad bajo esta mirada. Por ello, la autora decide abandonar la noción de comunidad y expresar las novedosas formas de vínculo entre singularidades diferentes con la noción de *interfaz*.

Ahora Díaz comparte, en lo general, los mismos puntos críticos de Vargas, al mismo tiempo que, a partir de su experiencia antropológica concluye que no existe una forma natural o modelo universal de comunidad. Que aquellas que en un mundo plural y globalizado se auto conciben como tales, no son sino simulacros que al autoafirmarse ocultan las diferencias e invisibilizan al Otro. Por eso coincide con Vargas en abandonar la noción de comunidad, así como explorar con otros recursos teóricos —como la noción de *ensamblaje*— formas alternas para comprender asociaciones desterritorializadas, translocales, fluidas y volátiles.

Desde otro punto de vista, la reflexión filosófica sobre la comunidad aborda justamente aquello que, de diversas maneras ha sido intuido en la reflexión socio-antropológica. Esto es, que la problemática de fondo respecto a la comunidad en el mundo actual apunta al colapso mismo de los supuestos sobre los cuáles Occidente ha imaginado y diseñado las diversas formas de socialidad: el mito de la comunidad reducida a un “nosotros” sustancial y su correlativo, el mito de la unidad como Uno. Ambos se han revelado como peligrosos por la violencia que exhiben para existir y resistir a lo múltiple y lo diferente.

En el mundo moderno estos mitos se presentan en lo que Gabriel Gatti ha calificado como una gran ficción: la identidad.⁹⁴ En lo colectivo la identidad se encarnará en el Estado-nación y en lo personal en el individuo-ciudadano. Jean-Luc Nancy afirma que se trata de dos absolutos cerrados y autosuficientes que, supuestamente, se poseen a sí mismos y que, por lo tanto, están imposibilitados

⁹⁴ Gabriel Gatti, “Algunas anécdotas y un par de ideas para escapar de las ficciones modernas acerca de la identidad colectiva”, *Berceo*, núm. 153 (2007): 3-5, doi: <http://eces.revues.org/379>.

para relacionarse, salvo en la medida que renuncian a su autosuficiencia. Lo que implica su sacrificio, poniendo así de manifiesto su “ser-para-la-muerte”.

Superar la idea de comunidad o individuo en el sentido antes expuesto, conlleva interrumpir su mito y avanzar hacia una “comunidad impolítica”, es decir, una comunidad en torno al vacío y no a su concretización particular (ópticamente realizada) como ha pretendido el cristianismo o la filosofía política de Hobbes, quienes han apelado al amor o al miedo para fundar comunidad y reducir las diferencias.⁹⁵ El fracaso de la comunidad supuesta en “un-si-mismo” revela que ella no es una obra o proyecto, sino la “posición real de la existencia”: siempre expuesta, abierta, indefinida y fragmentada.

En suma, el desanclaje de la comunidad de la “potencia de lo Uno” (Badiou) o del mito comunitario (Gurrutxaga) es el tema que enfrentan los sociólogos, antropólogos y filósofos contemporáneos reseñados en este trabajo. Desde sus propias disciplinas y enfoques estos autores convergen en que la comunidad entendida como un “nosotros” sólo tiene por posibilidad su imposibilidad.

Por lo anterior, la tarea política y filosófica por venir no radica en actualizar, restaurar o resignificar formas de comunidad donde toda pluralidad o diferencia es reducida al Uno. Hoy lo común de la comunidad y la comunidad misma son un problema. Aquello que evocaron heroicamente por siglos (unidad, identidad, alma de un pueblo, vocación universal) constituye en la actualidad —a decir de Vattimo— un peligro, pues “en vez de preparar la paz y la mejora de la vida, contribuye poderosamente a dañarlas”.⁹⁶

¿Tiene entonces alguna utilidad o sentido seguir usando el término comunidad? Bauman y Delanty responderían de manera afirmativa, aunque harían hincapié qué quieren decir con dicho término. Vargas Cetina y Ayora Díaz definitivamente lo abandonan. Por su parte Nancy y Esposito deconstruyen el término y el mito comunitario, a partir de lo cual enfatizan que la comunidad es lo que nos acontece, lo que nos ocurre (la apertura de la condición humana) y no una obra o proyecto concreto que se autoproclama como realizador de lo humano.

Si bien, como adjimos al inicio de este trabajo, el problema de la comunidad no es un asunto que se resuelva mediante un cambio o resignificación de términos, el lenguaje de no deja de desempeñar una función fundadora, restrictiva y modélica. En este sentido, nos dice Groppo, que “el lenguaje posee una fuerza ilocucionaria innegable por cuanto además crea, instituye, funda el mis-

⁹⁵ Groppo, “Tres versiones contemporáneas”, 69.

⁹⁶ Gianni Vattimo, “El mito del Uno”, en Gianni Vattimo, Teresa Oñate, Amando Núñez, Francisco Arenas (Eds.), *El mito del uno: horizontes de latinidad* (Madrid: Dykinson, 2008), 46.

mo objeto que dice representar o constatar”.⁹⁷ Queda entonces pendiente una investigación que pondere las virtualidades de nuevas expresiones para expresar la interacción, como es el caso de “redes”, “comunalidad” y “tejido social” entre otras.

Bibliografía

- Almeida, Eduardo y María E. Sánchez, *Comunidad: interacción, conflicto y utopía*. Puebla: Universidad Iberoamericana, 2014.
- Alvaro, Daniel, “Los conceptos de “comunidad” y “sociedad” de Ferdinand Tönnies”. *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research* 1, núm. 52 (2010): 1-24.
- Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Ayora, Steffan I., “Recreaciones de la comunidad: espacios translocales en la globalización”. *Cuadernos de Bioética* 7, núm. 10 (2003): 79-115.
- Ayora, Steffan y Gabriela Vargas, “El más acá de la modernidad. Los usos de la modernidad como temporalidad retórica”. *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 2, núm. 2 (2004): 117-130.
- Balcarce, Gabriela, “Algo en común: reflexiones en torno al cum de la comunidad”. *Hermeneutic*, núm. 9 (2010), <http://publicaciones.unpa.edu.ar/index.php/1/article/viewArticle/16>
- Bauman, Zygmunt, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI, 2009.
- Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Berger, Peter, “Occidente ante el desafío del pluralismo cultural”, en Peter Berger, *Una gloria lejana* (pp. 86-103). Barcelona: Herder, 1994.
- Cano, Virginia, “Del don a la ingratitud: vida, comunidad e inmunidad, en Roberto Espósito y Nietzsche”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 15 (2010): 85-103.
- Castro, Edgardo, “Toda filosofía es en sí política. Entrevista a Roberto Espósito”, *El Clarín* (12 de marzo, 2005). www.clarin.com/suplementos/cultura/2005/03/12/u-936812.htm.
- Cragolini, Mónica, “La comunidad de Nancy: entre la imposibilidad de representación y el silencio”, en Jean-Luc Nancy, *La comunidad enfrentada* (pp. 59-69). Buenos Aires: La Cebra, 2007.
- De Marinis, Pablo, “16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es)”, *Papeles del CEIC*, núm. 15 (2005): 1-39.

⁹⁷ Groppo, “Tres versiones contemporáneas”, 18.

- De Marinis, Pablo, "Sociología clásica y comunidad: entre la nostalgia y la utopía", en Pablo de Marinis, Gabriel Gatti, Ignacio Irazuzta (Eds.), *La comunidad como pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias* (pp. 347-382). Barcelona: Anthropos-UAM, 2010.
- De Marinis, Pablo, *Comunidad: estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2012.
- Delanty, Gerard, *Community. Comunidad, educación ambiental y ciudadanía*. Barcelona: Grao, 2006.
- Esposito, Roberto, *Communitas, origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Esposito, Roberto, "Comunidad y violencia". *Minerva: Revista del círculo de Bellas Artes*, núm. 12 (2009), www.circulobellasartes.com/revistaminerva/buscar.php?k=comunidad+y+violencia&d=titulo&id=&s=Buscar.
- García, Fernando J., "Para una ontología política de la fluidez social: el desbordamiento de los constructivismos", *Política y Sociedad*, vol. 40, núm. 1 (2003): 27-55.
- Gatti, Gabriel, "Algunas anécdotas y un par de ideas para escapar de las ficciones modernas acerca de la identidad colectiva", *Berceo*, núm. 153 (2007): 3-5, doi: <http://eces.revues.org/379>
- Giddens, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 1990.
- Grosso, Alejandro, "Tres versiones contemporáneas de la comunidad. Hacia una teoría política post-fundacionalista", *Revista de Filosofía y Teoría Política*, núm. 42 (2011): 49-68.
- Gurrutxaga, Ander, "El redescubrimiento de la comunidad", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 56 (1991): 35-60.
- Hobsbawm, Eric, *The Age of Extremes*. Londres: Abacus: 1994.
- Latour, Bruno, "La tecnología es la sociedad hecha para que dure", en Miguel Doménech y Francisco Tirado (Comps.), *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad* (pp. 109-142). Barcelona: Gedisa, 1998.
- Maffesoli, Michel, *El tiempo de las tribus*. México: Siglo XXI, 2000.
- Marx, Carlos y Federico Engels, "Manifiesto del Partido Comunista", en *Obras Escogidas*, Tomo I (pp. 21-34). Moscú: Progreso, 1977.
- Mate, Manuel Reyes, *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de occidente*. España: Anthropos, 2006.
- Nancy, Jean-Luc, *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 2000.
- Nancy, Jean-Luc, "Conloquium", en Roberto Esposito, *Communitas, origen y destino de la comunidad* (pp. 9-19), Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Nancy, Jean-Luc, "Ser-con y democracia", *Revista Pléyade*, vol. 4, núm. 1 (2011): 11-31.
- Nancy, Jean-Luc, *La comunidad enfrentada*. Buenos Aires: La Cebra, 2007.
- Nisbet, Robert, *La formación del pensamiento sociológico I*. Buenos Aires: Amorrortu, 1969.
- Sennett, Richard, *Vida urbana e identidad personal*. Barcelona: Península, 1975.
- Télez, Magaldy, "Reinventar la comunidad, interrumpir su mito". *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, núm. 1 (2001): 13-37.

- Tomlinson, John, *Globalización y cultura*. México: Oxford University Press, 1999.
- Tönnies, Ferdinand, *Comunidad y asociación: el comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Barcelona: Península, 1979.
- Torres, Alfonso, *El retorno a la comunidad. Problemas, debates y desafíos de vivir en común*. Bogotá: El Búho, 2014.
- Vargas, Gabriela, “La asociación efímera. Repensando el concepto de comunidad desde la literatura *cyberpunk*”. *Cuadernos de Bioética*, núm. 11 (2004), https://www.academia.edu/170543/La_Asociacion_Efimera_Repensando_el_concepto_de_comunidad_desde_la_literatura_cyberpunk
- Vargas, Gabriela, “De la comunidad al ensamblaje y la asociación efímera: enfoques y conceptos en la antropología”, en José de J. Legorreta (Coord.), *Hacia otros modelos de comunidad cristiana. Ser y hacer comunidad en sociedades en cambio* (pp. 183-215). México: Universidad Iberoamericana, 2015.
- Vargas, Gabriela, “Organizations: From Corporations to Ephemeral Associations”, en Veret Amit (Ed.), *Thinking through Sociality. An Anthropological Interrogation of Key Concepts* (pp. 128-155). Nueva York-Oxford: Berghang, 2015.
- Vattimo, Gianni, “El mito del Uno”, en Gianni Vattimo, Teresa Oñate, Amando Núñez, Francisco Arenas (Eds.), *El mito del uno: horizontes de latinidad* (pp. 43-50). Madrid: Dykinson, 2008.

