

SOCIALIDADES CONTEMPORÁNEAS: DINÁMICA Y FLEXIBILIDAD EN RELACIONES COMUNITARIAS E IDENTITARIAS

Esteban M. Dipaola

CONICET-Universidad de Buenos Aires

Resumen.- En el presente artículo se comprende y realiza un desarrollo teórico que pretende pensar las formas de las nuevas prácticas comunitarias e identitarias en la experiencia social y cultural actual. De esta manera, se sostiene que las comunidades y las identidades se han vuelto dinámicas y flexibles, pero que no por ello es posible atribuir a las sociedades contemporáneas la existencia de procesos de fragmentación social o una tendencia hacia un creciente individualismo. Para argumentar sobre estas cuestiones se introduce la categoría de *don* y se desarrollan una serie de características propias de éste en el contexto de lo que en el artículo se denominan "socialidades contemporáneas". Así, se intenta analizar las nuevas formas de vinculación social y una nueva expresión de la cultura que hace posible interpretar la emergencia de una experiencia social en devenir.

Palabras clave.- *comunidades, identidades, experiencia, socialidad, dinámica, flexibilidad, individuo, don, consumo.*

Abstract.- In this article it carried out a theoretical development which aims to think of ways the new community practices and identity in the current cultural and social experience. Thus, it is argued that communities and identities have become dynamics and flexibles, but that does not make it possible to relate to contemporary societies the existence of processes of social fragmentation, or a trend towards growing individualism. To argue about these issues introduces the category of *gift* and develop a series of characteristics in the context of what the article called "contemporary sociability". The intention is to analyze new forms of social relationship and a new expression of the culture that makes it possible to interpret the emergence of a social experience on flow.

Key words: *community, identity, experience, sociability, dynamic, flexibility, individuals, gift, consumption.*

1. Introducción

En el contexto de la globalización, signado por cambios políticos, económicos, sociales y culturales que, entre muchas cosas, hace posible un imaginario del intercambio y la producción constante de nuevas informaciones y relaciones, es posible vislumbrar novedosas maneras de producción de los vínculos sociales, confinados a traspasos y mutaciones permanentes y ya no centrados en una concepción rígida de su realidad y representación espacio-temporal.

Estos significativos cambios acaecidos desde aproximadamente los años 1960 a esta parte, han provocado nuevas maneras de percepción y de intervención sobre la experiencia social. Fredric Jameson (2005; 2002) ha llamado a esta nueva etapa “capitalismo tardío”¹ en la cual predomina una lógica cultural que es el “posmodernismo”, y en donde las subjetividades se configuran como imágenes. En esas condiciones, se desarrolla una “sociedad consumista” en donde los propios individuos se configuran a sí mismos como “productos” (Bauman, 2008).

El marco económico en que estos tipos de relaciones se constituyen y practican es lo que David Harvey (2008) denominó “acumulación flexible”, entendiendo por ello un modo de producción distinto respecto a la “acumulación rígida” propia del fordismo, y que comenzó a surgir con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, siendo algunas de sus características: una mayor predominancia del capital financiero, la permanente circulación de productos, informaciones, divisas e imágenes publicitarias y, consecuencia de ello, la conformación de un capitalismo centrado más en el consumo que en la producción, transformándose también así la dimensión espacio-temporal (Ibid).

También, esas nuevas formas de producción social de las relaciones fueron denominadas como “modernidad reflexiva” (Cfr. Giddens, 1995, 1993; Beck, 2006, 1998) y, bajo ese amparo, “sociedades de riesgo” (Beck, 2006). En estos aspectos, se supone que el proceso de modernización ha destradicionalizado la sociedad industrial provocando nuevas lógicas de reproducción social asentadas en la generación de riesgos, y, a su vez, esos riesgos de la modernización “poseen una tendencia inmanente a la globalización” (Ibid, p. 52). Así, en las perspectivas asumidas respecto a las nuevas condiciones de la modernidad, tanto Anthony Giddens como Ulrich Beck concluyen una clara tendencia a la individualización, pues habiéndose producido una ruptura con el modelo orgánico de solidaridad que postulara Émile Durkheim, en la época del riesgo “la solidaridad surge por miedo y se convierte en una fuerza política” (Ibid, p. 70).

Beck piensa que el proceso característico de socialización se trastoca en “individualización”, lo cual significa que: “el individuo, ciertamente, rompe los lazos tradicionales y las relaciones de protección, pero los intercambia por las constricciones del mercado de trabajo y del consumo” (Ibid, p. 215). Sin embargo, si asumimos en su plenitud esta perspectiva se advierte que se arroja sobre el individuo la capacidad de afrontar toda una gama de decisiones que acabaría configurando un “modelo de acción cotidiana que tenga por centro el yo” (Ibid, p. 221). Se describe, de este modo, una instancia de adecuación

¹ El concepto de “capitalismo tardío” fue fundamentado, en realidad, por Ernest Mandel, quien periodiza la trayectoria histórica del capitalismo de acuerdo a tres momentos: en primer lugar, la etapa del capitalismo mercantil, seguido de la fase del monopolio o etapa imperialista y, finalmente, la “fase del capitalismo multinacional” o “consumista”. Esta última etapa, según Mandel, no contradice en nada el análisis de Marx, y más aún, constituye la forma más pura del capitalismo, comportando una ampliación prodigiosa del capital hasta territorios antes no mercantilizados. (Mandel, 1979).

entre el individuo y las pautas institucionales, cuya síntesis es que: “para el individuo, las condiciones institucionales que le determinan ya no son sólo sucesos y relaciones que se le imponen, sino también *consecuencias de las decisiones adoptadas por él* y que ha de ver y asumir en cuanto tales” (Ibid – cursiva en original–).

Si bien las cuestiones enunciadas fueron significativas para repensar las formas de producción social del lazo en las sociedades contemporáneas, distanciándose de la figura representativa que fue la “solidaridad orgánica” (Durkheim, 1985), que carece de sustento teórico para analizar el mundo actual, sin embargo, todavía sigue imponiéndose un principio de reificación de la subjetividad, si ya no afirmado en la representación universal del lazo entre individuos, sí es apreciable en la identidad autodefinida de una individualidad que se “autorrealiza” y es “autorrefleja” respecto a las circunstancias sociales (Cfr. Beck, Touraine, Giddens, Lipovetsky y otros). En ese sentido, más que remarcar una tendencia al individualismo, preferimos centrar el análisis en el modo en que han surgido nuevas experiencias comunitarias e identitarias que ya no se representan en la dimensión orgánica del lazo social, pero tampoco se disuelven en la atomización individualista que acaba obturando la existencia y experiencia de todo vínculo social.

Contrariamente a la antigua representación orgánica del lazo social, creemos que en las sociedades contemporáneas se presenta una *expresión inmanente de la experiencia social* que, en las “sociedades postradicionales” (Honneth, 1997), da lugar a una normatividad social y cultural flexible, esto es: el espacio normativo sobre el cual se compone *lo social* ya no está sujeto a una rigidez efectiva de los lazos, la historia o la ley, sino que en la permanente circulación de individuos, publicidades, imágenes, modas, etc., se produce un constante devenir comunitario e identitario que, lejos de la individualización autorreflexiva, hace que asistamos a una nueva experiencia social signada por la dinámica y flexibilidad de las comunidades y de las identidades. En otras palabras, las identidades y las comunidades se han vuelto más flexibles y dinámicas, debido a que, en la situación actual, las relaciones sociales ya no están sujetas a una ley definida de interacción, sino que en las prácticas mismas se constituye un devenir normativo que modifica a cada instante el proceso de interrelación. Se dan lugar así nuevas maneras de “socialidad” (Maffesoli, 2005) que se alejan tanto de la naturalización individualista como de la representación organicista.

2. Nueva dimensión espacio-temporal: “acumulación flexible”

En el marco de aquellas transformaciones, “el mercado” y, correctamente, los grupos económicos privados transnacionales han tenido efectos directos sobre la estructura económica y social y han efectivizado con ello la retirada del Estado como regulador de la economía y de los conflictos y demandas sociales, por su parte la distinción entre lo público y lo privado se ha vuelto nebulosa, no sólo por lo que correctamente se dice sobre la privatización del espacio público y la demanda privada sobre la política, sino también porque toda una serie de signos como la publicidad, el consumo y los “estilos de vida”

han hecho de lo privado y lo íntimo una instancia de saber y regulación pública. Pero lo que no debe obviarse es que esa regulación pública es un efecto dado desde las prácticas de los individuos en su interacción: la moda y su mecanismo publicitario es efectualizada desde grandes cadenas de comercialización, sin embargo, las prácticas sociales intensifican la producción efectiva de los mensajes y sus significados adquiridos en el cuerpo social. El efecto neto de ello es:

definir la trayectoria y la forma del desarrollo capitalista por caminos que no pueden comprenderse mediante el simple análisis de las transacciones de mercado. Más aún, las orientaciones sociales y psicológicas, como el individualismo y el impulso de realización personal a través de la auto-expresión, la búsqueda de seguridad y de identidad colectiva, la necesidad de alcanzar auto-respeto, status, o alguna otra marca de identidad individual, juegan un rol en la definición de las modalidades de consumo y en los estilos de vida (Harvey, 2008, p. 145).

Es decir, cuando se produce la crisis del modelo de “acumulación rígida”, que se sustentaba en la producción serial y uniforme, con preponderancia de la intervención estatal, y se traspasa a un nuevo modelo de “acumulación flexible”, lo que sucede no es simplemente una transformación económica, sino que todo el entramado cultural se modifica. Lo que era producción masiva se convierte en consumo masivo de alcance global, acelerado por la “dinámica global de un nuevo tipo de capitalismo” (Ibid, p. 160) que dio lugar a una apertura de los flujos de capitales, en el marco de un “nuevo internacionalismo” en el que surgía una novedosa serie de actividades y una economía tercerizada. Así:

La *acumulación flexible* [...] se señala por una confrontación directa con las rigideces del fordismo. Apela a la flexibilidad con relación a los procesos laborales, los mercados de mano de obra, los productos y las pautas del consumo. Se caracteriza por la emergencia de sectores totalmente nuevos de producción, nuevas formas de proporcionar servicios financieros, nuevos mercados y, sobre todo, niveles sumamente intensos de innovación comercial, tecnológica y organizativa (Ibid, pp. 170-171 –cursiva en original–).

Las consecuencias de este nuevo modelo han sido notorias, significando altos niveles de desempleo estructural, pero también caída del salario real, ruptura de la organización laboral por calificaciones y constante disminución del poder sindical. Pero también se vislumbraron otra serie de consecuencias que tienen que ver con una aceleración de las innovaciones de productos, dando lugar a la exploración de nuevos nichos de mercado y a una preeminencia de la dimensión del consumo no sólo en el nivel social y cultural, sino también en el propio nivel económico de la producción:

Así fue que en el camino de una sociedad de productores a una sociedad de consumidores, las tareas de transformación y retransformación del capital y el trabajo en mercancía sufrieron simultáneamente un proceso de profunda,

sostenida y en apariencia irreversible [...] *desregulación y privatización* (Bauman, 2008, p. 20 –cursiva en original–).

La industria del consumo y su “espíritu”, el régimen de significación publicitario, pasaron a ser coordenadas de influencia determinante en el orden práctico de los individuos y confluyeron en una estetización de la regulación social. Así:

la acumulación flexible ha venido acompañada, desde el punto de vista del consumo, de una atención mucho mayor a las aceleradas transformaciones de las modas y a la movilización de todos los artificios destinados a inducir necesidades con la transformación cultural que esto implica. La estética relativamente estable del modernismo fordista ha dado lugar a todo el fermento, la inestabilidad y las cualidades transitorias de una estética posmodernista que celebra la diferencia, lo efímero, el espectáculo, la moda y la mercantilización de las formas culturales (Harvey, 2008, p. 180).

En esas condiciones, lo que se produce es una “estetización de lo social”, lo cual indica que la regulación de los vínculos ya no es una concepción universal sostenida en la estructura del mandato o de las costumbres, sino que se establece una nueva composición dinámica de las interacciones, donde las prácticas de cada uno de los individuos desarrolladas en la experiencia alteran la normatividad del lazo de vinculación. En otros términos, frente a una proliferación de imágenes, publicidades y formas de consumo, los estilos de vida mismos pasan a constituir a las individualidades como productos que en sus relaciones prácticas se intercambian, flexibilizando sus identidades y dinamizando sus espacios comunitarios.

Esa forma plural de relaciones se da, principalmente, por la forma relacional que el consumo tiene, es decir, por su concepción como práctica, pero también por la modalidad de intercambio bajo la cual los vínculos sociales mismos son expresados. En definitiva, entre las múltiples formas comunitarias por las cuales los individuos van desarrollando la pluralidad de sus propias identidades, lo que se produce es la dinámica de un nuevo tipo de *don* que ahora es las propias relaciones. Lo que hay, singularmente, de una comunidad a otra y entre las identidades es permanente circulación, un devenir de la propia experiencia social.

Se desarrollan nuevos modos de comprensión de la relación espacio-tiempo en la que es ubicada la propia dimensión de la vida cotidiana: la aceleración, la volatilidad y la movilidad que adquieren las relaciones en la vida cultural y social actual, introducen la idea de un constante desplazamiento, por lo cual los individuos ya no serían parte de un modelo lineal de temporalidad, sino expresiones de la transitoriedad y continua circulación que exponen sus formas de consumo y sus estilos de vida. Del mismo modo, ya no estarían sujetos a una única percepción espacial, sino que merced al circuito continuo de las informaciones, las imágenes y las publicidades, atravesarían de manera acelerada la producción de diferentes espacios simultáneamente. De esta manera, se instituyen “formas posmodernas de pensar, sentir y actuar” (Ibid, p.

315). Una nueva manera de vivir y experimentar las prácticas y las relaciones en la multiplicidad de la experiencia social y cultural.

3. La experiencia social en devenir: primeras formas del don

Circulación flujo y desplazamiento

Con el objetivo de exponer nuestras principales inquietudes relativas a las nuevas conformaciones comunitarias e identitarias en las sociedades contemporáneas, nos centraremos en dos conceptos acordes a esta cuestión específica: primero, la noción de don, y también, la caracterización de las relaciones de consumo. A partir de estas dos dimensiones, marcadas por la perspectiva del intercambio, podremos indicar modos de comprensión y de interpretación de las nuevas formas de socialidad contemporánea.

Ahora bien, entendemos bajo la figura del *don* un desplazamiento mediante el cual nos es dada la comunidad y, simultáneamente, el proceso por el cual, en ese entramado comunitario, las identidades se relacionan e interactúan entre sí. En este sentido, el don implica dos cosas que están profundamente vinculadas: de una parte, corresponde al devenir o, en términos de Bataille (2006), al “exceso”, es decir, por su propio excedente, el don sólo puede devenir, darse. Así, las identidades se dan, se pertenecen bajo la forma del darse. De otra parte, se articula en la obligación, el estado de deuda, esto es, estamos obligados a *donar* al otro. Ser parte significa *dar*, lo que implica que al recibir un don se nos integra a la comunidad a costa de relegar nuestra individualidad, es la deuda la que obtura nuestro ser individual y lo expone como plural en nuestra obligación de dar. De este modo, los lazos comunitarios se constituyen siempre en base a la circulación constante y las identidades se integran como circulantes, con esto, las identidades mismas son *dadas*.

Por eso, el *don* no es para nosotros un “hecho social total”, según lo describió Marcel Mauss (2009), es, más bien, *algo* (una *situación*, un *estar*, un *objeto* o un *sujeto*) siempre desplazado, desligado de sus condiciones de aparición y apropiación. Es *performativo*: hace, produce efectos, en su circulación. Es un elemento relacional-móvil: nunca cesa en su devenir.

Es posible argumentar, entonces, que caracteriza a las relaciones comunitarias, en los tiempos actuales, la permanente circulación: vale decir, ya no se perciben estructuras socio-culturales rígidas que, arraigadas en las tradiciones, establezcan e institucionalicen grupos de pertenencia duraderos y estables, por el contrario, lo que aparece es un permanente movimiento desde una comunidad hacia otra. Pero, en oposición a lo que en ocasiones suele admitirse desde los estudios sociológicos, esto no evidencia que existan procesos de “fragmentación social” o una clara tendencia hacia el individualismo.

La posición teórica que aquí se asume pretende indicar que la correspondencia de una mayor flexibilidad y una movilidad y trastrocamiento constante de las

identidades, no implica necesariamente una segmentación del lazo social o el surgimiento de procesos de atomización. Por eso, dejar de depender, en términos teóricos, de las nociones representativas y universales como ha sido en sociología la “solidaridad orgánica” durkheimiana, no debe situarnos en el plano de un absoluto descrédito normativo o en el pensamiento de una “desnormativización de la sociedad”, sino en la pregunta y el problema sobre el modo en que las nuevas prácticas de relación entre sujetos, producen efectos normativos que ya no están dados y observados bajo el amparo de una representación institucional coaccionante, sino que se modifican y accionan continuamente en la pluralidad relacional de los distintos sujetos en el campo de la experiencia social y cultural.

François Ascher exponía una hipótesis positiva frente a las opciones por la creencia en la “falta de normatividad social”, por lo que hablaba de un nuevo tipo de solidaridad social a la que denominaba “conmutativa”, así decía:

Después de la “solidaridad mecánica” de la comunidad aldeana y la “solidaridad orgánica” de la ciudad industrial, emerge una tercera solidaridad, la solidaridad “conmutativa” que relaciona a los individuos con organizaciones que pertenecen a una multiplicidad de redes interconectadas [...] Y los individuos practican el *code switching*, vale decir que se esfuerzan por hacer malabarismos con los diferentes códigos sociales y culturales para pasar de uno a otro (Ascher, 2001, p. 39).

De este modo, la circulación como condición de la concreción de espacios comunitarios no atenta contra ningún espacio de conformación societal, sino que da cuenta de maneras diferentes que portan los individuos, en los tiempos de las redes, para disponer momentos de congregación. Pero esa experiencia de interrelación se desarrolla como una intervención comunicativa que no tiene una “razón trascendente” (Habermas, 2003) que la resuelva como verdadera y duradera, sino que se asume en la inmanencia directa de la relación, por lo cual su forma normativa transmuta de acuerdo a los propios cambios generados en la misma relación. Así, las propias identidades son una forma de *don*, puesto que ellas mismas circulan desde una relación comunitaria a otra, flexibilizando en esos trayectos su condición.

Con esto, si se sostiene que la circulación y flexibilidad de las identidades y comunidades en el mundo de la “acumulación flexible”, tiene como consecuencia la conformación de procesos de “fragmentación social”, ello no sólo está representando la sociedad, sus marcos normativos, de manera negativa y, con ello, simplemente haciéndola desaparecer como lugar de conjunción mediante normas y prácticas, sino que, sobre todo, está ocultando y también negando que en el modelo del *fluir* y la circulación las condiciones de expropiación de la individualidad siguen existiendo ahora sostenidas en un nuevo fetichismo, llamémosle, “de la circulación y consumo”. A su vez, esa representación de la sociedad y de sus prácticas desde lo individual, se convierte en una representación transparente, que no sólo sigue dependiendo (anacrónicamente) de una idea de determinación y trascendencia, sino que, en su transparencia, limpia a esa representación de condiciones éticas, políticas,

económicas. La acusación de “estetizar lo social” dirigida a una cierta “sociología posmoderna” es correcta, pero no puede realizarse sobre el vacío transparente que no sólo también estetiza, sino que además obtura la ética y la política del campo social.

El problema de la fragmentación social

Carla del Cueto y Mariana Luzzi (2008) exponen una definición de “fragmentación social”, aludiendo a que siempre hay “diferentes procesos de fragmentación”:

En relación con la estructura social, el más importante de ellos es la profundización de las distancias entre los grupos sociales, como así también el aumento de la heterogeneidad observada en el interior de cada clase, a lo que contribuyeron el aumento de la pobreza, el deterioro general de las condiciones de trabajo y la ampliación de la brecha existente entre los sectores de mayores y menores ingresos. Pero la fragmentación se expresa en una serie de fenómenos diversos entre los cuales se cuentan los procesos de segregación urbana, la intensificación de la segmentación a través de los consumos, la mayor diferenciación de los servicios educativos y la diversificación de prácticas, consumos y circuitos culturales (del Cueto y Luzzi, 2008, p. 7).

Si bien el diagnóstico es claro respecto al análisis de la actualidad, sin embargo nos parece que este proceso tiene implicancias sobre las formas de construcciones de lazos entre los individuos y que no se corresponden con una concepción de fragmentación social. La tesis de la fragmentariedad obliga a pensar en una serie de momentos, grupos, individuos inconexos que es contradictoria en la experiencia cuando se aprecian los diferentes agrupamientos móviles, e incluso, superpuestos, que constantemente se producen. La perspectiva fragmentaria, en ese sentido, evalúa correctamente que la estructura de tradiciones políticas, familiares, laborales, educativas que años antes estructuraban orgánicamente el lazo social estableciendo un orden, se ha resquebrajado y que, por ende, hay múltiples pertenencias en la conformación de la identidad, pero ello no determina la disolución del lazo social o un modelo fragmentario del mismo, pues si así fuera, retornaríamos a tesis que reproducen un atomismo que colige en individuos que sólo esporádicamente y según intereses meramente individuales se congregan. Como expone Pablo Semán:

La imagen de las sociedades agobiadas por el neoliberalismo parece modelada por un mito: que la degradación de unas formas sociales es sucedida por formaciones no sociales y no por configuraciones sociales que realizan valores que, si se desea, pueden ser discutidos y comparados con desventaja respecto a otras sociedades y parámetros. [...] Pero no dejan de constituir sistemas sociales (Semán, 2006, p. 182).

En ese sentido, algunos exponentes del criterio de fragmentariedad, en realidad, siguen –en su pretendida renovación de los conceptos necesarios

para abordar los problemas sociológicos actuales, sobre todo el de lazo social—sujetos a una representación de lo social comprendida como coacción normativa en tanto exterioridad. Por lo cual, asumiendo que hay una crisis de tal representación, su esquema teórico se les repliega en el atomismo y en la “profecía autocumplida” de una sociedad fragmentada. Lo que resulta de ello es un “fin de lo social” o una sociedad sin “sociabilidad” que es lo equivalente a una no-sociedad. Hace varios años, Jean-François Lyotard notaba y presentaba objeciones al mismo problema:

eso que algunos analizan como la disolución del lazo social y el paso de las colectividades sociales al estado de una masa compuesta de átomos individuales lanzados a un absurdo movimiento browniano. Lo que no es más que una visión que nos parece obnubilada por la representación paradisiaca de una sociedad “orgánica” perdida (Lyotard, 1991, pp. 36-37).

De lo que se trata es de pensar la articulación de los lazos sociales sin una representación acerca de un modelo *ideal* de *la sociedad*. Por otra parte, asumir que asistimos a un proceso de fragmentación social no explica las diferencias y las desigualdades en la estructura socio-económica tal como se cree, puesto que es imposible dar cuenta de esas desigualdades si el individuo, en su repliegue a sí, ya sin lazos de co-pertenencia, no tiene donde inscribirlas ni a quien expresarlas. El repliegue del Estado y el dominio del mercado no explican las desigualdades sociales en sí mismo, sino en la continuidad de interacción que implica prácticas entre individuos. Pero ese dominio del mercado está obturado en un concepto como el de “fragmentación social”, ya que éste sólo evidencia lo que el mercado des-une, pero nunca lo que éste articula.

Si asentimos que la dinámica comunitaria en la contemporaneidad se produce como efecto de un desplazamiento, es decir, en la circulación ininterrumpida del acto de donar, estamos, en verdad, poniendo el énfasis en la producción social del intercambio como característica del devenir normativo de lo social. En este sentido, una forma de relación que se articula en ese continuo desplazamiento comunitario es el “consumo”, y en las perspectivas actuales de las relaciones sociales, creemos que es importante analizarlo como dimensión que produce significaciones en el espacio social.

Consumos, intercambios y flujos

Jean Baudrillard había puesto en cuestión la dimensión del intercambio argumentada sólo en las propiedades físicas y económicas de los productos, y, de ese modo, introdujo la noción de “valor-signo”, justamente, para describir el modo en que las relaciones sociales empezaban a diagramarse no ya de acuerdo a la producción de mercancías (algo propio de la era industrial), sino a la concepción de las propias mercancías como signos (Baudrillard, 2007, 2005a).

Actualmente, similares tesis han sido desarrolladas para realizar interpretaciones sobre el fluir de los vínculos sociales. Zygmunt Bauman (2008) propone una distinción entre “consumo” y “consumismo”, y asegura que el “consumismo” es una especie de nuevo “contrato social” que asegura la pertenencia de los individuos a la sociedad.² Por ello, “consumir significa invertir en la propia pertenencia a la sociedad” (Ibid, p. 82). El individuo se compone a sí mismo como un “valor social”, constituyéndose él también como un “producto” que se ofrece a los demás. Esto que Bauman llama un “nuevo fetichismo de la subjetividad” (Ibid), es, en verdad, las formas en que las distintas identidades, expresadas en un marco de relaciones articuladas bajo la lógica del consumo, se constituyen como un don. Y en este aspecto, es que se hace posible argumentar que las identidades no son *lo dado*, es decir una entidad fija y estable, sino el dar mismo, vale decir, lo que se da: las identidades circulan de una comunidad a otra, haciendo que un mismo individuo, en su pluralidad de relaciones y en su multiplicidad comunitaria, adquiera y exprese varias identidades a la vez.

En definitiva, el consumo es una relación, porque es otra forma de intervención de la dinámica del don. Según definía Baudrillard:

El consumo no es ese modo pasivo de absorción y de apropiación que oponemos al modo activo de producción para poner en equilibrio esquemas ingenuos de comportamiento (y de alienación). Hay que afirmar claramente, desde el principio, que el consumo es un modo activo de relación (no sólo con los objetos, sino con la colectividad y el mundo), es un modo de actividad sistemática y de respuesta global en el cual se funda todo nuestro sistema cultural (Baudrillard, 2007, p. 223).

Por esto, los “estilos de vida” y el consumo no son características externas a los individuos, sino que se presentan como formas de relación. Sugería Mike Featherstone:

Es posible hablar de un hedonismo calculador, un cálculo del efecto estilístico y una economía emocional, por una parte, y de una estetización de la dimensión racional instrumental o funcional, a través de la promoción de un distanciamiento estetizante, por la otra. En vez de adoptar irreflexivamente un estilo de vida, por tradición o por hábito, los nuevos héroes de la cultura de consumo hacen del estilo de vida un proyecto de vida y exhiben su individualidad y su sentido del estilo en la particularidad del montaje de bienes, ropas, prácticas, experiencias, apariencia e inclinaciones corporales que reúnen en un estilo de vida (Featherstone, 2000, p. 147).

De esta manera, es válido considerar a la experiencia social aludiendo a que la misma se ha estetizado, pero, al tiempo, es correcto y necesario comprender que esa estetización de lo social revela y presta el criterio de una nueva dinámica de las relaciones: la experiencia de lo cotidiano y de la vida se vuelve

² “A diferencia del *consumo*, que es fundamentalmente un rasgo y una ocupación del individuo humano, el *consumismo* es un atributo de la *sociedad*” (Bauman, 2008, p. 47 –cursiva en original–).

flujo y devenir, de acuerdo a una ética y una lógica del instante (Maffesoli, 2009, 2005).

En tal contexto, los individuos traspasan desde un grupo o una comunidad hacia otro, pero ello no se corresponde con ningún tipo de disgregación social, sino con “formas de dislocación” que son las que “hacen la comunidad” (Nancy, 2000). Esos individuos *viven* el lazo social como una inmanencia de su propia experiencia, y, de singular manera, las expresiones de relaciones de ese lazo no están dadas por estructuras de representación normativa trascendente, sino por el don ininterrumpido de la circulación de sus propias identidades, de sus prácticas de consumo, del amor, de la amistad, de la corporalidad y de las emociones, que vinculan su cotidianidad con el goce y la apariencia.

Además, la experiencia social se vuelve perpetuo devenir, pero lejos de que esto produzca disrupciones y repliegue individualista, permite ejercer un nuevo tipo de vínculo con el otro. Una especie de “co-presencia” que “hace aparecer al otro. Hace parecer delante del otro” (Maffesoli, 2005, p. 131). Es lo que aquí llamamos “socialidad”, pues no se trata simplemente de “sociabilidad”, sino de un medio y un modo más fundamental de ser-con-los-otros: la socialidad, así, “pone el acento sobre la interacción y la reciprocidad constante” (Ibid, p. 190). Y en definitiva refiere a un “mundo compartido, el ‘mundo con’, lo que suscita nuevas formas de generosidad y de solidaridad” (*Idem*).

Esa idea de socialidad y de traslación de los individuos, en un devenir de apariencias, desde una situación comunitaria a otra, es lo que además de contrarrestar las tesis que esgrimen la perspectiva de la fragmentación social, nos permiten, a su vez, cuestionar aquellas que refieren a la “atomización de lo social”.

Las tesis del “fin de lo social”: el retorno del individuo

Las perspectivas sobre la dinámica y la flexibilidad de las comunidades y de las identidades en las circunstancias históricas y culturales de nuestra actualidad, se diferencian de las posiciones celebratorias del individualismo posmoderno. Justamente, nos distanciamos de las teorías sociológicas que piensan al individuo en la actualidad como “mónada autorregulada” que da como resultado “el advenimiento de una nueva cultura individualista” (Lipovetsky, 2000, p. 23)³, o, sin más, el “fin de la sociedad”:

³ Gilles Lipovetsky intenta pensar la normatividad social, aunque su idea de la lógica narcisista y hedonista en la “autoinstitución” del individuo le impide pensar las prácticas sociales como algo que regula las relaciones entre individuos formando instancias comunitarias. Sostiene: “Esta autonomía privada individualista no debe ser pensada como una libertad absoluta ajena a todo modelo social.... Lo que es radicalmente nuevo es que no son ya imperativos: en la actualidad son múltiples, opcionales y legítimos por igual.... Vivimos los tiempos de la multiplicación de las normas socialmente legítimas” (Lipovetsky, 2000, p.27). Por supuesto, que en tanto la normatividad se conforma en las prácticas, desde ellas devienen identidades y comunidades, o sea, los imperativos se vuelven múltiples, pero no porque hay una “cantidad” a partir de la cual elegir los que más nos agradan o favorecen en nuestra individualidad, sino

La descomposición de los marcos sociales hace que triunfe el individuo, desocializado pero capaz de combatir tanto el orden social dominante como las fuerzas de la muerte. [...] Este individualismo orientado hacia la presencia a uno mismo es eminentemente moderno [...] pues supone un desapego tan completo como es posible de las funciones sociales (Touraine, 2006, p. 129-130).

Nada más alejado de nuestros propósitos que la reivindicación del desapego normativo de los individuos y la celebración de un final de la sociedad en donde el sujeto sería una autoinstitución y se autorregularía según sus “propias pasiones y deseos”. El “fin de la representación”, tal como lo plantea Alain Touraine no es otra cosa que la restitución de la representación por osmosis de la abstracción regulativa del individuo. Touraine señala que el modelo clásico:

concede una gran importancia a la *representación*: se supone que las fuerzas políticas representan a los actores sociales, en particular a las clases sociales. En un dominio diferente, la representación de un personaje consiste en indicar la función *social* y el entorno *social* de ese personaje. [...] hoy esos retratos socialmente definidos han muerto. [...] El individualismo se impone y se separa de todo entorno social hasta el momento en que toda forma de representación tiende a desaparecer (Ibid, p. 72 –cursivas en original–).

Ocurre con este planteo de Touraine, que necesariamente debe sustituir la representación de la vieja sociedad orgánica por una nueva representación que es su mónada individual, porque si no fuera así, el individuo ni siquiera podría autorregularse, en tanto la normatividad sólo es posible como una práctica, como una *performance*. En el esquema de Touraine, el individuo se asume como representación total y consagra reglas fijas de autoconservación, por lo cual la normatividad social del modelo clásico no está negada, sino que se la afirma de manera trascendente en la individualidad, en esos “actores que son ya más que sociales” (Ibid, p. 227). Este sujeto individual y autoconsciente, según el autor, no sólo actúa contra lo que lo coacciona socialmente, sino también “contra el tipo de individualismo que es manipulado por los estímulos de los mercados y los programas” (Ibid, p. 30). De ahí, que el paradigma social es refigurado como “paradigma cultural”, y es en ese punto donde se “descubre” la trascendencia individualista del proyecto teórico de Touraine, pues se encuentra dispuesto a admitir que el individuo autoconsciente comprende su integración cultural en la aceptación-reconocimiento del otro como lo diferente, así dice: “No se trata ya solamente, en efecto, de precisar lo que permite comunicarse a dos culturas. Se trata de investigar si la conciencia de las diferencias entre culturas puede transformarse en una evaluación, *por el actor mismo*, de sus propias conductas” (Ibid, p. 120 –cursiva nuestra–).

Pero bien: ¿se puede ser consciente de “lo otro”, de las “diferencias entre culturas” sin concebir un actor que en sus propias prácticas está ya relacionado

porque sobre esa multiplicidad se intensifican relaciones, prácticas donde las subjetividades son siempre sociales y establecen en los intercambios sus modos de regulación.

con lo diferente? ¿Es posible pensar en un actor que elabora su conducta no por la práctica continuada en una experiencia que es siempre múltiple, sino por la conciencia de que hay algo culturalmente distinto? Si el sujeto es autoconsciente y autorregulado y su individualidad se basa en ello: ¿cómo puede ser consciente de las “diferencias entre culturas”? Más aún, ¿cómo un individuo que se regula a sí mismo, puede tener antes que eso una conciencia de esas diferencias culturales que le permitan evaluar sus conductas? ¿No asistiríamos a la más pura fragmentación y, entonces, cada individuo sería una cultura diferente?

En definitiva, por supuesto que las tesis totalizantes sobre la sociedad, tal como propuso Durkheim, por ejemplo, ya no pueden ser sostenidas en las condiciones de vida de la actualidad. No sólo porque esa forma de organización y constitución del lazo social ya no es proclive a los efectos prácticos de la experiencia de nuestros tiempos, sino porque además eso que Durkheim termina llamando *la sociedad* acaba siendo apenas una entidad ideal y sumamente rígida que no puede pensar la flexibilidad y el dinamismo de las prácticas en la actualidad. Pero esto es lo mismo que sucede con el puro individualismo monádico de Touraine.

Es necesario comprender que un nuevo tipo de normatividad immanente gestada y siempre transformada en las prácticas entre los diferentes individuos da como resultado una dinámica constitutiva de los lazos sociales, que impide el repliegue hacia la individualidad. Según Benjamín Arditi: “una opción es realmente una opción sólo cuando pasa de lo posible a lo actual, es decir, cuando el sujeto la experimenta a través de una decisión” (Arditi, 2000, p. 108). Pero, justamente, ese lugar de la decisión debe estar atravesado, ser experimentado mediante las distintas prácticas que los individuos realizan en sus interrelaciones, entonces, esa opción no es individual, sino que está normativizada ya como social.

De hecho, como sostuvimos anteriormente, el consumismo puede ser una de esas prácticas que hace que los individuos estén siempre en relación con los otros. No se trata de apreciar y tomar conciencia en la individualidad de las diferencias entre culturas, sino de comprender los “pasajes” que los individuos transitan y realizan en su experiencia cultural, en un mundo que ya no se rige por un modelo de conducta racional-institucional supletorio.

Lo que se termina obviando en proposiciones como las de Touraine es que en el proceso social, aún sus cambios y sus flexibilidades, siguen consagrándose dinamismos conflictivos que no se resuelven en la simple aceptación del otro en una suerte de “reconocimiento feliz”; y que además se conforman nuevos procesos de fetichización como son aquellos que componen a la subjetividad y a las relaciones sociales como imagen y producto, es decir, que hacen pasar como natural algo que es absolutamente social y cultural.

Incluso, el individualismo puro es una nueva forma de fetichismo en tanto también representa como natural –el propio individuo– algo que es producto de prácticas y dinámicas sociales. La permanente circulación de identidades,

comunidades, mensajes, productos, imágenes, sentidos, impide cualquier conformación totalizante, representativa, y expresa *diferencias*, que no se representan en la dualidad de lo *uno* y lo *otro*, sino que son el pasaje *entre* lo uno y lo otro. Son ese y que atraviesa a los seres y los disemina, los multiplica, los vuelve devenir.⁴

Por su parte, también un problema se evidencia cuando Ulrich Beck (2006) se refiere a los procesos de individualización en la “modernidad reflexiva”, porque *la sociedad* abandona su papel de regulación normativa y, en simples palabras, deja de existir o en todo caso se convierte en un conjunto de incertidumbres y de riesgos, propios de la “elección” frecuente de los individuos hacia el capitalismo postindustrial.

Beck entiende que ya no puede pensarse una totalidad institucional que coacciona y cohesiona a los individuos en un vivir común y adecuado a pautas efectivas tradicionales, pero añade que de esa totalidad sólo quedan fragmentos que no pueden volver a reunirse y que, en ese sentido: “individualización significa que la biografía personal queda al margen de pautas previas y queda abierta a situaciones en que cada cual ha de elegir cómo actuar” (Beck, 2006, p. 220). Es decir, las biografías ahora son “autoproducidas” y la individualización una actitud “autorrefleja”; así, lo que anteriormente se daba socialmente pasa a ser en las actuales circunstancias una mera producción del “yo individual”:

En la sociedad individualizada, cada cual ha de aprender los inconvenientes a partir del fracaso y ha de concebirse a sí mismo como centro de acción, como oficina de planificación en relación a su propia vida, sus capacidades, orientaciones, compañías, etc. Lo que se reclama es un *modelo de acción cotidiana* que tenga por centro al yo, que indique y abra oportunidades de actuación y permita así elaborar significativamente las ocasiones de decisión y configuración que se presentan en relación con la propia vida (Ibid, p. 221 – cursiva en original–).

El inconveniente de Beck es también la regulación autoconsciente que se espera de ese individuo, al que se lo sigue suponiendo aislado y como si sus prácticas y las de los demás no tuvieran efectos normativos en el cuerpo social. El individuo es sólo una instancia que indica el *hacerse cargo* “de las consecuencias por las decisiones adoptadas” (*Idem*). Como si esas acciones y decisiones no estuvieran involucradas en todo un entramado de relaciones y prácticas que determinan las formas de actuar.

⁴ Oliver Marchart, retomando y leyendo “el pensamiento posfundacional” de Jean-Luc Nancy, plantea también esa inconsistencia propia de la lógica fundamentalista del individuo, dice: “Tenemos que pensar en el ser finito en cuanto un ser singular, que no es el individuo. [...] La diferencia reside en que el individuo se modela sobre el sujeto moderno autosuficiente, quien, en su existencia monádica, no depende de otros individuos, no se *relaciona*, no *comparece* y no *comparte*. Las singularidades, por otro lado, están expuestas al espacio intermedio a través de su relación con el compartir” (Marchart, 2009, p. 102 –cursiva en original–).

Frente a los cambios socioculturales, Beck infiere la transparencia absoluta de un individuo que se regula a sí mismo. De esta manera, lo normativo es transfigurado como autopresentación del sujeto en el mundo, por lo cual sólo hay en la práctica unidades fragmentadas que hacen imposible, de un lado, la existencia de todo lazo de interacción social, y de otro, la conformación misma de las identidades, puesto que éstas se conforman cuando los individuos atraviesan la multiplicidad de la experiencia en una performatividad que no impone una estructura normativa universal, sino que normativiza las relaciones en su devenir.

4. Espacios y circulación: otras formas de *dar* la experiencia

Desde nuestra perspectiva asumimos que la circulación es la característica principal que provoca el devenir de las comunidades y de las identidades, generándose una producción práctica de la normatividad y de la experiencia social y cultural en la cual los individuos *hacen* y *dan* sus relaciones.

Ahora bien, en tanto proponemos una mirada de lo social y de los vínculos como pura movilidad, es necesario introducir un nuevo eje analítico que nos permita seguir comprendiendo la dimensión del don. Nos referimos a la concepción del espacio.

En la historia de las ciencias sociales, la noción de espacio ha seguido regímenes erráticos de significación: en las consideraciones del positivismo clásico, espacio, experiencia y experimentación eran casi conceptos idénticos que referían a una misma lógica de conocimiento, es decir, lo que se experimenta es un hecho dado en el espacio o en la experiencia. La consecuencia de ello es el proceso de fundamentación del “positivismo lógico” y de las “filosofías del lenguaje”, que han procurado comprender el régimen de significación analítica a partir de estructuras de significado proposicional, hasta derivar en los estudios de la acción humana y los procesos cognitivos, articulado siempre en una idea universal de lenguaje. De ese modo, el espacio ha sido identificado con la realidad, es decir, con la construcción de la realidad que hace a través de los procesos cognitivos el ser humano (Hesse y Arbib, 1998) o con la racionalidad comunicativa (Davidson, 1997; Habermas, 2003).⁵ Además, se ha definido al espacio según la distinción entre lo público y lo privado, desde la cual también han derivado las ideas sobre lo cotidiano y lo íntimo (Heller, 2002; Lefebvre, 1972).

En las perspectivas más recientes, la noción de espacio se ha abordado considerando a los lugares como imágenes (Belting, 2007; Barber, 2006), pero también de acuerdo a una nueva dicotomía: en el mundo globalizado se sostiene o que los espacios se han vuelto campos de expresión de relaciones

⁵ No consideramos que la obra de Jürgen Habermas remita necesariamente a herencias del positivismo lógico, simplemente mostramos que en este campo particular la filosofía del lenguaje de Donald Davidson y la teoría de la acción comunicativa de Habermas confluyen teóricamente en algunos puntos.

anónimas, conformándose como “no lugares” (Augé, 2007)⁶ o, contrariamente, que el espacio es ahora continuidad de flujos y devenires, por lo cual los lugares, en el contexto de la mundialización, deben definirse de acuerdo a los flujos y a los tránsitos (Castells, 2002; Mongin, 2006), donde los individuos se relacionan a partir de una pluralidad de redes interconectadas (Ascher, 2001), dentro de la lógica de una “ciudad de múltiples velocidades” (Donzelot, 2007).

Prestaremos especial atención a la última idea mencionada sobre la noción de espacio. Pues si describimos a las comunidades y a las identidades como efectos y producciones continuas de una lógica del don y a la sociedad como expresión de una permanente movilidad, es menester pensar y analizar al espacio de acuerdo a sus flujos y a sus trayectos. Esto es, en las formas de socialidad contemporáneas, rubricadas por el “nomadismo” (Maffesoli, 2000) y la “movilidad” (Lash y Urry, 1998), el espacio ya no se sustenta en la representación de una cartografía única y rígida, sino que es constituido y transformado en sus tránsitos, en la persistente circulación de relaciones. El espacio contiene una definición y composición social a partir de las relaciones que los individuos gestan en sus prácticas cotidianas (Maffesoli, 2000, 2005; Bauman, 2000; Mongin, 2006), efectuándose así “un proceso de construcción social del territorio” (Fernández Wagner, 2008). Se conforma una “nueva cultura” centrada en las redes y los sistemas de comunicación⁷, modificando radicalmente “las dimensiones fundamentales de la vida humana” (Castells, 2002).

En sí, el circuito por el que las identidades se comunican, instituyendo una diversidad y una dinámica de instancias y situaciones de comunidad, se halla también en relación con esta otra forma del don, es decir, el don es también el tránsito, el devenir que construye en sus trayectos lugares, y los lugares son, así, formas de relación. Por lo cual, si las comunidades y las identidades ya no están sujetas a una representación normativa rígida y estable, sino que sus reglas de interacción varían en la experiencia práctica que los individuos realizan, de la misma manera sucede con los lugares, éstos se definen por sus tránsitos, por las formas en que los individuos los experimentan y los *hacen* en sus relaciones, por el modo en que la experiencia deviene, pues “sin movilidad no hay lugares” (Mongin, 2006, p. 350).

⁶ La noción de “no lugar” conlleva el mismo inconveniente al que aludíamos respecto a la posición acerca de la “fragmentación social”: si realmente hubiera espacios de puro anonimato, es decir espacios carentes de relaciones, deberíamos suponer que hay instancias desnormativizadas en la experiencia social. Los lugares son móviles y se transforman de acuerdo a las relaciones que fluyen y se practican en ese espacio, pero ello no los revela en ausencia de regulación, sino que, como venimos insistiendo aquí, es, precisamente, en esas prácticas y en esa movilidad donde la normatividad permanentemente se va gestando.

⁷ David Harvey sostiene: “[La] comprensión espacio-temporal en el mundo capitalista: los horizontes temporales para la toma de decisiones privadas y públicas se han contraído, mientras que la comunicación satelital y la disminución en los costos del transporte han hecho posible una mayor extensión de estas decisiones por un espacio cada vez más amplio y diversificado” (Harvey, 2008, pp. 171-172).

Entonces, en las condiciones de la posmodernidad asistimos al devenir de los flujos, pero como retórica de los lugares. Olivier Mongin llama a esto la época de las “posciudades” que nos introduce en una dimensión “posturbana” y que tuvo su carta de aparición con “la tercera mundialización”, que anteriormente nosotros denominamos “capitalismo tardío”. Así, la posciudad sería una: “etapa en la que entidades ayer circunscriptas en lugares autónomos, ahora dependen de factores exógenos, principalmente, los flujos tecnológicos, las telecomunicaciones y los transportes... El equilibrio ideal entre los lugares y los flujos se ha vuelto completamente ilusorio” (Ibid, p. 16).

En ese sentido, “el devenir de lo urbano hoy se conjuga en el modo de lo posturbano” (Ibid, p. 18). Por ello, ya no se puede ceder a la tentación de la “ciudad museo”, es decir, sostenida en valores de planificación del espacio tradicionales. “El espacio ciudadano de ayer [...] pierde terreno a favor de una metropolización que es un factor de dispersión, de fragmentación y de multipolarización” (Ibid, p. 19) Así, se ha transitado a lo largo del siglo XX de la ciudad hacia lo urbano:

Antes la ciudad controlaba los flujos y hoy ha caído prisionera en la red de esos flujos y está condenada a adaptarse a ellos, a desmembrarse, a extenderse en mayor o menor grado. Antes correspondía a una cultura de los límites y ahora está condenada a conectarse en un espacio ilimitado que no controla, el de los flujos y las redes (*Idem*).

En esas condiciones, el autor propone comprender dos “condiciones urbanas” que dan lugar a las experiencias de lo urbano: por un lado “la ciudad” que establece límites precisos entre el adentro y el afuera, y, por otro lado, lo “urbano generalizado” que es propio de la posciudad, en donde ya no hay límites y se constituye a escala mundial en tendencia con el proceso de “mundialización”; se trata de las “megalópolis”, “metrópolis”, etc. La posciudad aparece como nuestra experiencia actual, donde los espacios se determinan desde los “flujos” y las “redes”⁸. Así, “la potencia de los flujos no impide que aún puedan darse las prácticas urbanas, aun cuando se fragilicen. [...] un lugar urbano es un vector y un permutador de flujo, es decir, un espacio que hace posible interacciones” (Ibid, pp. 142-143).

Entonces, el devenir y la circulación, los “flujos” indefinidos no forman parte de una ruptura de los lazos sociales sino de series de experiencias de vida en las ciudades, nuevas formas de emprender y comprender la dinámica de esos lazos de interacción, que no sufren una disolución, sino una nueva inscripción dinámica. Pues es, justamente, ese devenir de los flujos lo que hace considerar el surgimiento de las posciudades y de lo posturbano, y desde ahí consignar nuevas configuraciones del espacio que envuelven otras características del *don* de acuerdo a la categoría de *tránsito*.

⁸ En este sentido también se ha teorizado sobre el surgimiento de una “estética terciaria” cuyas características serían: “retramiento de la producción cultural, construcción de recorridos dentro de los flujos existentes; producir servicios, itinerarios, en el interior de los protocolos culturales” (Bourriaud, 2007, p. 105).

Por esto, la dimensión del *don* obtiene sus primeras características de aquellas relaciones de intercambio y formas de interacción que se daban en la dinámica de circulación propia del consumo y de la conformación de los individuos como productos que se *dan* en las prácticas cotidianas.

Pero, a su vez, esas características se complementan con estas percepciones del espacio como permanente fluir: el *don* se convierte también en una forma del trayecto, tránsitos que transforman los lugares y los liberan de toda representación geográfica estable. Si la normatividad social se ha tornado flexible, induciendo una dinámica y flexibilidad de las comunidades y de las identidades, debe entenderse, entonces, que también el espacio, los lugares responden a esa flexibilidad. No se trata de suscribir la idea de “no lugares”, sino pensar una multidimensionalidad y pluralidad del espacio. Un espacio como devenir y una ciudad que se hace “a partir de los flujos”, es decir: “un urbanismo contemporáneo caracterizado por la multipolaridad y ya no por la relación con el centro” (Ibid, p. 57).

De esta manera, resulta algo más clara la representación del espacio social y de los lazos de acuerdo a su visualidad y a su estetización. Es decir, no solamente la proliferación de imágenes publicitarias y la lógica de la sociedad de consumidores con su *régimen de significación plástica*, produce una estetización de lo social. La pluralidad normativa en la constitución del espacio, la multiplicidad de prácticas que sobre éste intervienen, la idea de los flujos como transformación permanente del espacio y de lo social, consignan también esa profunda estetización de los vínculos entre individuos en las sociedades contemporáneas en el contexto global. La concepción espacial se experimenta así como “forma del simulacro” (Baudrillard, 2005b) o, también, como un lugar de relaciones que “está hoy completamente saturado con la cultura de la imagen” (Jameson, 2002, p. 150). Así, la concepción geográfica y funcional rígida del espacio cede ante una visión que considera las diferentes redes de interacción social y la multiplicidad de direcciones posibles, que crean “una experiencia estética de la ciudad” (Harvey, 2008; Raban, 1974).

Por eso afirmamos que el don también adquiere las características del tránsito y del trayecto: las identidades no son únicamente aquello que se *da* de una comunidad a otra, sino que el don que posibilita la composición de comunidades es, a su vez, los tránsitos y los flujos que sobre esas identidades componen multiplicidad de relaciones y abren infinitas perspectivas comunicativas y de acción.

5. Producción y devenir de lo social: dinámica y flexibilidad de las comunidades y de las identidades

Con el objeto de terminar de dar indicaciones sobre nuestro enfoque teórico para pensar y analizar las formas de socialidad contemporáneas, se expondrá ahora con mayor precisión qué entendemos por dinámica y flexibilidad y cuál

es la forma de diseminación que adquiere el don para constituir momentos comunitarios.

Dinámica y flexibilidad

La flexibilidad da cuenta de un estado de pasaje, de trans-versión, o sea, la capacidad de producir otra versión de sí mismo a cada instante. Flexibilidad es no sólo el poder doblarse sin romperse, según definición, sino además el poder pasar sin dejar de estar, una reinscripción del *lugar* y la temporalidad del Ser como un flujo: la identidad, “siempre está en tránsito entre varias *referencias* simbólicas” (Balibar, 2005, p. 39 –cursiva en original–). Por su parte, con *dinámica* aludimos a las formas y continuidades de esos tránsitos: si la identidad es un producto, si la comunidad también lo es, la producción es interna al producto mismo, es decir, siempre se está produciendo. No se trata únicamente de la relación de fuerzas que producen el movimiento, según definición, sino, en un profundo sentido nietzscheano, de las *intensidades*. La *dinámica*, así, es la producción en devenir sobre la experiencia, lo que permite que los pasajes que implican la flexibilidad puedan producirse constantemente, indefinidamente. La *dinámica*, en fin, hace posible el flujo del *don* que es la instancia performativa por excelencia de la comunidad.

Todavía se puede añadir que las identidades son primeramente flexibles y secundariamente dinámicas, mientras que las comunidades son dinámicas en primer lugar y seguidamente flexibles. Esto es, en el caso de las comunidades la flexibilidad viene dada por su *dinámica*: la interacción como inmanente al proceso comunitario en su *dinámica* genera la relación de flexibilidad e intercambio. Por su parte, las identidades son flexibles, se conforman y constituyen a través de sus cambios y trans-versiones y se vuelven dinámicas en el ejercicio comunitario, es decir, en el marco de relaciones grupales articuladas como momentos. Así, también se comprende que las fronteras del lazo social son “permeables y flexibles” (Arfuch, 2002), pero de ningún modo fragmentarias. En este sentido, aun esa *dinámica* y flexibilidad sobre la que se conforman identidades y comunidades, los momentos integradores de lo social siguen existiendo, no ya bajo una forma orgánico-representativa, pero sí bajo momentos de rearticulación constantes. Y esto significa sostener que mientras hay relaciones como el mercado que unifican comportamientos, estableciendo instancias de regulación y control, se dan conjuntamente una serie de singularidades que articulan nuevas experiencias de sociabilidad fluida. En palabras de Olivier Mongin:

La respuesta a un mercado que unifica los comportamientos de los consumidores, a una unificación tecnológica que ocupa un lugar decisivo, es la consideración del factor identitario, un sustituto de lo cultural que pone de relieve el factor comunitario [...] para diseñar modalidades de pertenencia a una comunidad (Mongin, 2006, p. 180).

Esto significa que el debilitamiento de la función integradora del Estado, producto de políticas neoliberales que asumieron e implementaron los países

occidentales, no ha tenido la consecuencia de disgregar la sociedad, sino que produjo nuevas formas de reterritorialización y “reagrupaciones comunitarias”:

Mientras la ciudad, como el Estado, son de *facto* menos integradores, las comunidades desempeñan una función primordial que puede conducir o bien a repliegues comunitarios, a reivindicaciones étnicas, o bien a agregaciones –del tipo “entre nosotros”– mundializadas y cosmopolitas (Ibid, p. 181).

Así, para Mongin, asistimos a una organización de las comunidades de acuerdo a “sistemas de flujos” que, contrariamente a lo que comúnmente se piensa, permiten pensar nuevas “modalidades de integración” y de pertenencia. Con esto, la comunidad integra no en tanto es una totalidad sino en cuanto es una serie de significaciones que se rearticulan constantemente mediante los despliegues prácticos que los individuos asumen *entre* sus experiencias. Sugiere Maristella Svampa:

Los modelos que cobran importancia en los procesos de construcción de las identidades se distancian de los roles sociales y profesionales (con los cuales se establece una relación instrumental), y remiten cada vez más a nuevos registros de sentido centrados en el primado del individuo, en la cultura del yo y en los consumos culturales, fomentados por las subculturas juveniles (Svampa, 2003, p. 154).

En definitiva, la tendencia actual es que los individuos se expresen en identidades más fragmentarias y volátiles, con compromisos más parciales, con orientaciones más dispersas, más definidas por los consumos culturales, “pero nunca completamente desencastradas de una matriz conflictiva de relaciones sociales” (*Idem*).

El espacio social adquiere una polisemia que multiplica las disposiciones de interrelación de los individuos, pues éstos, en procura de su registro identitario, rearticulan constantemente sus maneras de proceder en los entornos comunicativos sobre los cuales se hallan. En otras palabras, sobre la representación de la comunidad como totalidad, los diferentes individuos *expresan* múltiples singularidades que recharacterizan su identidad. En definitiva, producen permanentemente nuevos sentidos, lo que implica, en gran parte, una continua readecuación a las prácticas simbólicas que aparecen como específicas y hegemónicas en distintos momentos o en diferentes lugares. Es decir, la representación comunitaria mediante su referencia y registro institucional y su configuración como totalidad, tiende a homogeneizar las diferencias, cerrándolas como una Identidad acorde y armónica, empero, las prácticas sociales siempre resignifican los lazos comunicativos haciendo posible que las singularidades específicas tiendan a producir cambios en las interacciones que tienen efectos sobre la identidades sociales, las cuales, así, no se hallan determinadas por la trascendencia representativa y la ficción

comunitaria, sino, más adecuadamente, por la experiencia concreta que como individuos tienen en la producción singular de los sentidos sociales⁹.

Estar entre las comunidades y las identidades

Entonces, ¿cómo pensar, cómo donar nuestras inquietudes sobre las comunidades? Debe atenderse al principio de circulación y devenir y separarse de los presupuestos de la “intersubjetividad”, porque en ellos hay una representación del vivir-común que no se condice con las formas de interrelación de nuestros tiempos. En las teorías de la intersubjetividad se presupone que la comunidad es una propiedad de los sujetos, no su dar, sino lo dado; y que los sujetos se organizan en esa sustancia común que los califica. Según explica Roberto Esposito:

Lo que en verdad une a todas estas 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. [...] Se concibe a la comunidad como una cualidad que se *agrega* a su naturaleza de sujetos, haciéndolos *también* sujetos de comunidad. *Más sujetos* (Esposito, 2007, pp. 22-23 –cursivas en original–).

Esposito busca analizar el sentido de comunidad e indica que remite a lo “impropio”, es decir, la comunidad no se halla en lo que es común a los sujetos, no es una propiedad de los sujetos, sino aquello que se les aleja, que no les pertenece:

que la comunidad esté ligada no a un más, sino a un menos de subjetividad quiere decir que sus miembros ya no son idénticos a sí mismos. [...] Desde este punto de vista –que rompe toda continuidad de lo “común” con lo “propio”, ligándolo más bien a lo impropio– vuelve a primer plano la figura del otro. Si el sujeto de la comunidad no es más el “mismo” será necesariamente un “otro”. No otro sujeto, sino una cadena de alteraciones que no se fija nunca en una nueva identidad (Esposito, 2008, p. 38).

En consecuencia, indaga el autor en aquello que expresa la impropiedad y encuentra, entonces, el carácter del don. Sugiere que el don se halla en la etimología del *munus*: este *munus* es el don, pero su especificidad es ser obligatorio, y se diferencia del *donum* en que el deber del *munus* no está sustraído en el requerimiento de un contra-don. En Marcel Mauss (2009), el

⁹ Jean-Luc Nancy explicaba estas prácticas propias de la instancia comunitaria de la siguiente manera: “El devenir-sí es la extensión indefinida de la superficie donde la sustancia se expone. Es entonces un devenir-el-otro *que no conlleva* ninguna mediación de lo mismo y de lo otro. No hay alquimia de los sujetos, hay una dinámica extensiva/intensiva de las superficies de exposición. Estas superficies son los límites sobre los cuales el sí-mismo se declina. Son el reparto de ser del existente. Se transcribirá esto diciendo: no hay comunión, no hay ser común, hay ser *en* común. [...] El sentido del ser no es común, sino que el *en*-común del ser atraviesa todo el sentido. O aun: la existencia no *está* sino para ser repartida. [...] No reparto más que la exposición del estar, la declinación del sí-mismo, el temblor sin rostro de la identidad expuesta: este reparto *nos reparte*” (Nancy, 2000, pp. 143-144 –cursivas en original–).

don exigía además de su obligatoriedad, la reciprocidad. Particularmente, en el caso del *munus* se trata del “don que se da porque se *debe dar* y *no se puede no dar*” (Esposito, 2007, p. 28 –cursiva en original–). Así, el don es siempre una deuda, una obligación y, por ello, la comunidad se consagra como una falta:

Por lo tanto, *communitas* es 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. [...] 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 (Ibid, pp. 29-30 – cursivas en original–).

El “deber” une a los sujetos de la comunidad, pero no mediante lo que les es propio, sino a fuerza de lo “impropio”. La comunidad es así el “vacío”, la falta, la “despropiación que descentra al sujeto propietario” y lo conduce a ser él mismo lo a-darse:

En la comunidad, los sujetos no hallan un principio de identificación, ni tampoco un recinto aséptico en cuyo interior se establezca una comunicación transparente o cuando menos el contenido a comunicar. No encuentran sino ese vacío, esa distancia, ese extrañamiento que los hace ausentes de sí mismos: “donantes a”, en tanto ellos mismos “donados por” un circuito de donación recíproca cuya peculiaridad reside justamente en su oblicuidad respecto de la frontalidad de la relación sujeto-objeto (Ibid, p. 31).

Es necesario, entonces, pensar esa lógica específica que señala Esposito y atribuirle nuestros propósitos. Si el *munus* es un *deber*, una *deuda*, un *don* que sólo se puede dar, se está obligado a dar, debe ser caracterizado también como un *desplazamiento*: un deber es algo que está siempre en el lugar de la obligación, por ende, de la postergación, lo que obliga es algo que posterga nuestro deber como deber-hacer. Lo mismo sucede con la deuda, pues ésta se relaciona con la promesa, con lo que se obliga a futuro, con lo que debe ser hecho y será cumplido. Con esta característica de desplazamiento otorgada al *munus*, se demuestra que la comunidad es “lo impropio”, pero también es lo que falta; falta en tanto es siempre postergada en el *munus*, en el flujo del don. En definitiva, es lo dado como siempre-dar.

Así, se comprende que, en el marco de relaciones articuladas en el devenir del don, sólo puede haber normatividad como performatividad, es decir, como deviniendo en las múltiples relaciones que se expresan en la experiencia. No hay representación normativa ni sacrificio, sino un permanente *devenir de la experiencia*. El relego del don, mediante el sacrificio y la representación normativa del contrato en la modernidad, según Jean-Luc Nancy, también tuvo su voluntad en la “figura total” del mito:

La comunidad absoluta –el mito– no es tanto la fusión total de los individuos como la *voluntad* de la comunidad: el deseo de llevar a cabo con el poder del mito la comunión que el mito representa como una comunión o como una comunicación de las voluntades. Resulta la fusión: el mito representa la

inmanencia de las existencias múltiples a su propia ficción única, que las reúne y les da, en su habla y como tal habla, su figura común (Nancy, 2000, p. 103 – cursiva en original–).

Pero, justamente, la interrupción del mito, como interrupción de la comunidad es la frontera que se desplaza persistentemente como tránsito comunitario. Así, la interrupción de la comunidad, afirma a la comunidad como existente en su desplazamiento.

Debido a ello, aludimos a la figura del “exceso” en Bataille. Con ella, el *munus* es desprendido de la representación normativo-contractual: la coincidencia expuesta por Bataille entre el don y el deseo hace posible la expresividad de la experiencia, y el devenir de la subjetividad *sobre* ella.

Si la comunidad no es lo que representa a los sujetos, los individuos que conforman, bajo la especificidad del don, instancias comunitarias, no pueden concebirse según la lógica del reconocimiento. Es el *encuentro* como producción de la experiencia lo que los hace com-parecer, y por ello la comunidad es siempre una “dis-localación”, y, de acuerdo con Jean-Luc Nancy, en tal dis-localación ya no se trata de prever los individuos, sino las singularidades que comunican¹⁰:

Pero estos seres singulares están ellos mismos constituidos por el reparto, están distribuidos y ubicados, o mejor, *espaciados* por el reparto que los vuelve *otros*: otros el uno para el otro, y otros, infinitamente otros para el Sujeto de su fusión, que se abisma en el reparto, en el éxtasis del reparto: “comunicando” por no “comulgar”. Estos “lugares de comunicación” ya no son lugares de fusión, aunque se *transite* del uno al otro; están definidos y expuestos por su dis-localación. Así, la comunidad del reparto sería esta dis-localación misma (Ibid, p. 52 –cursiva en original–).

De este modo, no se trata ya de pensar la comunidad en la figura del “vínculo social”, esto es, bajo la fórmula de la intersubjetividad. Se pretende pensar la comparecencia. Pues lo que produce el comparecimiento comunitario es el encuentro y no el reconocimiento, no se trata de la pura individualidad sino de una experimentación *con* y *sobre* el otro. Por eso es siempre estar *entre*: no hay yo sin un “y” indicando la com-parecencia. El ser en comunidad, es decir, el ser-con-otros o el “ser-en-común”, es un ser comunicante y no un sujeto representante, esto es, expresa una relación con su experiencia¹¹. Así, la

¹⁰ Respecto a las singularidades, dice Jean-Luc Nancy: “Pero *el ser singular*, que no es el individuo, es el ser finito. Sin duda, lo que le faltó a la temática de la individuación [...] fue abordar la singularidad. [...] La individuación desprende entidades cerradas de un fondo informe –cuya sola comunicación, contagio o comunión, sin embargo, configura el ser de los individuos. Pero la singularidad no procede de un tal desprendimiento de formas o de figuras claras. [...] La singularidad tal vez no *procede* de nada. 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” (Nancy, 2000, p. 55 –cursiva en original–).

¹¹ El mismo análisis sobre la propuesta de Nancy lo realiza Oliver Marchart: “El compartir o la comparecencia es lo que acontece, precisamente, en el comunal *intermedio* de las

comunidad no es producida, no es representada, sino que se *hace* la experiencia de ella, y debido a esto es que Nancy la denomina “inoperante”:

Por ello la comunidad no puede provenir del ámbito de la *obra*. No se la produce, sino que se hace la experiencia de ella. [...] La comunidad como obra, o la comunidad por las obras, supondría que el ser común, como tal, sea objetivable y producible. [...] La comunidad tiene lugar necesariamente en lo que Blanchot denominó la inoperancia. Más acá o más allá de la obra, aquello que se retira de la obra. [...] La comunidad está hecha de la interrupción de las singularidades, o del suspenso que *son* los seres singulares. Ella no es su obra, y ella no los posee como sus obras, así como tampoco la comunidad es una obra (Ibid, p. 61 –cursiva en original–).

En definitiva, no es que la comunidad es algo dado o algo que se hace, ni siquiera es algo que nos hace. Es, al contrario, lo dado pero como imposible. Es “inoperante” en el sentido de que en su expresividad está ya dado lo expresable de las identidades y, por ende, de su hacer comunicando. En ese sentido, la comunidad sólo es posible en los tránsitos, su inoperancia no dice otra cosa: no se trata de producir ni de instalar una comunidad, se trata, más bien, “de inacabar su reparto” (Ibid, p. 66).

Por ser un tránsito inacabable, las comunidades son siempre dinámicas y flexibles. Así, la comunidad es la experiencia de la *falta*, pero esa falta la vuelve imposible, mas no implica su desaparición: la comunidad sólo desaparece en una representación:

Imposible comunidad. Comunidad de la imposible comunidad. Nada de la comunidad es representable, o puede ser llevado a presencia. Si no fuera así, si algo de la comunidad fuera representable, si la comunidad cediera una sola de sus partes a la representación, ella desaparecería (Esposito, 2006, p. 317).

Sintéticamente, se trata de la dinámica del don, pero entendida como lo que está siempre como *acto* del dar. Es el *munus* que observa Esposito, pero obligado a darse como continuo desplazamiento, como una exigencia hacia el *por-venir*. Sólo así la comunidad se forma en el encuentro, en los intermedios del “ser-en-común” y no en el reconocimiento intersubjetivo. Porque la comunidad es la experiencia de una falta, está siempre en el darse. En la multiplicidad de las relaciones se gesta como una sensibilidad que ya no requiere de fundamentos.

Por ello, habíamos dicho que las comunidades eran primero dinámicas y secundariamente flexibles: sólo pueden darse y es desde el darse que mutan, varían, se entranan en nuevas relaciones que ellas no operan ni en ellas son operadas, sino que son parte del flujo de la experiencia. Justamente en estas condiciones es que las comunidades son, entonces, *expresivas*. En cambio, las identidades son *expresables* porque son la huella de esa falta y, en ese

singularidades, sin que se establezca ninguna forma de comunión. Se trata de una manera diferente de hablar acerca del movimiento de la *retirada* de la comunidad y no tanto de su esencia” (Marchart, 2009, p. 101 –cursivas en original–).

sentido, inversamente a las comunidades, son primeramente flexibles y en segundo lugar dinámicas: pues, sólo pueden variar como flujo de la experiencia que les deviene como su propia ausencia, y es en las interrelaciones, en las superposiciones, entre sus intersticios que se *dan* como comparecimiento: el darse, su dinámica es ese después que implica todo *munus*.

Así, las comunidades son siempre tránsito inacabado y nunca se cierran en un momento de estabilidad, y las identidades sólo pueden devenir entre ellas como lo que *debe darse*, como el acto mismo, la *performance* que hace posible un devenir siempre en circulación y, por ende, también inacabado de la normatividad. Según declara Esposito:

la comunidad no es el *inter* del *ser*, sino el *ser* como *inter*. No una relación que modela al ser sino el ser mismo como relación. [...] El ser de la comunidad es la distancia, el espaciamento, que nos relaciona con los otros en una común no-pertenencia. En una pérdida de lo propio que no llega nunca a constituirse en un “bien” común: común es sólo la falta, no la posesión, la propiedad, la apropiación (Esposito, 2008, p. 39).

Por esto, también cuestionamos nociones como “fragmentación social”: pues supone un lazo orgánico que se ha quebrado, con lo cual si extremamos las consecuencias se vuelven imposibles las propias relaciones. Por su parte, en esta otra concepción si se nos permite hablar de vínculo, es entendiendo que éste es la ausencia y que sólo puede presentarse en los actos mismos, en su devenir.

Si la tesis de la fragmentación depende de una representación de los vínculos sociales, aquí, por el contrario, ellos son simple *expresividad*, una performatividad que se gesta en el desplazamiento de las identidades, en el *entremedio* que hace posible el devenir de las identidades *sobre* la experiencia y el *dar* de la comunidad como multiplicidad y como lo impropio. Entremedio, además, que no niega la política¹², sino que la hace posible, por cuanto ella tampoco puede ser fundamentada como una instancia exterior y anterior, sino que deviene normativamente en el propio actuar y siempre en el *entre* de las relaciones.

Bibliografía:

- (2000) ARDITI, Benjamín, “El reverso de la diferencia”. En Arditi, Benjamín (ed.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Nueva sociedad, Caracas, pp. 99-124.
- (2002) ARFUCH, Leonor (comp.), *Identidades, sujetos y subjetividades*, Prometeo, Buenos Aires.

¹² “La política no puede fundamentarse en algo fuera de sí misma, esto es, fuera del espacio *intermedio* o situado *entre* quienes se reúnen con el objeto de actuar” (Ibid, p. 70).

- (2001) ASCHER, François, *Les Nouveaux Principes de l'urbanisme*, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues.
- (2007) AUGÉ, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato*, Gedisa, Buenos Aires.
- (2005) BALIBAR, Étienne, *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Gedisa, Barcelona.
- (2006) BARBER, Stephen, *Ciudades proyectadas. Cine y espacio urbano*, Gustavo Gilli, Barcelona.
- (2006) BATAILLE, George, *El erotismo*, Tusquets, Buenos Aires.
- (2007) BAUDRILLARD, Jean, *El sistema de los objetos*, Siglo XXI, México.
- (2005a) BAUDRILLARD, Jean, *Crítica de la economía política del signo*, Siglo XXI, México.
- (2005b) BAUDRILLARD, Jean, *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona.
- (2008) BAUMAN, Zygmunt, *Vida de consumo*, FCE, Buenos Aires.
- (2000) BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad líquida*, FCE, Buenos Aires.
- (2006) BECK, Ulrich, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona.
- (1998) BECK, Ulrich, *La invención de lo político*, FCE, Buenos Aires.
- (2007) BELTING, Hans, *Antropología de la imagen*, Katz, Buenos Aires.
- (2007) BOURRIAUD, Nicolás, *Postproducción*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- (2002) CASTELLS, Manuel, *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Vol. 1 La sociedad red*, Siglo XXI, México.
- (1997) DAVIDSON, Donald, *De la verdad y de la interpretación*, Gedisa, Barcelona.
- (2008) del CUETO, Carla y LUZZI, Mariana, *Rompecabezas. Transformaciones en la estructura social argentina (1983-2008)*, UNGS-Biblioteca Nacional, Buenos Aires.
- (2007) DONZELOT, Jacques, *La invención de lo social*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- (1985) DURKHEIM, Émile, *La división del trabajo social*, Planeta-Agostini, Madrid.
- (2008) ESPOSITO, Roberto, "Nihilismo y comunidad". En Esposito, R.; Galli, C. y Vitiello, V. (comp.). *Nihilismo y política*, Manantial, Buenos Aires.
- (2007) ESPOSITO, Roberto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- (2006) ESPOSITO, Roberto, *Categorías de lo impolítico*, Katz, Buenos Aires.
- (2000) FEATHERSTONE, Mike, *Cultura de consumo y posmodernismo*, Amorrortu, Buenos Aires.
- (2008) FERNÁNDEZ WAGNER, Raúl, *Democracia y ciudad. Procesos y políticas urbanas en las ciudades argentinas (1983-2008)*, Biblioteca Nacional-Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires.
- (1995) GIDDENS, Anthony, *Modernidad e identidad del yo*, Península, Barcelona.
- (1993) GIDDENS, Anthony, *Las consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid.
- (2003) HABERMAS, Jürgen, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Paidós, Buenos Aires.
- (2008) HARVEY, David, *La condición de la posmodernidad*, Amorrortu, Buenos Aires.

- (2002) HELLER, Agnes, *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona.
- (1998) HESSE, Mary & ARBIB, Michael, *La construcción de la realidad*, Almagesto, Buenos Aires.
- (1997) HONNETH, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Grijalbo, Barcelona.
- (2005) JAMESON, Fredric, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Buenos Aires.
- (2002) JAMESON, Fredric, *El giro cultural*, Manantial, Buenos Aires.
- (1998) LASH, Scott y URRY, John, *Economías de signo y espacios. Sobre el capitalismo de la posorganización*, Amorrortu, Buenos Aires.
- (1972) LEFEBVRE, Henri, *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Alianza, Madrid.
- (2000) LIPOVETZSKY, Gilles, "Espacio privado y espacio público en la era posmoderna". En Ardití, Benjamín (ed.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Nueva sociedad, Caracas, pp. 23-35.
- (1991) LYOTARD, Jean-François, *La condición posmoderna*, R.E.I., Buenos Aires.
- (2009) MAFFESOLI, Michel, *El reencantamiento del mundo. Una ética de nuestro tiempo*, Dedales, Buenos Aires.
- (2005) MAFFESOLI, Michel, *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*, Paidós, Buenos Aires.
- (2000) MAFFESOLI, Michel, "Identidad e identificación en las sociedades contemporáneas". En Ardití, Benjamín (ed.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Nueva sociedad, Caracas, pp. 37-45.
- (1979) MANDEL, Ernest, *El capitalismo tardío*, Era, México.
- (2009) MARCHART, Oliver, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, FCE, Buenos Aires.
- (2009) MAUSS, Marcel, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz, Buenos Aires.
- (2006) MONGIN, Olivier, *La condición urbana. La ciudad a la hora de la mundialización*, Paidós, Buenos Aires.
- (2000) NANCY, Jean-Luc, *La comunidad inoperante*, LOM / Universidad de Arcis, Santiago de Chile.
- (1974) RABAN, Jonathan, *Soft city*, Harvill Press, Londres.
- (2006) SEMÁN, Pablo, *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*, Gorla, Buenos Aires.
- (2003) SVAMPA, Maristella, "Identidades astilladas. De la patria metalúrgica al heavy metal". En Svampa, Maristella (ed.), *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*, Biblos, Buenos Aires, pp. 121-154.
- (2006) TOURAINE, Alain, *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*, Paidós, Buenos Aires.