

La teoría sociológica y la comunidad

Clásicos y contemporáneos tras las huellas de la “buena sociedad”

Pablo de Marinis

Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA / CONICET.

127

Resumen

Este artículo ofrece una perspectiva panorámica, aunque necesariamente incompleta, sobre la teorización sociológica acerca de la “comunidad”, un concepto sociológico fundamental (en sí mismo, o en el contexto del par dicotómico que integra con otro concepto, el de “sociedad”), desde los clásicos de la disciplina hasta hoy. Sacrificando profundidad para ganar a cambio amplitud y perspectiva histórica, se sobrevuela primero el pensamiento sobre la comunidad de algunos clásicos (como Ferdinand Tönnies, Max Weber y Émile Durkheim) y luego el de Talcott Parsons. Luego, de manera más detallada, se analizan las concepciones de comunidad presentes en dos autores más recientes, Michel Maffesoli y Zygmunt Bauman. Este ejercicio, por un lado, se orienta a detectar las principales metamorfosis del concepto durante casi un siglo y medio, observando en los diferentes autores sus oscilaciones entre usos tipológico-científicos, históricos y utópico-políticos de la comunidad. Por otro lado, al final, lanza algunas preguntas acerca de la (¿inextricable?) relación entre la sociología y los compromisos normativos.

Palabras claves: comunidad; teoría sociológica clásica; Talcott Parsons; Michel Maffesoli; Zygmunt Bauman

Abstract

This article offers a panoramic (though necessarily incomplete) overview of the sociological theorization around “community”. As we shall argue, this has been a fundamental sociological concept in itself, as well as in the context of the dichotomous pair that it integrates with «society». Sacrificing depth for breadth in order to gain wideness and a historical perspective, in the first place, we glimpse into classical theorizations around “community” (by Ferdinand Tönnies, Max Weber and Émile Durkheim) and, in the second place, we refer to Talcott Parsons perspective on the matter. After that, we analyze, in more detail, the conceptions of “community” of two contemporary scholars, Michel Maffesoli and Zygmunt Bauman. The article, on the one hand, seeks to identify major transformations of the concept during its nearly one and a half century, looking for the oscillations between typological-scientific, historical and political-utopical uses of community in different authors. On the other hand, towards the end, we pose some questions about the intractable relationship between sociology and normative commitments.

Keywords: community; classical sociological theory; Talcott Parsons; Michel Maffesoli; Zygmunt Bauman

Introducción: ¿por qué la comunidad? ¿por qué la teoría sociológica?

Vivimos actualmente un *boom* de la comunidad, de un alcance y un carácter indudablemente globales, aún cuando las formas nacionales y regionales de experimentar y de representar(se) este fenómeno muestren significativas diferencias. La sociedad moderna (la “Sociedad”), esa gran invención teórico-práctica del siglo XIX que alcanzó su apogeo en las décadas centrales del siglo XX bajo la égida de racionalidades políticas keynesianas, propias del Estado de Bienestar, viene experimentando desde hace casi cuatro décadas una fuerte corrosión de sus fundamentos materiales, normativo-institucionales, simbólicos. La Sociedad, en mayúsculas y en singular, se ha desconvertido, se ha destotalizado. Aquel espacio más o menos homogéneo de sociabilidad ha mutado significativamente. Aquel entramado de relaciones de interdependencia, sostenido por patrones en cierto modo estables de integración e integridad, atravesado por fuertes jerarquías de clase y desigualdades estructurales pero aún así apuntalado por matrices valorativas en torno a nociones tales como “solidaridad” o “ciudadanía social”, se ha vuelto más bien un archipiélago de partes sin un todo que las albergue o contenga, una maraña de circuitos superpuestos de sociabilidades incompatibles, incommensurables, de velocidades dispares.¹

Por razones que más abajo se explicarán mejor, cabe decir por el momento que no es una casualidad que justamente en este contexto epocal errático e incierto se relance (o vuelva a conjugarse con fuerza) el vocabulario de la comunidad. En efecto, en cualquier propuesta programática de las más distintas áreas de gobierno, de cualquier gobierno y de cualquier nivel de gobierno, el nombre (o la idea) de “la comunidad” suele estar presente y, no sólo eso, sino además escrito con letras de molde. Diversas autoridades parecen tomar nota de esta suerte de “destotalización” de lo social, y pese a los esfuerzos que puedan hacer por promover o reconstruir sociabilidades de tipo “social” (dado el énfasis que suelen poner en nociones tales como “solidaridad”, “integración” o “justicia social”), sus intervenciones tienden más bien a dirigirse a los acotados espacios de unas “comunidades” que ya existían previamente a estas intervenciones, o que deberían surgir o resurgir como resultado o efecto de ellas. Políticas sociales, educativas, culturales, laborales, de salud, vivienda, seguridad urbana, por citar sólo algunos campos de intervención, todas ellas pretenden “construir comunidades”, o al menos apelar a las energías de comunidades ya existentes, o llamar a establecer “sinergias” entre ellas y los Estados.

1 En los últimos años, y en especial en algunos países latinoamericanos, se vienen dando diversos procesos políticos que parecen orientarse a una suerte de “reconstitución” de esa Sociedad con mayúsculas, de la mano de una cierta redefinición del reparto de incumbencias y atribuciones entre Estado y mercado, estableciendo en ello un marcado contraste con los años '90 del pasado siglo. Pero no se dirá aquí mucho más acerca de estos procesos, porque no constituyen el tema de este artículo y porque además estamos justamente en el medio de ellos, por lo que cualquier afirmación más o menos contundente sería tan imprecisa como prematura.

Junto a estas comunidades construidas, convocadas o interpeladas deliberadamente “desde arriba”, afloran muchas otras comunidades “desde abajo” que, a través de variadas arengas y proclamas, convocan a formas de agregación y acción colectiva sobre bases muy diversas. Comunidad sirve, a la vez, para decir quiénes y cómo somos “nosotros” y, en el mismo movimiento, quiénes y cómo son “ellos”. La lista de atributos que podría estar en la base de estas convocatorias de tinte comunitario es, en principio, ilimitada. Así, comunidad puede remitir a maneras de vivir, prácticas de trabajo, modos de consumo, orientaciones sexuales, orígenes étnicos, identidades de género, creencias religiosas, inscripción en relatos y tradiciones regionales, nacionales o locales, formas de ocio, lugares de residencia, prácticas “alternativas”, y muchos etcéteras más.²

De tal forma, comunidad indica lo que somos hoy, sí, pero también anuncia nuestras potencialidades de cara a un futuro presumiblemente mejor que este presente, el que por varias razones nos parece condenable. Comunidad describe lo que existe, pero también denuncia lo que nos falta e indica aquello de lo que carecemos; o bien, en variantes más propositivas, anticipa lo que podríamos llegar a ser, aquello en lo que podríamos (y, en fuerte tonalidad normativa, deberíamos) convertirnos.

Como no podría ser de otro modo, las ciencias sociales y humanas tratan de estar a la altura de este *boom* comunitario en curso. El famoso debate entre liberales y comunitaristas, que ha llenado incontables páginas en, por lo menos, las últimas tres décadas, es un buen testimonio de ello.³ No es éste el lugar adecuado para discutir acerca de si el papel de estas disciplinas es siempre y necesariamente reactivo, o bien si ellas mismas son performativas de una batería de imágenes del mundo de tinte comunitario, imágenes que iluminan o sostienen formas reales y efectivas del vivir y del hacer. En cualquiera de los casos, en este contexto tampoco podrían soslayarse los nombres de Giorgio Agamben, Toni Negri, Roberto Esposito y Jean-Luc Nancy, que son, entre otros, algunos de los más importantes que la filosofía política reciente puede registrar, en cuyos textos el “problema de la comunidad” (o la comunidad como problema) aflora y se despliega de manera profusa.

Este *boom* de la comunidad también se puede verificar fácilmente si se toman en consideración las variantes más aplicadas o empíricas de las ciencias sociales. Allí están, para atestiguarlo, las numerosas investigaciones llevadas a cabo por las más diversas sociologías y antropologías, por ejemplo las que se ocupan de las “comunidades educativas”, las “comunidades de prevención del delito”, las “comunidades culturales”, las “comunidades

2 La expresión “junto a” que inició este párrafo puede prestarse a equívocos. Por eso, cabe subrayar que, a veces, la comunidad construida “desde arriba” y la invocada “desde abajo” pueden ser una y la misma entidad.

3 Para ahorrarme un inmenso listado de referencias bibliográficas, remito apenas a Fistetti (2004: 152-166), quien en muy pocas páginas resume magistralmente este debate.



campesinas”, las “comunidades de consumo”, las “comunidades de trabajo” y así sucesivamente para cualquiera de las subdisciplinas que tienen cierto peso en el mundo académico.

Pero, ¿y nuestra teoría sociológica? Ya es casi un lugar común en ambientes intelectuales afirmar sin temor a equivocarse que el manantial interpretativo de la teoría sociológica parece haberse resecado, y que ya no gozaría actualmente de la reputación ni movilizaría las expectativas que supo despertar en otros tiempos. Así, se sostiene a menudo que la antropología, la filosofía, la historiografía y los estudios culturales la han eclipsado, y que en estos campos disciplinarios, mucho más que en la propia sociología, podría todavía encontrarse algo de agudeza, inventiva, creatividad. Por otro lado, al interior del propio campo sociológico, la teoría sociológica ha perdido también algo de peso en los repartos curriculares en las instituciones de enseñanza, en el acceso a fondos de investigación, todo en favor de variantes de carácter más bien tecnológico o sociográfico, esto es, de formas de la práctica sociológica más directamente vinculadas a la consultoría, a la transferencia al mundo productivo y al campo de la generación de políticas públicas.

Precisamente por todo esto tiene sentido preguntarse si la teoría sociológica tiene actualmente algo relevante para decir acerca del “problema de la comunidad”. Y expandiendo aún más la pregunta, ¿tuvo ella históricamente algo relevante para decir acerca de este problema? Por demás, en las jerarquías existentes al interior de su repertorio de conceptos, ¿no ha quedado la comunidad un tanto rezagada, a la sombra de otros conceptos al parecer más venerables para la sociología, como el de “sociedad”? Sostengo que esta última pregunta puede responderse por la negativa,⁴ así como las dos anteriores por la positiva. Y dedicaré este trabajo al esfuerzo de demostrarlo.

Tres hipótesis de lectura sostienen este texto y resultan ciertamente sencillas en su formulación, pese a que luego, para validarlas, será necesario realizar un recorrido histórico-conceptual necesariamente denso e intrincado. Como se verá a continuación, se establecerá en cada una de estas hipótesis una suerte de puesta en correlación entre los contenidos de los respectivos discursos teórico-sociológicos (en especial, en lo que hace al concepto de “comunidad”, y prestando especial atención a su relación con el de “sociedad”) y los contextos histórico-epocales en los que ellos fueron formulados. Así, la primera hipótesis se corresponderá con un momento histórico de “invención de lo social”, la segunda con una etapa de “consolidación y auge de lo social” y la tercera con un periodo de “desconversión y decadencia de lo social”, en el que quizás todavía estemos instalados. En todos estos momentos, el papel de la teoría sociológica ha sido significativo, aún cuando ello se haya dado del modo más o menos indirecto y mediato en el que este tipo de discursos suelen impactar en la realidad de las prácticas sociales. En el mismo movimiento de presentación de las hipótesis, se planteará el plan del presente texto.

4 Al menos si se considera la obra de algunos sociólogos contemporáneos, como los que habrán de considerarse aquí.

a) La comunidad fue una palabra clave de primer orden para los clásicos de la sociología, en especial para la segunda generación de “padres fundadores” (Ferdinand Tönnies, primero, y luego Max Weber y Emile Durkheim), quienes estuvieron activos en aquellas décadas a caballo entre los siglos XIX y XX. También lo fue, a su peculiar manera, para un contemporáneo de estos autores: Georg Simmel. Y, poco tiempo antes que todos ellos, para Karl Marx. Sin embargo, una vez dicho esto, debe también afirmarse que los significados que asumió la comunidad en todos estos discursos fueron bien variados, considerando en ello no sólo las notorias diferencias entre los autores sino también los matices o las orientaciones al interior de cada uno de sus pensamientos. Además, cabe ahora anticipar algo que luego se desarrollará con mayor detalle: que estos significados no sólo son reductibles a una evocación nostálgica de un pasado premoderno irremediamente (s)ido, como tienden a sostener algunos historiadores de la sociología, entre quienes Robert Nisbet (1996) es uno de sus más famoso exponentes. La segunda sección de este artículo tratará acerca de todos estos temas, recuperando, en particular, la pluralidad de estos significados de la comunidad en los tres primeros autores mencionados (Tönnies, Weber y Durkheim).

b) La comunidad no desaparecerá del candelero del discurso sociológico ni siquiera en las décadas centrales del siglo XX, justamente en aquellas en las que se experimentó el más pronunciado “auge de lo social”. Así, sigue apareciendo como palabra clave incluso en el pensamiento de Talcott Parsons, el gran teórico de la sociedad moderna del siglo XX. Especial atención merecerá aquí su concepto de “comunidad societal”. La tercera sección de este texto abordará estas cuestiones.

c) Las décadas que cierran el siglo XX y dan comienzo al XXI estuvieron (y están) signadas, como se dijo, por una “desconversión de lo social”. No resultaría difícil detectar una cierta afinidad electiva entre esa impresionante desconversión de los órdenes sociales que tuvo lugar desde los años ‘70 del siglo pasado de la mano de la irrupción de racionalidades de gobierno neoliberales, y el llamado “derrumbe del consenso ortodoxo” en el plano de la teorización sociológica. Así denominó Anthony Giddens, entre otros fenómenos de orden teórico y epistemológico, al proceso por el cual la figura de Talcott Parsons perdió el prestigio y la centralidad de la que había gozado previamente en el discurso sociológico.⁵ Debido a esto, emergió (o, en algunos casos, re-emergió) en esta disciplina una gran variedad de posiciones teóricas, actitudes metodológicas, estilos de trabajo, etcétera. De allí en más, la sociología sólo podría conjugarse en plural. Sin embargo, en particular a lo largo de los años ‘80, pareció tener lugar una suerte de restablecimiento de la “Gran Teoría”, de la mano de autores sistemáticos y ambiciosos, entre los que descollaron los nombres del propio Giddens,

5 Véase, entre otros trabajos, Giddens (1982).

Jürgen Habermas y Niklas Luhmann.⁶ Luego, ya en los años '90, los caminos de la teorización sociológica seguirían otros rumbos, incluso por parte de estos mismos autores.⁷

Pero no es propósito de este artículo reconstruir con exhaustividad los derroteros de la teoría sociológica postparsoniana.⁸ En cambio, sólo se aspira aquí a subrayar que, desde hace algunas décadas, asistimos a una plétora de discursos teórico-sociológicos que problematizan y se posicionan ante la comunidad de maneras muy variadas. Ellas resultan prácticamente imposibles de reducir a unos denominadores comunes, como se verá en el caso de los clásicos, o de resumir en torno a un concepto clave y fundamental, como se manifestará en el caso de Parsons.

Así, por un lado, los ya mencionados autores, conocidos por su sistematicidad y por sus elevadas pretensiones de constituir sistemas teóricos, con todo lo que ello implica, (Habermas, Luhmann, Giddens), no incorporaron mayormente a la comunidad en el repertorio de sus conceptos fundamentales. Esto no impide que la pregunta por la comunidad esté ciertamente presente también en ellos, aunque quizás camuflada en otros, muy distintos vocabularios.⁹

Por otro lado, en fuerte contraste con ese supuesto olvido o descuido de la comunidad por parte de estos teóricos, los representantes de otros estilos de trabajo teórico-sociológico, más cercanos al ensayismo o la crítica de la cultura contemporánea, la colocaron en el centro de sus indagaciones. Así, estos autores dieron lugar a importantes reflexiones acerca de la comunidad impregnadas de una fuerte tonalidad ya sea ética (por ejemplo, Zygmunt Bauman y Richard Sennett) o bien estética (tales los casos de Michel Maffesoli o Scott Lash, entre otros).¹⁰

6 En efecto, *La Constitución de la Sociedad* de Giddens, *La Teoría de la Acción Comunicativa* de Habermas, y *Sistemas Sociales* de Luhmann, todos de la primera mitad de los años '80, constituyen buenos ejemplos de lo que estoy mentando al hablar de rehabilitación de la "Gran Teoría". Igual de ambicioso y sistemático resultó en esos mismos años y en los siguientes el trabajo de Pierre Bourdieu. Pero no se lo menciona aquí junto a los otros autores porque el significado que en su obra asume la teoría es tan diferente al de aquéllos que casi no admite la comparación.

7 Esta afirmación, cabe admitir, no rige del mismo modo para Luhmann que para los otros dos autores, que de alguna manera han abandonado desde los años '90 del siglo XX su esfuerzo rehabilitador de la "Gran Teoría". Esto vale particularmente para Giddens.

8 Esto lo hacen con maestría, por ejemplo, autores como Joas y Knöbl (2009), o Mouzelis (2008), que realizan reconstrucciones de conjunto de las últimas décadas de teorización sociológica. Aunque ya ha quedado algo desactualizado, el libro que compila unas clases universitarias de Alexander de los años '80 sigue siendo una excelente obra de referencia (1989).

9 Cf. Bialakowsky (2010), quien, poniendo el eje de su análisis en otro concepto fundamental (el sentido), explora el lugar (para él nodal) que ocupa la comunidad en la obra de Giddens y de Habermas.

10 Dice Maffesoli que "siempre hay pedantes y maestros de escuela que (...) tienen a flor de labios la acusación infamante de 'ensayismo'" (1993: 25). Por mi parte, quisiera aclarar que no estoy usando esta palabra en un sentido peyorativo ni acusatorio, sino apenas descriptivo de cierto tipo de trabajo

A excepción de una tesis actualmente en curso, en la cual se abordará la obra de Parsons, Habermas y Luhmann,¹¹ no conozco otras investigaciones que aborden frontalmente las concepciones de comunidad presentes en autores contemporáneos o recientes cuyas obras tienen un carácter más bien sistemático. De mi parte, inscripto en una problemática similar aunque algo más restringido en los alcances que pretendo, me encuentro trabajando acerca de la comunidad en la obra de Habermas.¹² Por tal razón, no se dirá aquí mucho más sobre estos autores recientes.

Así, y también por razones de espacio, la cuarta sección de este trabajo sólo se dedicará a sobrevolar las posiciones de dos de los recién mencionados cultores de una sociología de impronta más bien ensayística: Maffesoli y Bauman. Se los ha elegido precisamente a ellos por la relevancia de sus reflexiones teóricas acerca de la comunidad, que ha alcanzado incluso cierta relevancia pública por fuera de los espacios estrictamente académicos. Además, porque se prestan a interesantes comparaciones entre sí. Si bien muestran algunos parecidos de familia en cuanto a su manera de concebir y practicar la sociología, ellos son también ilustrativos de posiciones opuestas a la hora de valorar o juzgar las comunidades empíricas que ven aflorar ante sus ojos en la contemporaneidad.

En suma, este trabajo pretende ofrecer una perspectiva panorámica, aunque necesariamente incompleta, sobre la teorización sociológica acerca de la comunidad desde los clásicos hasta hoy.¹³ Tal como se anticipó, se ha optado aquí por sacrificar profundidad para ganar a cambio amplitud y perspectiva histórica. Finalmente, en las conclusiones, se resumirá el recorrido realizado en este trabajo, y se anticiparán algunas vías posibles para proseguir esta línea de investigación.



intelectual que, en su estilo y en sus formas, contrasta fuertemente con el de otro tipo de autores, más proclives a la teorización abstracta y a la construcción de sistemas complejos de conceptos. En cambio, un autor como Maffesoli, es capaz de afirmar que “La textura del mundo es compleja, el texto que la expresa no puede ser irreprochable” (1993: 54). Sobre el “ensayismo” de Bauman, véase por ejemplo Beilharz (2006: 112): “Bauman’s contribution remains modest; his mode is that of the *essai*, the attempt”.

11 Bajo mi dirección, Mariano Sasín está llevando adelante una tesis titulada “Comunidad y Sistema. El lugar de lo comunitario en la descripción sistémica de la sociedad” (Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires).

12 Se trata de una ponencia que lleva por título “Pensar la comunidad, sin siquiera nombrarla. Una exploración en la obra de Jürgen Habermas”, y la presentaré en el próximo congreso de ALAS, en Recife, Brasil, septiembre de 2011.

13 Hay algunos puntos de contacto entre el ejercicio que modestamente intento hacer aquí y lo que Schluchter llama “historia de la teoría con un propósito sistemático”, perspectiva analítica que explica brevemente en la entrevista que le realicé (2008a, 188-192) y que despliega de manera realmente enciclopédica en (2006) y (2007). Algunos lectores de versiones anteriores de este trabajo observaron una posible afinidad entre mi perspectiva y la de la llamada “historia conceptual”, pero no me encuentro, por el momento, en condiciones de afirmarlo.

Cierro esta sección introductoria con un breve comentario acerca del contexto de producción de este trabajo, que también aspira a ofrecer una visión de conjunto de los hallazgos producidos en el marco de los proyectos de investigación que dirijo y en las actividades de docencia en posgrado que realizo, por lo menos, desde el año 2006.¹⁴ Una tarea de esta índole sólo puede realizarse de manera colectiva, “comunitaria”. En especial un inquieto plantel de investigadores, la mayoría tesistas de posgrado, algunos ya doctores o al borde de serlo, integrantes del equipo de los proyectos, así como también un crítico público de estudiantes de los seminarios, han estimulado y discutido, en suma, han ellos mismos producido, buena parte de esos hallazgos, que también se han cristalizado ya en publicaciones y ponencias.¹⁵

Sociología Clásica: entre la comunidad que fue, la que es y la que viene

Diversas historias de la sociología han sostenido con razón que, si algo han intentado hacer los clásicos de esta disciplina, ha sido procurar una comprensión acabada de los complejos perfiles del orden capitalista y moderno que emergía ante sus ojos. En ello, parece reinar un acuerdo generalizado y es justo que así sea, pues parece ser algo obvio y evidente.

En este contexto, algunos autores, como Zeitlin (1970), han subrayado (quizás con demasiada insistencia) que el propósito de la sociología clásica fue, básicamente, el de entablar un debate con Marx, o con “el fantasma de Marx”, para así ofrecer una alternativa burguesa ante el materialismo histórico. Otros, a su vez, sin dejar de sostener algo similar, le han asignado a la sociología no sólo una impronta burguesa, sino también un signo ideoló-

14 La tarea de investigación acreditada se inició con un proyecto del Programa de Reconocimiento Institucional de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (2007) y continuó en otro de la Programación 2008-10 de UBACyT, ambos ya concluidos. A ellos les siguió un segundo proyecto UBACyT (2010-12), un PICT de la ANPCyT (2009-12) y un PIP de CONICET (2010-13), los tres actualmente en curso, bajo mi dirección y con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. La actividad docente de posgrado consistió en tres seminarios en el Doctorado de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA (2005, 2007 y 2009), y en un seminario de doctorado en la Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales en la Universidad Nacional de Rosario (2010). Prosigue este mismo año (2011) con un seminario en el Doctorado del IDAES de la Universidad Nacional de San Martín (Argentina) y con otro en la Maestría en Ciencias Sociales de la FLACSO (México).

15 Las publicaciones son las siguientes: de Marinis 2010a, 2010b, 2010c, 2010d, 2010e; 2008a y b; 2005. Sólo mencionaré aquí una ponencia que incluye cuestiones aún no publicadas: de Marinis (2010f). Algunas producciones de los investigadores del equipo, pertinentes para los temas que se tratan aquí, serán también oportunamente citadas. Quiero agradecer en este lugar los incisivos comentarios realizados por los dos evaluadores anónimos de este trabajo, la gran mayoría de los cuales me han resultado de enorme utilidad para mejorar su contenido y aclarar el sentido de mis argumentaciones.

gico conservador. Así, se le reconocería a esta disciplina el carácter de emprendimiento intelectual ambicioso, serio, con merecidas pretensiones de científicidad, pero que estaría también ostensiblemente atravesado de nostalgia por el orden premoderno perdido gracias al avance incontenible de los procesos de modernización societal. El ejemplo más claro de esta posición lo representa Nisbet (1996),¹⁶ y el clásico al que más frecuentemente se le han atribuido tales posicionamientos ha sido Ferdinand Tönnies.¹⁷

Sin ánimo de discutir en detalle el grado de corrección de estas hipótesis de lectura de la historia de la sociología, aunque sí admitiendo que ninguna de las dos resulta del todo convincente, dadas su unilateralidad y sus fuertes sesgos “ideológicos”, me interesa ahora relacionarlas con el objetivo principal de este artículo: elucidar el lugar y el significado del concepto de la comunidad a lo largo de la historia de la teoría sociológica. De tal forma, quisiera comenzar subrayando el hecho de que la comunidad fue, en especial para los sociólogos de la segunda generación de clásicos, entre los siglos XIX y XX, un concepto sociológico fundamental.¹⁸ Pero cabe también decir que este concepto, por lo general, apareció de la mano de otro, junto a otro, introducido en una polaridad conceptual con otro, cuyo contenido y carácter eminentemente sociológico tampoco podría ponerse en duda: la “sociedad”.

En el contexto de un esfuerzo por ofrecer una explicación acerca de la emergencia de la sociedad moderna, en varios tramos de la obra de los sociólogos clásicos la comunidad aparece como antecedente, como hito inicial o punto de partida de un proceso que habría desembocado en la sociedad moderna, objeto privilegiado de sus análisis. Según esta visión, la modernización no sería otra cosa que el retroceso de las relaciones de tipo comunitario y su reemplazo paulatino o su violento aplastamiento por parte de las relaciones de tipo societario. Este sería, entonces, el primero de los significados de la comunidad que es posible encontrar entre los sociólogos clásicos: el de antecedente histórico de la sociedad moderna. Sobre él han cargado las tintas autores como Nisbet quien, como hemos visto, se ha empeñado en otorgarle a la empresa sociológica en su conjunto un sesgo conservador, romántico y nostálgico del pasado. Es decir, para este autor, no sólo se trataría en los clásicos de una aséptica y objetiva descripción de un proceso histórico, sino de una valoración eminentemente sombría, marcadamente negativa de sus consecuencias.

Por supuesto, Nisbet reconoce que en estos autores no sólo había en juego una propuesta ideológica de condena de la modernidad capitalista, sino también (y esto no fue me-

16 “Toda la sociología del siglo XIX está imbuida de un tinte de nostalgia en su propia estructura”, llega a afirmar Nisbet (1996: 104).

17 Está claro que, para un autor conservador como Nisbet, esto no podría ser objeto de recriminación alguna, aunque sí para Zeitlin y toda la tradición “conflictivista” o neomarxista.

18 Hasta aquí, sólo puede haber acuerdo con Nisbet (1996), quien incluso le otorga a la comunidad el carácter de “idea-elemento” de la sociología. Las diferencias con su argumento se empezarán a ver más abajo.

nos importante que lo anterior) un esfuerzo científico por comprender los formatos y atributos de las relaciones emergentes y crecientemente predominantes. De ese modo, se llega al segundo significado de la comunidad en la sociología clásica: la comunidad como tipo ideal de relaciones interindividuales. En este sentido, las relaciones comunitarias (de este modo localizables como entidades no sólo en el pasado premoderno, sino también posibles aún en el presente moderno) resultan tener por nota distintiva su naturalidad, su estabilidad, su calidez, su fuerte carácter afectivo, su impronta local, ancestral, y su apego a valores tradicionales y a las marcas adscriptivas del status en situaciones predominantemente de copresencia. Por su parte, las relaciones sociales (acerca de las que en el otro registro se decía que tendencialmente venían tomando el relevo de las comunitarias), aparecen connotadas como artificiales, evanescentes, frías, distantes, expansibles en sus alcances espaciales o territoriales, predominantemente habitadas por roles adquiridos y por una tonalidad de fondo netamente contractual e impersonal.¹⁹

En fuerte tensión con este vaivén entre la supuesta rememoración (nostálgica o no) de lo ido, lo sido, lo pasado y lo acabado, por un lado, y la observación-descripción de lo que es o puede ser en el presente, por el otro, se perfila un tercer lugar para la comunidad, de perfiles mucho más esquivos que los otros dos. En esta orientación, “comunidad” es el nombre con el que se pretenden conjurar los cuantiosos males del presente, los que trajo consigo la racionalización moderna,²⁰ pero es también la proyección utópica hacia un futuro que pudiera negar o superar este presente o que, más modestamente, quizás pudiera limar sus más punzantes y dolorosas aristas.

De tal forma, en la teoría sociológica clásica, la comunidad aparece posicionada en varios puntos de un continuo temporal: en lo que fue, en el pasado; en lo que es o podría ser en el presente; y en lo que podría o debería ser en el futuro. En cada caso, son distintas las relaciones que la sociología establece con otros discursos, y son diferentes los compromisos que entabla con el mundo práctico-normativo: por un lado, entiende su tarea como primordialmente abocada a reconstruir un proceso histórico, y en tal sentido se coloca codo a codo con (o como auxiliar de) diversas historiografías; en otro caso, quiere erigirse como la ciencia de las relaciones sociales por excelencia; finalmente, se pone al servicio de utopías políticas y de compromisos prácticos de transformación e, incluso, de redención social.²¹

19 Esta lista de atributos es incompleta, y no recoge la enorme variedad de significados que movilizaron los sociólogos clásicos, pero debería resultar suficiente para mostrar el verdadero carácter de polaridad que “comunidad-sociedad” asumió.

20 Recordemos que la sociología clásica inventó o resemantizó una batería de palabras que tienen una resonancia indudablemente crítica de un presente signado por la “alienación”, la “anomia”, la “despersonalización”, la “pérdida de sentido”, el “desencantamiento del mundo”, etcétera.

21 Desde luego, los compromisos normativos no dejan estar presentes también en el primero de estos significados de la comunidad, en especial cuando ella aparece tematizada como “paraíso perdido”.

Mientras Nisbet y otros tienden a concentrarse en uno (y en el mejor de los casos dos) de estos significados de la comunidad, propongo aquí que se tengan en cuenta los tres simultáneamente, cada uno de ellos considerado por separado y además en sus determinaciones recíprocas. La lectura de la obra de Ferdinand Tönnies, Max Weber y Emile Durkheim, sobre todo, aporta evidencia textual suficiente como para sostener que la comunidad pudo asumir, para ellos, los tres significados a la vez. Este argumento o esta clave de lectura también podrían extenderse a las obras de Marx y de Simmel. Partiendo desde este punto, se habilitan otras lecturas posibles para los tópicos más conocidos de la obra de estos autores.²²

Así, Tönnies no sólo debe ser visualizado, como suele ser el caso, como un conservador de origen rural preocupado por el estrepitoso avance de las relaciones de producción capitalistas, sino como un científico embarcado en la tarea (tan difícil en el contexto académico alemán de su tiempo) de hacer de la sociología una “ciencia pura” de conceptos; y, también, y esto es lo menos conocido en la sesgada recepción que ha tenido su obra, como un ferviente socialista: un decidido defensor de las experiencias asociativas del movimiento obrero, y un utópico promotor de un cosmopolitismo postsocietal, en el cual superando las estrecheces cultural-nacionales pudieran abrirse nuevas opciones civilizatorias, gracias a la rehabilitación de (no todas, por supuesto, pero sí de algunas de) las viejas virtudes comunitarias. Como puede verse, los tres significados de la comunidad confluyen aquí, entremezclados en la obra tönniesiana.²³

Por su parte, esta clave de lectura acerca de la comunidad permite que afloren los diversos Weber que anidan en Max Weber: el Weber “sociólogo”, el de los capítulos más tardíamente escritos de *Economía y Sociedad*, donde, entre otros tipos ideales, ocupa un lugar destacado el de las relaciones comunitarias o de “comunización”; o el historiador de la cultura, que emerge en buena parte de los *Ensayos de Sociología de la Religión* y en otros tramos de *Economía y Sociedad*; y, finalmente, ese Weber “utopista”, según el cual la comunidad aparece o late en estado de proyecto, como una búsqueda desesperada de una posibilidad de recalentamiento de los lazos sociales aún en (y quizás debido a) los contextos abier-

22 No podrá aquí (por razones de espacio) decirse mucho más que esto. Sin embargo, queda con ello planteada una hipótesis interpretativa que también está en la base de los proyectos de docencia e investigación que se mencionan arriba, en la nota 14, y en las publicaciones que se mencionan en la nota 15. Estos mismos argumentos alrededor de los tres significados básicos de la comunidad en la sociología clásica aparecen de manera muy comprimida en de Marinis (2010d). El primer avance de esta discusión, al cual no puedo ahora menos que juzgar retrospectivamente como algo esquemático, lo había presentado ya en (2005).

23 Con un nivel de detalle que no se puede tener aquí, véanse sobre Tönnies los trabajos de de Marinis (2010a) y (2010b), y Alvaro (2010). Para evitarme aquí la cita de las obras más importantes tanto del autor clásico como de sus comentaristas, remito a las abundantes bibliografías que en estos textos se citan. Esto último vale, en el mismo sentido, para los textos que se citarán más abajo, en las notas al pie de página nº 24 y 26.

tos por una racionalización y un desencantamiento crecientes. Justamente aquí se insertan sus reflexiones sobre la “fraternidad de los guerreros”, o sobre la “comunidad política” bajo liderazgo carismático. De tal forma, también aquí, tanto como –o más entreverados aún que– en Tönnies, se pueden hallar en la obra weberiana los tres significados de la comunidad.²⁴

Finalmente, en lo que hace a Durkheim, si bien su concepto de la comunidad no aparece tan frecuentemente en sus textos como en los de los dos autores anteriores, ha sido sin duda el responsable de una específica reflexión sociológica sobre la misma. Así, desde sus primeras obras en las que aparecen problematizadas las formas de la solidaridad social hasta las últimas, interesadas por el carácter social de la religión (o por la religión como “expresión abreviada” de la vida social), afloran por doquier referencias comunitarias, tales como su propuesta de revitalización de las corporaciones profesionales²⁵ o su interés por la “efervescencia colectiva”, la “moral cívica” y la ritualización de instancias de fusión de los individuos en colectivos y asociaciones intermedias.²⁶

Todas estas sociologías, cada una a su manera, no sólo tuvieron en su mira la comprensión del mundo social moderno, sino que en cierto modo participaron de su “invención” (Donzelot 2007), tomando parte de un complejo ensamblaje de discursos teóricos, creaciones o innovaciones institucionales y políticas prácticas. Pero lo que más interesa subrayar aquí es que la comunidad, o lo “comunitario”, no habría necesariamente de replegarse conforme avanzaba el proceso de esa invención. Pocas décadas después de estas pioneras intervenciones de los clásicos, se generalizó un (parcialmente nuevo) formato de relaciones entre individuos, grupos e instituciones en cuyo seno, al amparo de un Estado Social prolífico en prestaciones e intervenciones, la comunidad comenzó a conjugarse de otro modo. Uno de los más importantes analistas que la teoría sociológica aportó para aquel momento histórico fue Talcott Parsons. La siguiente sección de este trabajo repondrá brevemente su pensamiento, poniendo énfasis, obviamente, en su concepción de la comunidad.

Talcott Parsons y la comunidad societal: entre la pretensión científica y el compromiso normativista

Es innegable la importancia de Parsons para la historia del pensamiento sociológico. Contribuyó al establecimiento del primer canon sociológico que, en cierto modo, aún está

24 Para encontrar desplegadas todas estas cuestiones relacionadas con la comunidad en la obra weberiana véase de Marinis (2010c), Haidar (2010) y Torterola (2010).

25 Esta es una de sus propuestas más conocidas, orientada a restituir al menos algo de moralidad en el contexto de una fuerte expansión y generalización de las relaciones de mercado.

26 Dos textos recientes abordan frontalmente el problema de la comunidad moral en la obra durkheimiana: Grondona (2010) y Ramos Torre (2010).

vigente (1971); realizó la primera gran síntesis teórica, ambiciosa y compleja, sobre los sistemas sociales de acción (por ejemplo, 1988); y en las décadas centrales del siglo XX llegó a alcanzar una posición de relativa hegemonía de alcance mundial en el campo sociológico, lo cual, como se sabe, incluyó también nuestro medio académico latinoamericano. Por diversas razones, internas y externas, tanto relacionadas con sus propias debilidades teóricas como también con prejuicios ideológicos (suyos y de sus rivales) y situaciones histórico-coyunturales, entre los años '60 y '70 del siglo pasado Parsons fue destronado del sitial de privilegio que había ocupado hasta entonces. Esto sucedió en tal medida que, hoy por hoy, su obra es muy poco leída, discutida y menos aún enseñada. Sin embargo, contiene aportes teóricos valiosos que pueden ser recuperados para nuestras preocupaciones del presente.

No resulta posible sintetizar el conjunto de una obra vasta y compleja como ésta en el espacio aquí disponible. Apenas se ofrecerá una brevísima aproximación a un concepto clave, la “comunidad societal” (en adelante CS), acuñado en una fase relativamente tardía de su obra, y que se presta a interesantes comparaciones con lo desarrollado más arriba acerca de los clásicos, y con las posiciones de autores más recientes, que se encararán en la siguiente sección de este trabajo.²⁷

Para localizar la emergencia del concepto de la CS parsoniana, primero deberán decirse unas breves palabras acerca del famoso “modelo AGIL” que empezara a desarrollar este autor a mediados de los años '50. Incorporando sugerencias de la teoría general de sistemas, Parsons afirma que todo sistema social, como cualquier sistema vivo, es un sistema abierto, involucrado en un proceso de intercambio (o en unas relaciones de *inputs* y *outputs*) de información y energía con otros sistemas y sus ambientes.

Según él, los sistemas tienen que enfrentarse a cuatro desafíos o problemas fundamentales. La letra A del AGIL corresponde a la “adaptación”, orientada a satisfacer las exigencias situacionales externas del sistema. El organismo conductual es el especializado en el cumplimiento de esta función. La G corresponde al “logro de metas” (o *Goal Attainment*). Todo sistema debe definir y alcanzar unas metas primordiales en relación a su ambiente. El sistema de la personalidad es el encargado de esta función. La I se relaciona con la “integración”. Todo sistema debe regular la interrelación entre sus partes integrantes, y lograr un ajuste mutuo entre las unidades del sistema, para garantizar la lealtad, la adhesión y la interdependencia entre ellas. Esta función está a cargo del sistema social. Finalmente, la L corresponde a la “latencia” (o: mantenimiento de patrones y manejo de tensiones). Todo sistema debe mantener y renovar las pautas culturales que están en la base de la motivación

27 Un desarrollo algo más completo sobre la noción de “comunidad societal”, su significado en el contexto de la obra parsoniana, y sus implicancias actuales, así como una profusa bibliografía tanto del propio Parsons como de sus más importantes comentaristas, puede encontrarse en de Marinis (2010e); con mayor detalle aún, en de Marinis (2010f).

de sus miembros. Esta función es llevada a cabo por el sistema cultural.

Al bajar un nivel en el análisis, y al introducirse en la especificidad del sistema social²⁸ aplicando el mismo modelo AGIL, los 4 subsistemas resultan ser ahora la economía (A), la política (G), la CS (I), y el sistema fiduciario (L). Cada uno de estos subsistemas dispone de un medio que le es específico, y que intercambia con sus ambientes, tanto intra como extrasociales. Estos medios son, respectivamente, el dinero, el poder, la influencia y los compromisos de valor.

Si bien obras anteriores ya venían preparando el terreno para ello, por ejemplo (1964), es recién en *La Sociedad* (1974a) donde el concepto de CS aparece por primera vez y de manera explícita, en el marco de su intento por definir una perspectiva evolutiva y comparativa general que, partiendo de las sociedades “primitivas” y “arcaicas”, pudiera llegar a la comprensión de los perfiles actuales y posibles tendencias de desarrollo de las sociedades modernas.

En resumidas cuentas, la CS es el núcleo estructural de la sociedad, su subsistema integrativo. En tanto sistema,

es el orden normativo organizado dentro de un patrón, a través del que se organiza colectivamente la vida de una población. Como orden, contiene valores y normas diferenciadas y particularizadas, así como reglas, que requieren referencias culturales para resultar significativas y legítimas. Como colectividad, despliega un concepto organizado de membresía que establece una distinción entre los individuos que pertenecen o no a ella (1974a: 24).

La propiedad más importante de la CS “es el tipo y nivel de solidaridad que – en el sentido durkheimiano del término – caracteriza las relaciones entre sus miembros” (1976: 712). Solidaridad es entendida como “el grado hasta el que (y las formas en que) es de esperar que el interés colectivo prevalezca sobre los intereses de sus miembros siempre que ambos entren en conflicto” (ibídem).

En suma, la CS se basa en un conjunto de normas compartidas en la interacción cotidiana de sus miembros. Su función específica es desarrollar estructuras que permitan la unidad y la armonía interna de la sociedad como tal. Dice Almaraz que la CS es “como un programa que rige la acción de los miembros de una sociedad bajo el aspecto de su solidaridad como miembros de la misma” (1981: 489). Debe facilitar la sensación de pertenencia. Justamente aquí localiza Parsons su solución al “problema hobbesiano del orden”, que venía inquietándolo desde sus trabajos de los años ‘30. Al diferenciarse de la economía y de la

28 Para Parsons, sistema social no debe ser equiparado sin más a “sociedad”. La sociedad es sólo un tipo de sistema social, precisamente aquel “que alcanza el nivel más elevado de autosuficiencia en relación a sus ambientes” (1974a, 21). Autosuficiencia remite a “la capacidad del sistema, lograda tanto a través de su organización y recursos internos como de su acceso las entradas que le ofrecen sus *ambientes*, para funcionar de manera autónoma con objeto de realizar su cultura normativa, es decir, sus normas y objetivos colectivos y, sobre todo, sus valores” (1976: 712).

administración del poder, en la CS se institucionalizan formas de solidaridad social a través de su medio específico que es la influencia. Así, “la comunidad societal debe proveer marcos de juicio delimitados, que dejen pocas alternativas para la desviación de la acción que ha sido socialmente sancionada de acuerdo a valores compartidos y deseados” (Chernilo 1999: 18-9).

En condiciones de modernidad avanzada, la CS no puede sostenerse sino sobre la base del pluralismo, y a la vez hacer frente a los riesgos que, desde el punto de vista del mantenimiento de un consenso moral vinculante, ese mismo pluralismo supone. En efecto, en la sociedad moderna asistimos a la proliferación y a la yuxtaposición de variados pluralismos: de intereses económicos, de grupos políticos, en el plano cultural (lo cual incluye, sobre todo, el pluralismo multid denominacional religioso), el pluralismo de disciplinas intelectuales, y el pluralismo ético (Parsons 1976: 713).

Hecho este rasante vuelo por los principales rasgos conceptuales de la CS parsoniana, se impone ahora retomar las claves de lectura ya planteadas en relación a los clásicos de la sociología. Así, la pregunta es en qué sentido (si en alguno) la CS puede entenderse como tipo histórico, como tipo ideal, y como concepto atravesado o sostenido por aspectos utópicos y normativos.

Con respecto al primer aspecto, el fuerte sentido secuencial-histórico de la polaridad conceptual comunidad-sociedad, todavía presente al menos en una parte del pensamiento sociológico clásico, resulta mayormente desdibujado en la CS parsoniana. Para Parsons, la comunidad (societal) no es “lo meramente sido”, ni tampoco un antecedente de “lo que es” la sociedad moderna. Así, la CS parsoniana no es directamente asimilable a una época histórica específica, sino que es el substrato básico de solidaridad e integración de los más diversos sistemas sociales, en las más diversas constelaciones históricas.²⁹ Es por eso que Parsons puede hacer referencia tanto a la CS griega, como a la de la ciudad medieval como a la CS estadounidense moderna.³⁰

En segundo lugar, el sentido ideal-típico de la comunidad en los clásicos se reconfigura fuertemente en la CS de Parsons. Así, pareciera no haber en este autor relaciones típicas de comunidad, con todas las notas distintivas que a ella iban asociadas, por ejemplo en Tönnies o en Weber. Esto es, para él, todas las relaciones interindividuales (o inter-acciones) son connotadas simplemente como relaciones “sociales”. Y la CS se instala en un nivel muy diferente que el tipo ideal weberiano o su pariente, el “concepto normal” tönnesiano, esto es, no precisamente al servicio de una descripción de las relaciones interindividuales empírica-

29 Notablemente similar a ésta es la reflexión que Nisbet plantea sobre el problema de la comunidad en Durkheim (1996: 115-134).

30 Esto no implica que Parsons se haya desinteresado por los problemas de la historia y la evolución. Véanse, por ejemplo, sus trabajos de (1964), (1974a) y (1974b), donde desarrolló una completa teoría de la evolución social.

mente dadas, sino en un nivel analítico que apunta a caracterizar a un subsistema del sistema social, justamente al subsistema encargado de la función de la integración. Más aún, el nombre del propio concepto (CS) expresa el intento de superar o de ir más allá de la clásica dicotomía comunidad-sociedad.³¹

Finalmente, habría que considerar el sentido utópico-normativo en la CS parsoniana. En efecto, este sentido de la comunidad, tal como apareciera en los autores clásicos, permanece activo en Parsons, si bien reconfigurado en sus contenidos. Esto no debería sorprender, dado que se halla bajo el paraguas de una racionalidad política diferente (keynesianismo) a la que había alojado al pensamiento de aquéllos (liberalismo). Formulado esquemáticamente: la moralización del mercado ambicionada por Durkheim, o la contención del avance de la burocracia a través de la emergencia de un fuerte liderazgo político pretendida por Weber, medio siglo después cede su paso en Parsons a un deseo incontenible de ampliación de las esferas de la ciudadanía social, en el contexto de un esquema balanceado, de pesos y contrapesos: para Parsons es imperioso promover instituciones que no bloqueen el despliegue de la individualidad o limiten las esferas de libertad personal, pero que al mismo tiempo no frenen los progresos del proceso de diferenciación funcional, ni dificulten la optimización de los rendimientos específicos de todo aquello que en el marco de ese proceso se diferencia. Un programa ciertamente durkheimiano, pero actualizado en sus contenidos, para ponerlo a tono con la especificidad de las realidades de la época histórica en la que le tocó vivir.

Para comprender mejor los alcances de estas propuestas, quizás convenga aquí hacer aunque sea una brevísima mención al contexto histórico-social y político en el cual las conceptualizaciones parsonianas sobre la CS tuvieron lugar: los EE.UU. en los años '60 del siglo XX, un escenario de profunda conflictividad tanto en lo interno (luchas por los derechos civiles, pobreza étnicamente sesgada, proliferación de guetos, revueltas estudiantiles, inconformismo moral y generacional, tensiones políticas derivadas del macartismo) como en lo externo (fuertes tensiones económicas, políticas y armamentísticas derivadas de la Guerra Fría entre el “mundo libre” y el “comunismo”).

Frente a esto, Parsons, un optimista verdaderamente incurable, no da el brazo a torcer en lo que hace a uno de sus supuestos fundamentales, presente desde sus obras más tempranas: la realidad de un orden asentado en un consenso en torno a unos valores compartidos. Y si por todas partes arreciaban las evidencias contra la entidad real de ese orden,

31 “Deben evitarse simples dicotomías del tipo de comunidad y sociedad, tan sorprendentemente análoga a la dicotomía entre capitalismo y socialismo. Los intelectuales contemporáneos tienden angustiosamente a retornar a estadios primitivos de comunidad como remedio único para las enfermedades y males de la sociedad contemporánea” (Parsons 2009: 54) [1970]. El nombre que coloca Parsons al pie de página para ilustrar a qué intelectuales se está refiriendo es precisamente el de Nisbet.

Parsons opta por redoblar la apuesta: *in the long run*, justicia social e integración habrían de constituir un círculo virtuoso, en especial en su propio país.³² Su ensayo “*Full citizenship for the Negro American?*” (1965) es elocuente al respecto, cuando en un largo relato muestra, en la propia historia de los EE.UU., los sucesivos avances realizados en la integración de los diversos grupos en la CS estadounidense y, sobre todo, las tareas aún “tristemente pendientes” en referencia a las poblaciones negras.

Precisamente en este contexto se inserta la intensa relectura de Durkheim que realizó Parsons, en la cual recupera el viejo tópico sociológico de las formas de la solidaridad social. Así, para él, el aspecto mecánico de la solidaridad viene garantizado por la ciudadanía en el sentido de T.H. Marshall, es decir, incluyendo también aspectos sociales, un “suelo’ bajo el cual se supone ninguna categoría de personas debe caer” (1974b: 140). Así, el modelo estratificado y secuencial de la ciudadanía de Marshall encuentra intenso eco en varios trabajos de Parsons de aquellos años, en especial en “*Full citizenship...*”, así como en la voz “sistemas sociales” de la *Enciclopedia* (1976). Es justamente en este tipo de trabajos donde los “resbalones” normativistas de Parsons adquieren la mayor notoriedad, justamente cuando las cosas no necesariamente sucedían en la forma en que, para él, debían hacerlo. Por ejemplo:

La nueva comunidad societaria, concebida como institución de integración, puede funcionar a un nivel diferente de los que son familiares a nuestras tradiciones intelectuales; *debe* ir más allá del dominio del poder político, la riqueza y los factores que los generan, llegando a los compromisos de valores y mecanismos de influencia (1974b: 154, mi subrayado).

Legítimo resulta preguntarse qué hacer si estos compromisos de valores y mecanismos de influencia no logran llegar más allá de (u oponerle un freno a) el reino del dinero y el poder, como tan a menudo ha sucedido y sigue evidentemente sucediendo.

Lo cierto es que las pautas de ciudadanía que están en la base de la CS no parecen haberse desarrollado en esa dirección expansiva y acumulativa que Parsons postulaba, siguiendo al europeo T.H. Marshall y traducéndolo de algún modo a la realidad de su país. En efecto, esto no sucedió ni en EE.UU. y tampoco, justo es decirlo, en otras partes del mundo. Porque poco tiempo después de que Parsons desarrollara su teoría de la CS, el castillo de naipes keynesiano se derrumbó estrepitosamente, y a ello le siguieron por lo menos tres décadas de hegemonía neoliberal, de las que lejos aún se está de poder postular su finalización.

En suma, la CS parsoniana no sólo se presenta como el concepto analítico-descriptivo que es, sino que asume un costado utópico-normativo de primer rango. Ese esquema tetrafuncional de un substrato general de valores (L) especificado en normas (I), que a su

32 Alexander (2005), otrora un ferviente parsoniano, muestra fuertes críticas a su antiguo maestro en este respecto, y sostiene que, en definitiva, Parsons habría “sacrificado” la justicia social a expensas de un valor para él más elevado, como la integración.

vez regulan la dirección política (G), la cual finalmente controla a la economía (A), si es que alguna vez tuvo alguna validez, sólo pudo tenerla en aquellos breves “30 gloriosos” que duró la experiencia estadobienestarista. Esto es, ni siquiera un autor tan ambicioso como Parsons logró desinstalar ese complicado interjuego entre “juicios de hecho” y “juicios de valor” que, desde Weber en adelante por lo menos, ha venido atormentando a vastas legiones de sociólogos. Así, una superteoría para todo tiempo y lugar, como la que Parsons pretendió construir, quizás termine siendo apenas un documento en el que, en su máxima pureza, se expresó en su momento la racionalidad keynesiana, así como aquel constructo de matriz “social” que los clásicos (especialmente Durkheim) apuntalaron a comienzos del siglo XX y que Parsons sistematizó conceptualmente cuando ese siglo promediaba.

Las sociologías de la destotalización de lo social: entre la celebración del tribalismo y la denuncia del simulacro comunitario

Como se dijo al comienzo de este artículo, la “desconversión de lo social” propuso una serie de nuevos desafíos, para las ciencias sociales y, desde luego también, para los propios legos. Si tambalean, hacen agua o se resienten las venerables, y por décadas vigentes, modalidades de agregación e identificación de individuos y grupos sociales, alrededor de nociones tales como sistema normativo o consenso valorativo, ciudadanía social, Estado-Nación, clase social, ¿qué –si algo– podría ocupar su lugar? Es la naturaleza misma del lazo social la que resultará por ello fuertemente interrogada; es la propia noción de orden social la que se pone nuevamente sobre el tapete y, como no podía ser de otro modo, variopintas serán también las estrategias de respuesta que diversos autores han aportado. Precisamente aquí vuelve a tallar fuerte la idea-noción-concepto³³ de la comunidad, ofreciendo interesantes contrastes con los desarrollos teóricos correspondientes a momentos históricos anteriores que se han problematizado más arriba. Así, en la presente (última y más extensa) sección de este trabajo se presentarán las posiciones de dos autores contemporáneos que le han otorgado a la reflexión sobre la comunidad un lugar importante en sus trabajos: Michel Maffesoli y Zygmunt Bauman.³⁴

4-a) *Maffesoli (o: un elogio de la comunidad tribal)*

La figura del sociólogo francés Michel Maffesoli adquirió cierto renombre en nuestro

33 A esta altura del desarrollo del trabajo debería ya quedar claro que “comunidad”, en la teoría sociológica, puede ser todo esto a la vez. En efecto, “idea”, “noción” y “concepto” remiten a niveles diferentes de entidad y consistencia de los fenómenos implicados. Por razones de espacio, no podrá desarrollarse aquí este importante asunto, aunque al menos algunas indicaciones se realicen al respecto.

34 Ambos son autores de obras vastas, variadas y prolíficas. Por razones de síntesis (y por el interés específico que tengo en el concepto de la comunidad tal como aparece en ellos, y no tanto en el conjunto de sus proyectos intelectuales), la mirada se va a posar sobre algunos pocos de sus textos.

medio académico latinoamericano a partir de los años '90 del pasado siglo, cuando sus libros empezaron a traducirse al castellano casi inmediatamente después de la aparición de sus originales. Autor de referencia casi obligada sobre todo para estudiosos de las culturas juveniles, animador habitual de los suplementos culturales de los diarios, su nombre suele venir asociado a la palabra “tribu”. Este es un concepto que, como se sabe, tuvo una larga tradición en la historiografía y la antropología. Pero no contó, hasta su popularización por parte de Maffesoli, prácticamente con ningún arraigo en la sociología, a diferencia de otro concepto vecino, el de “subcultura”, que sí lo tuvo, en especial desde los desarrollos realizados por los miembros de la Escuela de Sociología de Chicago.³⁵

Es precisamente a esta noción de tribus a la que se le prestará mayor atención aquí, dado que en ella se muestra en gran medida el pensamiento sobre la comunidad presente en Maffesoli. El libro que marca el inicio del interés maffesoliano por las tribus fue publicado en francés en 1988 (1990 en castellano). Para Urresti (2009:11), este libro “condensa el punto de partida de un verdadero programa de investigación”. No es objeto de este artículo encarar un análisis exhaustivo de la obra de Maffesoli,³⁶ ni tampoco de realizar una valoración de conjunto de su entidad en tanto trabajo sociológico.³⁷ Como dije, sólo aspiro aquí a extraer de sus reflexiones sobre el tribalismo contemporáneo las concepciones de comunidad que allí mismo se esbozan.

La intervención de Maffesoli, pese a toda apariencia en contrario alimentada por la propia falsa modestia del autor, no deja de ser enormemente ambiciosa. Porque no son autores irrelevantes ni tradiciones intelectuales menores los rivales que él se construye para sí: el individualismo, el racionalismo, las filosofías de la historia, el positivismo, las teleologías históricas entre las que cuenta el marxismo, el determinismo de cualquier tipo (económico, cultural), etcétera. Así, todo su esfuerzo se orienta a desbaratar la idea de una Historia con mayúsculas, como construcción deliberada, racional y consciente, resultado de la obra de un “gran sujeto” individual o colectivo, un homo *oeconomicus*, *politicus* o *sociologicus*. De tal

35 En efecto, el diccionario de sociología que sigue siendo uno de los mejores disponibles en castellano, el de Gallino (1995), carece de una entrada específica para “tribu”. En cambio, tiene una muy larga y detallada para “subcultura”.

36 Como lo hace en varias publicaciones Carretero Pasin. Véase el listado de sus publicaciones por ejemplo en <http://www.ucm.es/info/nomadas/CV/aecarreteropasin.pdf>

37 Apenas para anticipar una posición que no podré profundizar aquí: comparto con Lahire (2003) buena cantidad de reparos epistemológicos y metodológicos respecto de Maffesoli, aunque no llego tan lejos como él como para negarle a este autor una verdadera entidad sociológica; por otro lado, creo como Urresti (2009) que Maffesoli despliega un trabajo nutrido de “fuentes indudablemente sociológicas” sobre las que erige un estilo de trabajo intelectual peculiar, alejado de una “sociología de los conceptos”, aunque ese estilo me resulte menos convincente y atractivo que lo que – creo que – le parece a Urresti.

forma, la serie de rivales cuestionables para Maffesoli es históricamente amplia y variada: va desde Descartes, pasa por la Ilustración y llega a Marx y a casi toda la tradición sociológica, exceptuando, desde luego, a su propia y particular manera de entender y practicar esta disciplina.

Esto no le impide recurrir también al arsenal conceptual de la sociología, aún cuando las “compras” y “préstamos” que de allí hace aparezcan, ya a primera vista, como demasiado sesgados y unilaterales.³⁸ Por eso, el Durkheim maffesoliano es especialmente el tardío, el que se fascinaba ante las formas de “efervescencia colectiva” que podían irrumpir aún en contextos de modernidad societal, o el que postulaba la existencia de la “centralidad subterránea” o de lo “divino social” (1990: 25), y no el más difundido Durkheim de manual, susceptible de rápida apropiación funcionalista o normativista, un Durkheim que, vale la pena recordarlo, también existió. A su vez, el Simmel que él prefiere es el de las *Wechselwirkungen* y las microsociologías impresionistas, el de los puentes y las puertas, y no el ácido crítico moderno (moderno pero crítico) del avance irrefrenable de la cultura objetiva por sobre la cultura subjetiva. Finalmente, su Weber es aquel de las “comunidades emocionales” (1990: 144), y no el Weber desencantado ante –no es un juego de palabras– un desencantamiento del mundo que no tiene solución a la vista más que por extemporáneas y eventuales irrupciones de carisma.³⁹ Así, Maffesoli, relacionado con el mundo de una manera –digámoslo coloquialmente– más “relajada” que la de los clásicos críticos de la modernidad, menos “preocupada” por los males del presente que otros contemporáneos suyos (como Bauman), no se cansa de anunciar una suerte de “reencantamiento del mundo” que estaríamos experimentando en la actualidad, reencantamiento del mundo o recalentamiento del lazo social en el cual las tribus, como se verá, juegan un papel central.⁴⁰

Así, más que abonar (siguiendo la veta de las ambiciones típicamente científicas y modernas) la dominación de la naturaleza por parte del Gran Sujeto moderno, su sociología postmoderna aboga por una suerte de “inmersión” en el mundo. El foco de su reacción se dirige entonces contra una imagen de lo social como agregado funcional o sistémicamente integrado, como entidad maquinica y como estructura mecánica. Y de allí a su énfasis puesto en formas de “realización” o agregación fluidas, no necesariamente racionales o interesa-

38 Evans (1997: 221-5) hace una revisión bastante exhaustiva de los *backgrounds* teóricos de Maffesoli, sobre todo (aunque no solamente) los sociológicos. Véase también la síntesis de la obra maffesoliana (actualizada hasta 2002) que presenta Carretero Pasín (2003: 200-1).

39 “Se ha insistido tanto en la deshumanización, el desencanto del mundo moderno y la soledad que engendra que casi no estamos ya en condiciones de ver las redes de solidaridad que se constituyen en él”, nos advierte Maffesoli (1990, 133).

40 Véase especialmente Maffesoli (2009). El tema del “reencantamiento del mundo” ya había aparecido en sus libros anteriores, por ejemplo (1990). Véase también (2008: 14).

das, hay un pequeño paso.

Esto nos lleva, entonces, a hablar de las tribus en el pensamiento de Maffesoli. Lo primero que debería aclararse es que, más allá de llevar el mismo nombre, las tribus maffesolianas no remiten ni a las viejas hordas de bárbaros que asolaron las ciudades europeas medievales y que interesaron a los historiadores, ni a esas entidades características de los pueblos “primitivos” que ya los pioneros de la etnología del siglo XIX relevaron y categorizaron. Así, la tribu remite más bien a una plétora de “microgrupos” (Maffesoli 1990: 29) que, sostenidos sobre bases muy diversas pero siempre enfatizando una dimensión “afectual” (1990: 30), “orgiástica” y “dionisiaca” (1990: 139), se han convertido en la forma característica de “socialidad” y marcan el tono o el “ambiente” (1990: 21) imperante en nuestras megalópolis “postmodernas”. De tal forma, el concepto de tribu da cuenta de formas de agregación y de vinculación que muy lejos están de constituir reliquias del pasado o expresiones anacrónicas descontextualizadas respecto del mundo actual.

Todos los términos entrecomillados en el párrafo anterior han sido tomados de textos de Maffesoli, un autor que evidentemente no simpatiza con las definiciones precisas ni con las duras conceptualizaciones, innecesarias y estériles desde el punto de vista de su epistemología “perspectivista”, “formista” y “relativista”.⁴¹ Para llevar adelante su propuesta intelectual, vuelve una y otra vez a ellos de manera insistente, machacona, repetitiva y a menudo fatigosa. Maffesoli presenta sus argumentos escapando de los modos convencionales de la escritura científica que típicamente encadenan lógico-deductivamente unas premisas, un desarrollo y unas conclusiones, sino que opera más bien por aproximaciones, rodeando sus objetos y posándose sobre su superficie, dando una suerte de pinceladas matizadas siempre por unos y los mismos conceptos. La irritante y a la vez grata sorpresa que puede deparrarnos la primera lectura de alguno de sus textos se ve fácilmente contrarrestada poco después, cuando al encarar otros trabajos se pueden encontrar casi los mismos argumentos, los mismos modismos, incluso las mismas referencias bibliográficas.

Cuando se le interroga y se le piden ejemplos,⁴² sostiene que esta categoría de lo tribal (que a veces es también, de manera indistinta, “neotribal”) podría valer tanto para agrupamientos altermundialistas, como para asistentes a *raves* o espectáculos deportivos,

41 Todas estas cuestiones metodológicas y epistemológicas, sobre las que no podremos avanzar demasiado aquí, ya habían sido abordadas por Maffesoli en (1993) y reaparecerían en todos sus libros posteriores. Sobre el “formismo” de Maffesoli, y sobre las influencias que sobre él habría tenido Simmel, se detienen Ambrosini (2009) y Carretero Pasin (2005).

42 Son incontables las notas periodísticas que se le han hecho a Maffesoli. Basta poner en Google “entrevista a Michel Maffesoli” y aparecerán 718 resultados, sólo en castellano (al 23 de febrero de 2011). Estas notas suelen ser el terreno propicio para el suministro de los “ejemplos” que siempre exigen los periodistas.

43 “Identidad” no es término con el que Maffesoli simpatice, que prefiere más bien su pariente, “identificación”; sin embargo, recurro a él para facilitarle las cosas al lector.

grupos ecologistas, colectivos que expresan cierta identidad sexual,⁴³ cierto apego territorial, ciertos valores religiosos, o lo que a uno se le quiera ocurrir, siempre y cuando en la constitución de esos agrupamientos no estén presentes consideraciones racionales, adhesiones contractuales, ni sentido alguno de proyecto, permanencia, futuro, u objetivos que vayan más allá del mero “estar juntos”, intenso y carente de mediaciones institucionales rígidas y estables.

Salta rápidamente a la vista el contraste que ofrece esta imagen de la comunidad si se la compara con algunas de las ofrecieron en su momento los clásicos de la sociología que se han examinado brevemente más arriba. La de Maffesoli no es una comunidad que remite a lo sido, al pasado, a aquello que extrañamos de un trasfondo mítico que ya no volverá porque la sociedad moderna arrasó con él de manera definitiva. Tampoco se trata de la comunidad como proyecto, como punto de llegada de un afán utopista para construirla o reconstruirla en el futuro sobre la filigrana de la crítica del presente. Sino que se trata de una comunidad (mejor dicho, de unas comunidades, múltiples, plurales) que es puro presente, que ya está aquí, entre nosotros, es más, una comunidad que es precisamente lo que somos. Porque vivimos en estas comunidades que no parecen exigirnos grandes esfuerzos adaptativos para a cambio darnos su albergue y permitimos expresar y exteriorizar nuestra interioridad. A estas comunidades entramos y de ellas salimos varias veces al día, todo el tiempo; estas tribus que marcan el tono de nuestras ciudades y a las que sólo hay que saber verlas, reconocerlas y sobre todo sentirlas, sentir por ellas una profunda empatía, lejos de la actitud objetivante y distante que las ciencias sociales han asumido frente a los agrupamientos contractuales, o, en otro plano, ante los objetos de la reflexión sociológica cuando ella se encara de una manera convencionalmente “moderna”.

Así, ante una idea de “sociabilidad” heredada de estas sociologías convencionales (es decir, para Maffesoli, de casi todas las sociologías que ha habido antes), ante esa hipertrofia de individuos bien individualizados pero a la vez presos de un sistema normativo, de una “moral impuesta desde arriba y abstracta” (1990,43), de contratos y de funciones, Maffesoli reivindica con vehemencia la idea de “persona” (en el más crudo y clásico sentido de “máscara”) y de una “socialidad” que “en cierta forma es una empatía comunalizada” (1993: 151), una ética “proxémica” (1990,43). Son “personas”, entonces, y no individuos, los miembros de estas tribus, en las que se experimentan unas “pérdidas de sí mismo en el otro” similares a las que eran “características de las sociedades premodernas”, pero que vuelven a expresarse de nuevo en nuestra “postmodernidad” (2008: 17).

Mientras varios autores que en los años ‘80 y tempranos ‘90 del siglo XX fueron fervientes abogados de una postmodernidad a la que ahora ven como un concepto vacío y poco

44 quien por esa razón avanzó hacia nuevas conceptualizaciones, como la “modernidad líquida” (2003b), sobre la que luego volveremos.

específico, como Bauman,⁴⁴ Maffesoli sigue insistiendo en el uso de este término para describir la condición actual. Incluso aventura que la especificidad de esta postmodernidad vendría dada, “claramente”, por un “regreso del ideal comunitario”, de unas “comunidades enraizadas en los espacios, reales o virtuales, que se pueden designar, de manera provisoria, con la metáfora de la ‘tribu’ unida alrededor de un aquí intemporal” (2008: 17). Pocas páginas después, en el mismo libro, la idea se repite: “El hecho de no existir más que a través y bajo la mirada del otro que fue la marca de la premodernidad es, ciertamente, el aspecto esencial de la postmodernidad” (2008: 24). Así, si todo se plantea como simple “regreso” de la vieja comunidad, pocos criterios podrían quedarnos a disposición para distinguir entre viejas y nuevas comunidades, entre viejas y nuevas formas de sociabilidad (o socialidad, como prefiere decir Maffesoli), y sobre todo para explicar cómo y por qué se ha dado tal pasaje de unas formas a otras.

Además de la utilización del concepto de postmodernidad, un segundo contraste podría plantearse entre Maffesoli y Bauman. Si bien la posición de este último acerca de la comunidad se desarrollará más abajo con cierto detalle, resulta interesante anticipar algo: no puede hallarse en Maffesoli (como sí en el sociólogo polaco) ningún atisbo de temor, o siquiera un llamado de atención, ante las posibles instrumentaciones y manipulaciones políticas e ideológicas de las que puedan ser susceptibles estas comunidades. En su pensamiento se sostiene, como ya se ha dicho, una actitud “relajada” ante el mundo, que casi siempre toma en este autor incluso la forma de la celebración, el festejo, la apología y el distanciamiento de cualquier figura convencional de la crítica. Se instala, así, una concepción más “lúdica” del mundo (y de la disciplina que intenta comprenderlo) que contrasta fuertemente con el “aburrimiento” que destilaba el individuo moderno, tan (pre)ocupado como estaba por realizar los rendimientos adaptativos que se esperaban para su función. Frente a todo eso, es importante para Maffesoli tomarse la “vida como juego”. “La vida como juego es una especie de aceptación de un mundo tal cual es” (2001: 80): efímero, precario, superficial, opuesto a la idea de finalidad y de proyecto, pero no por ello menos intenso, comprometido, aunque se trate de un compromiso indudablemente presentista.

Por eso, para Maffesoli, todos estos atributos del mundo social deben también serlo de la propia sociología, si no quiere quedar desenfocada respecto de su época, o si no quiere convertirse, apenas, en una lastimera denunciante de las iniquidades del mundo, o en una burocrática administradora de sus pesares. Por fortuna, nuestra época admite variadas formas sociológicas de enfrentar estos dilemas, y no estamos obligados a tributar a ningún patronazgo sociológico exclusivo. Pasemos entonces a explorar las posiciones de Bauman acerca de la comunidad, quien muestra puntos de contacto pero también significativas diferencias con lo que se ha presentado de la obra de Maffesoli.



4-b) Bauman: entre la denuncia de la comunidad como falso antídoto ante los males de la sociedad moderna (líquida) y una apuesta por la “comunidad global”

Bauman ha sido durante décadas un pensador creativo, intuitivo, inquieto. Un incansable analista de su tiempo que, recuperando en ello la actitud y la ambición de la tradición sociológica clásica, ha demostrado siempre un fuerte interés por abordar frontalmente los grandes desafíos políticos y las encrucijadas culturales de cada época histórica que le ha tocado vivir.

Como sólo puede darse en vidas largas y activas como la de Bauman, esos desafíos y esas encrucijadas fueron cambiando notablemente a través del tiempo.⁴⁵ Desde luego, esto no impide identificar en su obra fuertes líneas de continuidad, esto es, un marcado interés por explorar las posibilidades reales de una moralidad que, aún “débilmente” fundada, pueda establecerse como argamasa o cemento de la vida colectiva, de la solidaridad y del cuidado mutuo, pero al mismo tiempo sin aplanar el espacio autónomo de la individualidad.⁴⁶

Pero volviendo a los cambios, podrían identificarse distintos momentos o focos de énfasis en su obra. En los años ‘60, Bauman era un disidente polaco que renegaba del marxismo oficial, ortodoxo y de Estado, y exploraba las posibilidades de lo que por entonces ya se llamaba “socialismo humanista”, que fue especialmente importante en Europa del Este. En la década del ‘70, ya emigrado a Inglaterra donde aún reside, esboza los lineamientos de una sociología crítica de la cultura, abrevando en una diversidad de tradiciones teóricas no sólo sociológicas, en especial la hermenéutica.⁴⁷ A finales de los años ‘80 empiezan a aparecer sus estudios sobre modernidad, como *Modernidad y Holocausto* (1989) o *Legisladores e Intérpretes* (1997), y se embarca en la discusión sobre la postmodernidad en la que junto a muchos otros intelectuales estaría ocupado también casi toda la década siguiente, la del ‘90. El siglo XX se cierra con sus libros más conocidos en nuestro medio, traducidos todos poco después de aparecer en inglés, como los trabajos sobre globalización (1999), trabajo, consumismo y nueva pobreza (2000), etcétera.

En 2000 aparece *Modernidad Líquida* (2003b), un libro que habría de iniciar una larga saga de “liquideces” que se extiende prácticamente hasta hoy, una serie de títulos en los que a los diversos sustantivos allí contenidos Bauman les adosó invariablemente el mis-

45 Véase la interesante cronología comentada de la obra de Bauman que presentan Aguiluz y Sánchez (2005) actualizada hasta 2003.

46 Pese a que Bauman simpatiza muy poco con Parsons, y pese a que en Parsons referencias al “cuidado mutuo” – que en Bauman reflejan a su vez la influencia de filósofos como Levinas e Isaiah Berlin – brillan por su ausencia, es notable observar cuánto, aunque sólo en el sentido de lo arriba afirmado, se parecen ambos proyectos.

47 Marotta (2002), Beilharz (2005) y Tester (2002) muestran, con variados grados de profundidad, la gran diversidad de influencias intelectuales que ha recibido Bauman.

mo adjetivo: “líquido” (amor, vida, miedo, tiempos, arte, etcétera). Dicho brevemente, la metáfora de la liquidez remite al proceso de disolución de los órdenes sociales “modernos sólidos” al que asistimos en la fase actual de la modernidad, obviamente reconociendo antecedentes históricamente previos, pero detectando a la vez novedades o discontinuidades respecto de ellos.⁴⁸ Las pretensiones de Bauman en este libro fueron variadas: por un lado, encontrar alternativas para un concepto, como el de postmodernidad, al cual previamente había abonado pero que luego le fue provocando crecientes incomodidades teóricas y políticas (Bauman/Tester 2002: 133 y ss.); por otro lado, repensar las viejas categorías con las que habíamos concebido la modernidad en su etapa “sólida”, para ponerlas a tono con las novedades que esta etapa “líquida” habría traído consigo. En relación a estos conceptos que Ulrich Beck llamó “zombis”, vivos y muertos al mismo tiempo, Bauman nos propone que nos preguntemos si su resurrección es factible o, si no lo es, que organicemos para ellos “un funeral y una sepultura decentes” (2003b, 14). Pues bien, uno de ellos es “comunidad”.⁴⁹

Al compás de tanta “liquidez”, el rico manantial interpretativo de Bauman parece dar ya ciertas muestras de agotamiento, aunque cabe reconocer que sigue siendo, en lo esencial, un incansable productor de intuiciones e imágenes interesantes y dignas de seguir siendo exploradas.⁵⁰ Entremezclado con todos estos libros “líquidos”, apareció en 2001 su pequeño volumen sobre *Comunidad* (2003a), el cual especialmente nos ocupará aquí, aunque, como veremos, no será el único donde la problemática y la preocupación sobre la comunidad se encuentran presentes.⁵¹

48 Bauman, siguiendo en ello a Marx, reconoce que la modernidad siempre ha sido esencialmente disolvente, y ha tenido por naturaleza un enorme “poder de licuefacción”. Justamente la noción de “modernidad líquida” fue acuñada por Bauman para describir tanto lo que la nueva fase de modernidad aporta de novedoso como lo que arrastra, como rasgo, de momentos históricos anteriores.

49 Los demás son “emancipación”, “individualidad”, “espacio-tiempo” y “trabajo”. Junto a “comunidad”, le dan título a cada uno de los capítulos en que organiza su libro.

50 Si bien quizás resulte prematuro hablar del “agotamiento del manantial Bauman”, no puedo dejar de decir que me resulta ya un tanto trillada y monótona esta metáfora de la liquidez. Alrededor de una sola (aunque ciertamente potente) idea básica, en la que analiza la historia de la modernidad en la clave solidificación-licuefacción, Bauman dispara en las más diversas direcciones de exploración (el arte, el amor, la vida cotidiana, las formas del hábitat, el mercado de trabajo, etcétera), sirviéndose una y otra vez de los mismos ejemplos, citas bibliográficas, notas de *The Guardian* o *Le Monde Diplomatique*, e incluso repitiendo párrafos enteros de un libro a otro. Esta tendencia a la reiteración (inevitable para quien publica tanto, pero seguramente también estimulada por las empresas editoriales ávidas por lanzar libros que han venido siendo seguros éxitos de ventas) no es sólo reciente en Bauman. Así, Gane (2001) detecta estas repeticiones con escasa variación en relación a libros anteriores ya en obras de comienzos de este siglo, como *Modernidad Líquida* y *La Sociedad Individualizada*.

51 En efecto, incluso en su manual de introducción a la sociología, publicado en 1990 (en castellano en 1994), ya aparecían unas cuantas referencias acerca de la comunidad (en especial en el capítulo 4).

Es que, en este respecto, Bauman es un sociólogo hecho y derecho, y en tanto tal, no puede dejar de incorporar en sus reflexiones la pregunta por la comunidad, por el ser-estar juntos, por la naturaleza del lazo social, por sus formas de manifestación, sus cambiantes contenidos, su historia y su probable devenir. Pero sabemos que hay muchas maneras posibles de encarar esta faena. De hecho, este artículo revisó ya algunas, más escuetamente en el caso de los clásicos y Parsons, y con algo más de detalle en lo que hace a Maffesoli. Lo que se impone ahora es describir específicamente el recorrido argumentativo del propio Bauman en relación a la comunidad.

A diferencia de otros contemporáneos suyos, donde la comunidad prácticamente no existe como palabra clave, aún permaneciendo en las sombras, como persistente “problema” a desentrañar (como en los casos de Habermas, Giddens y quizás también Luhmann), y en gran similitud con otros donde resulta particularmente realzada (como en el más arriba presentado ejemplo de Maffesoli, y también en autores como Sennett y Lash), la comunidad es en Bauman un concepto sociológico fundamental.

Su vía de acceso a esta problemática no consiste prioritariamente en la reposición del repertorio sociológico clásico de conceptos sobre la comunidad, al cual incluso entiende de manera ciertamente sesgada, en especial en lo referente a ese gran pensador formativo que fue Ferdinand Tönnies.⁵² En cambio, lo que Bauman privilegia es más bien un análisis crítico del “dogma comunitarista” (o del “dogma comunitario” según algunas traducciones) actualmente y desde hace un tiempo en boga tanto en el mercado de las ideas como en el repertorio de las prácticas sociales. Para Bauman, este dogma apenas termina ofreciendo una variante degradada o devaluada de la comunidad que muy lejos está de un ideal, el suyo, con el que realmente cuesta no simpatizar, en términos (si se los quiere llamar así) “ideológicos”. Por ejemplo, cuando realiza afirmaciones como la que sigue:

“Si ha de existir una comunidad en un mundo de individuos, sólo puede ser (y tiene que ser) una comunidad entretejida a partir del compartir y del cuidado mutuo; una comunidad que atienda a y se responsabilice de la igualdad del derecho a ser humanos y de la igualdad de oportunidades para ejercer ese derecho” (2003a, 175).

52 Considero sesgada y unilateral la reducción que Bauman hace del pensamiento de Tönnies sobre la comunidad, como si en él sólo hubiera una comunidad inscrita en alguna evolutiva “ley de la historia”. Véase por ejemplo Bauman (2002: 182). También en (2003a: 15-20), los diversos sentidos de la comunidad que están presentes en la abierta textura de Tönnies aparecen para Bauman reducidos sólo a uno: a un sentido fuerte, ontológico, no de consensos logrados a través de arduos procesos de negociación y conflicto, sino de entendimientos ya dados, o que se dan por descontados. Véase también (1999: 23), donde vuelve a referirse a Tönnies en los mismos términos. Si bien esa visión de la comunidad no deja de estar presente en Tönnies, no es la única y ni siquiera la más importante en su pensamiento. Creo haber podido demostrar esto, brevemente, más arriba, y con mayor detalle en (2010a). En la misma línea, véase Alvaro (2010).

Dicho esto, se impone en lo que sigue presentar explicaciones más detalladas de todo este problema. Para Bauman, comunidad sigue siendo una palabra polisémica, tal como siempre lo ha sido. Pero, por lo general, viene investida de connotaciones positivas, que remiten a calidez, protección, bienestar. “Tenemos el sentimiento de que la comunidad es siempre algo bueno”, dice Bauman, explicando que comunidad no sólo es una palabra que tiene un significado, sino que además produce una “buena sensación” (2003a,7). A su vez, esta palabra opera, siempre, a través de la delimitación de “adentro” y “afueras”, “nosotros” y “ellos”, pertenencias y exclusiones en los ordenamientos de la vida colectiva.⁵³

Más allá de sus posibles encarnaduras reales, hay un fuerte componente imaginario en cualquier formulación de índole comunitaria: la comunidad que se invoca con inflamada verba no siempre es la que existe realmente, sino aquella que hemos perdido (o creemos haber perdido) o aquella a la que quisiéramos pertenecer. “Un paraíso perdido o un paraíso que todavía se tiene la esperanza de encontrar; de uno u otro modo, no cabe duda de que es un paraíso que no habitamos ni el paraíso que conocemos a través de nuestra propia experiencia”, afirma Bauman con vehemencia (2003a: 9-10). Así, esta “comunidad imaginada” ofrece muy fuertes contrastes con las “comunidades realmente existentes”. Y justamente aquí se plantea el nudo del proyecto crítico de Bauman: en la elucidación de estos contrastes.

Para Bauman, la vida en comunidad necesariamente plantea para el individuo una inmensa tensión entre dos valores contrapuestos: la seguridad y la libertad.⁵⁴ La modernidad (y sin hacer en ello distinción alguna entre fases “sólidas” y “líquidas” de la misma) de alguna manera nos acostumbra como individuos a unos márgenes de libertad personal (“autonomía”, “derecho a ser uno mismo”, o como quiera llamárselo) cuyo mínimo menoscabo, hoy por hoy, nos resultaría directamente intolerable. Al mismo tiempo, jamás dejamos de ansiar seguridad, y estas ansias se exacerban justamente ahora, dadas las condiciones abiertas tras el derrumbe de las certezas y de las protecciones que otrora supo brindar el Estado de Bienestar.⁵⁵

¿Es posible, entonces, administrar de algún modo esta tensión entre seguridad y libertad? ¿No son demasiado altos los precios que hay que pagar por adquirir una a costa de

53 Cabe aquí subrayar otro paralelo con Parsons, citado más arriba, cuando se refería a la comunidad societal en términos de criterios de “membresía”.

54 Este problema obsesiona a Bauman ya desde sus trabajos de los años '80, por ejemplo (2007b, 133-5) [1988]. Pero no sólo a Bauman, por cierto, ya que, en estos mismos términos o similares, ¿no hemos leído ya algo de todo esto en los textos de la teoría política y la teoría sociológica clásicas? Sobre los “cruces” posibles entre Bauman y Hobbes véase Kaulingfreks (2005). Además, este comentarista repone la importante discusión en torno a los conceptos de *communitas* y *societas* que Bauman planteara ya en (1993), y que luego recuperaría en (2005: 100-4). Lamentablemente no podré profundizar aquí sobre tan importante tema.

55 En esto, el análisis de Bauman se parece notablemente al de Castel (2004).

la otra? Para Bauman lo son. Así, sostiene que “promover la seguridad siempre exige el sacrificio de la libertad, en tanto que la libertad sólo puede ampliarse a expensas de la seguridad” (2003a, 27). Acto seguido, advierte: “seguridad sin libertad equivale a esclavitud” y “libertad sin seguridad equivale a estar perdido, abandonado” (ibídem). La tramitación de esta tensión no es imposible, pero supone siempre una ardua faena.

Bauman transmite frecuentemente la amarga sensación de que no parece haber salida alguna para este dilema entre seguridad y libertad. Y ello se vuelve más patente a la hora de juzgar la proliferación actual de propuestas e invocaciones de corte comunitario, que para Bauman tampoco ofrecen esa salida, pese a que a viva voz proclaman que lo hacen. Así, no duda en afirmar que “el comunitarismo es una respuesta flagrantemente errónea a preguntas evidentemente genuinas” (2001: 206).

Sus pretensiones no son entonces las del erudito historiador sino las del crítico de la cultura del presente. Sin embargo, Bauman no limita su análisis de la comunidad a la época actual. Sus textos abundan en referencias tanto a las viejas comunidades premodernas como a las todavía vigentes durante la época de la “modernidad sólida”. Pero su telón de fondo motivacional está básicamente orientado a discutir y comprender este presente, en el cual, como ya se ha dicho, se viene manifestando una suerte de masivo y generalizado “relleno estratégico” de la palabra comunidad.⁵⁶ Gracias a este “relleno”, tiende a otorgársele ese nombre a prácticamente cualquier entidad colectiva. Esto sucede incluso con agrupamientos efímeros, fugaces, de forma y contenido muy diferentes a aquellos fundados en valores ancestrales o apegos al terruño, la familia ampliada o la tradición (tal como era el caso en las viejas comunidades premodernas); grupos que también tienen significativas disimilitudes con los colectivos indudablemente modernos pero que desarrollaban lazos signados por su permanencia y su intensidad, como por ejemplo la cultura de la clase obrera, el nacionalismo, el patriotismo o la identidad local.

Por todo esto, la propuesta baumaniana consiste en ejercer una meticulosa crítica y un desmontaje analítico de las propuestas comunitarias realmente existentes, dado que, para él, ellas hacen incluso “más paralizante y difícil de corregir la contradicción entre seguridad y libertad” (2003a: 11). Es decir, sigue sin haber salida, ni posibilidades efectivas de una “humanidad reconciliada” consigo misma, pero al menos se trata de estar atentos ante los cantos de sirena comunitarios, porque “hay razones para sospechar cada vez que se escucha la llamada a la ‘alabanza de la comunidad’” (Bauman en Tester 2002: 189).

A pesar de todos los resquemores que Bauman plantea respecto de los “dogmas comunitaristas”, pese a la tonalidad a veces irónica o despectiva que asume a la hora de juzgarlos, queda planteada la sensación de que lo que le irrita a Bauman no es la comunidad como tal, sino sus versiones “degradadas”, “devaluadas”, “falsas” o “engañosas”, los simula-

⁵⁶ La noción de “relleno estratégico” no es de Bauman, sino de Foucault, aunque describe con cierta precisión lo que Bauman tiene en mente.

ros de comunidad que vienen de la mano de diversas “políticas de la identidad” y de otras variadas posiciones que, en nombre de la defensa de particularismos, terminan decantándose en peligrosos formatos egoístas y antisolidarios.

En su libro *Comunidad*, y en diversos pasajes de otros libros publicados en su mayoría en los primeros años del presente siglo, Bauman realiza un desordenado inventario de comunidades a las que, con sombría pluma, termina denunciando como tales simulacros. No es el científico afán clasificador del taxonomista sino la ambición crítica del ensayista lo que lleva a Bauman a conformar un listado de “comunidades,” que muy lejos están de conformar un sistema de categorías exhaustivas y mutuamente excluyentes, como se nos enseñaba a los estudiantes de sociología en las clases de metodología de la investigación. Por eso, los ejemplos empíricos de comunidades “realmente existentes” pueden caer al mismo tiempo en una o más de las siguientes categorías.

- las “comunidades cerradas” (2003a: 65): son aquellos enclaves vigilados y recortados del espacio común de las ciudades donde pasan buena parte de sus vidas (hábitat personal y familiar, trabajo, ocio y tiempo libre) los “ganadores” del proceso de globalización; son el correlato socio-territorial de la “secesión de los triunfadores”, como llama Bauman a este proceso que la fase líquida de la modernidad ha habilitado. Estos “enclaves densamente vigilados” se parecen mucho a los guetos étnicos de los pobres, pero, a diferencia de ellos, fueron elegidos libremente y constituyen realmente un privilegio para estas elites (2003b: 191).⁵⁷ Pero no se trata solamente de anclajes territoriales; lo cierto es que las elites también devienen crecientemente desterritorializadas, y con ello logran cortar amarras con aquellos agentes sociales subordinados a ellos y respecto de los cuales, en épocas históricas anteriores, debían todavía en cierto modo responsabilizarse.⁵⁸ Por eso, por esta falsa de compromiso ético con otros con los cuales deberíamos estar inextricablemente vinculados, Bauman concluye que estas comunidades lo son sólo en el nombre, y en realidad sólo están expresando una “huida de la comunidad” (2003a: 69).

- Bauman también registra las “comunidades estéticas”, centradas ya sea en “ídolos” como en “problemas”. Celebridades, artistas, deportistas y los espectáculos que con todos ellos organiza la industria del entretenimiento, son ejemplos de los “ídolos”; y cuestiones tan disímiles como el exceso de peso, la presencia amenazante de mendigos callejeros, la instalación de residencias de refugiados cerca de nuestra casa, la manipulación genética de los alimentos, son todos ejemplos de los “problemas”. En torno a ambos pueden erigirse

57 La figura del gueto obsesiona a Bauman. Véase por ejemplo cómo, siguiendo a Wacquant, compara el “hipergueto” de nuestros tiempos modernos “líquidos” o postfordistas con el viejo gueto comunitario de los tiempos modernos “sólidos” o fordistas-keynesianos (2003a: 131-145; 2004: 148; 2008: 47s).

58 Véase también Bauman (2003b: 99-102). Sobre la extraterritorialidad de las nuevas elites véase Bauman (1999: 13-38).

“comunidades”, efímeras y superficiales, que cumplen varias funciones importantes, entre ellas la de mitigar nuestra inevitable soledad, dado que sirven para asegurarnos de que no estamos solos en las opciones que debemos tomar, en las elecciones que permanentemente debemos hacer para convertirnos en lo que somos, para contrarrestar nuestros temores y ansiedades o para reafirmar nuestra identidad.⁵⁹

De este modo, en el contexto de estas comunidades, se constituyen lazos que sólo pueden ser flexibles, no embarazosos, vinculaciones “hasta nuevo aviso”, sin ninguno de los atributos que (al menos así se veía esto desde la crítica moderna a la comunidad) realmente agobiaban a los sujetos de la vieja *Gemeinschaft* al restringir su movilidad y su autonomía. Pero, por supuesto, otra vez, Bauman desconfía del verdadero significado comunitario de estas comunidades que no permiten construir responsabilidades y compromisos a largo plazo (2003: 86), puesto que apenas pueden generar “vínculos sin consecuencias”, “lazos de carnaval”. En tal sentido, son apenas “comunidades de carnaval”, es decir, algo muy alejado de las “verdaderas” comunidades éticas. El contraste que, a su vez, este tipo de comunidades ofrece con las viejas comunidades, fundadas en semejanzas y en atributos de fuerte contenido adscriptivo, es notorio.⁶⁰

- Para que quede bien claro lo poco que simpatiza Bauman con la mayoría de las comunidades realmente existentes, no podría dejar de haber una mención a lo que llama “comunidades explosivas” (2003b: 204-210), esos agrupamientos que llenan el vacío que deja la desregulación del monopolio de la violencia estatal. En esto, Bauman tiene en mente mucho más los grupos que llevan a cabo las limpiezas étnicas tan recurrentes en tiempos de la modernidad líquida que la *Volksgemeinschaft*, “comunidad del pueblo” que perpetró el Holocausto.

Este inventario podría continuarse, agregando más definiciones de comunidad presentes en Bauman, mezclándolas o superponiéndolas unas con otras, como lo hace el propio autor. Pero, para ir ya concluyendo, cabría recordar que permea todos estos análisis la (para Bauman ciertamente amarga) certeza de que, en estos tiempos modernos líquidos, ya no queda gran espacio para totalidades inclusivas, una vez que se cayó la variante social o *welfarista* del Estado Nacional, quizás la última gran totalidad social “saludable” e inclusiva que se pueda registrar en la historia y respecto de la cual, a menudo, Bauman parece mostrar cierta nostalgia.⁶¹ Es justamente frente a esta realidad de totalidades desgarradas y de impo-

59 Asociado a esto está el concepto de “comunidad percha”, o “perchero” o “de guardarropa” (2003a: 85-6; 2003b: 210-12; 2007a: 152-3), que Bauman también utiliza a menudo.

60 Por ejemplo, sostiene que “las ‘comunidades de semejanzas’, predeterminadas pero a la espera de ser reveladas y colmadas de sustancia, están dando lugar a las ‘comunidades de ocasión’, que supuestamente se originan en torno a eventos, ídolos, pánicos o modas: puntos focales más diversos que comparten el rasgo de una vida más breve” (2005: 53).

61 Véase, por ejemplo (2008:13). “... somos penosamente conscientes de los riesgos de la ‘totalidad’ y de los estragos que puede causar cuando se le da carta blanca. Pero también deberíamos

sible o improbable reconstitución que se yergue esta proliferación de motivos comunitarios, que vendrían a tomar el relevo de funciones estatales abandonadas o degradadas.⁶²

Sin embargo, en la propia presentación de estas comunidades que, para él, lo son sólo en el nombre, en la misma descripción de estos “placebos comunitarios”,⁶³ automáticamente se plantea la hipótesis de que quizás sí habría una posibilidad para la existencia de verdaderas comunidades. Pero, ¿qué forma o qué atributos podrían/deberían tener estas comunidades? Si, dada la complejidad y la interdependencia crecientes que trae consigo la globalización, no resulta posible (ni tampoco deseable) promover la restauración de ese “entendimiento natural” tan propio de las viejas comunidades del pasado premoderno, y si tampoco resulta ya revitalizable el “mundo de la vida” de los agrupamientos sociales “modernos sólidos”, ¿será posible ahora intentar algún formato comunitario que suponga una activa tarea de involucramiento, compromiso, apertura a los otros, con toda su otredad y toda su diferencia, de diálogo conflictivo y de consensos arduamente alcanzados?

Vale la pena reiterarlo: todos estos valores (cuidado mutuo, derechos que se convierten en obligaciones recíprocas, respeto por las igualdades que no descaracterizan, defensa de las diferencias que no inferiorizan, etcétera)⁶⁴ no tienen demasiado en común con las prácticas y los sentidos estimulados por las viejas comunidades del pasado, a las cuales Bauman, como buen sociólogo y como buen moderno (como buen sociólogo moderno) tiene razones suficientes para aborrecer o, al menos, para desconfiar.

Justamente aquí es donde adquiere importancia otra figura comunitaria mencionada a menudo en los textos de Bauman: la “comunidad global”. Si ya no se puede (o no se quiere) revivificar a la comunidad natural premoderna, o a la comunidad artificial moderna-sólida que supo llamarse “nación”, si ya no resulta viable pensar en la reconstrucción de acogedoras totalidades más pequeñas o incluso coextensivas con el Estado-Nación, entonces Bauman opta por redoblar la apuesta, y la “comunidad global” es su carta. Allí, el marxista humanista de los años `60 deviene prácticamente un kantiano del siglo XXI. Para Bauman y para muchos otros es una evidencia contundente que el Estado Nacional ha devenido “una institu-

concienciarnos de las amenazas que se esconden en un mundo que ni genera ni mantiene en funcionamiento ‘totalidades’ capaces de controlar y contener” (Bauman en Tester 2002: 188). Esta nostalgia por los tiempos estadobienestaristas no se da sólo en Bauman, sino en muchos otros de su generación, otrora críticos radicales o de izquierda de aquella configuración societal. Los primeros dos ejemplos que me vienen en mente son Robert Castel y Richard Sennett.

62 “La ‘comunalización’ ha pasado a ofrecer los servicios abandonados por el Estado, en tanto que plenipotenciaria de la nación” (Bauman en Tester 2002: 191).

63 Esta acertada expresión es de Sasín (2010: 25).

64 La frase es de Santos: “tenemos derecho a ser iguales cada vez que la diferencia nos interioriza y a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza” (2003: 217). Creo que refleja muy bien lo que Bauman tiene en mente cuando esboza los lineamientos de lo que entiende por una “verdadera comunidad”.

ción dolorosamente inadecuada para enfrentarse a la producción de injusticia en el espacio global” (Bauman en Tester 2002: 188). Por eso, los problemas globales (de injusticia, por caso), requieren de soluciones globales: una comunidad global, “una comunidad inclusiva pero no con ello exclusiva, una comunidad que coincida con la idea kantiana de la ‘Vereinigung in der Menschengattung’, una unificación de la especie humana” (2004: 145), “una red institucional tejida a partir de agencias de control democrático *globales*, un sistema legal *global* vinculante y obligatorio, y principios éticos respetados *globalmente*” (2005: 192).⁶⁵

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

Frente al falso “dogma comunitarista”, promotor deliberado o cómplice involuntario de comunidades excluyentes, que siempre terminan condenadas a patinar sobre la delgada línea que separa, de un lado, la defensa de las identidades particulares y, del otro, la xenofobia, la exclusión e incluso el genocidio, se erige una utópica “comunidad global”. Esto es, una comunidad que pueda aspirar a reconstruir una nueva totalidad y que, sin embargo, no corra el peligro de caer en totalitarismos, es decir, una comunidad que sepa extraer las enseñanzas adecuadas de la experiencia histórica del siglo XX, pletórico como pocos de “comunidades explosivas”. Una nueva versión, en suma, de la vieja verdad sociológica según la cual los males de la sociedad se curan con comunidad, aunque ella quizás sólo pueda asumir (para no ser dañina y contraproducente) las formas de una comunidad supranacional.⁶⁶ Y, también otra vez, el esfuerzo de restituir totalidades sanas, no dañinas, no voraces, aún admitiendo que la plena restitución de la totalidad, por fortuna, jamás podrá (ni deberá) darse.

5) Conclusiones (o: acerca de una persistente melodía)

Creo haber demostrado a lo largo de este trabajo que la comunidad ha sido siempre, tanto como lo sigue siendo hoy, un concepto sociológico fundamental. Y que la sociología (al menos, la practicada por los teóricos que hemos considerado aquí) ha realizado problematizaciones relevantes acerca de ella, siempre en fuerte sintonía con (o al menos intentando tomar nota de) el significado que “comunidad” asumía y asume en otros discursos sociales en la época en la que a cada uno le ha tocado respectivamente intervenir.

65 En este aspecto, los caminos de Bauman se cruzan notablemente con los de Habermas, quien en trabajos recientes apunta, en una dirección parecida, a una globalización alternativa a la dominante.

66 Más de un siglo después, siguen resonando en Bauman los viejos ecos del viejo Tönnies. Por supuesto, se está hablando aquí del Tönnies menos conocido, el partidario de una república transnacional de trabajadores y “hombres ilustrados”. Ese Tönnies ha sido recuperado recientemente, entre otros, por Inglis (2009).

Asimismo, la comunidad ha permanecido como “el otro lado de la distinción” en relación a la sociedad, como diría Sasín (2010) parafraseando a Luhmann. Lo cual no quiere decir que figure en el repertorio de conceptos de esta disciplina como concepto segundo, menor, o devaluado, sino (y reforzando la idea del párrafo anterior) como concepto sociológico de primer orden.

Dicho esto, no se pretende negar que, en este proceso, el concepto sufrió importantes metamorfosis, por ejemplo en lo que hace a su univocidad terminológica. Por el tipo de sociología que cultivan, más cercana al ensayo que a la pretensión teórica-sistemática, los conceptos de comunidad en Bauman y el de tribu en Maffesoli carecen de la precisión del tipo ideal weberiano incluido en los “Conceptos Sociológicos Fundamentales” de *Economía y Sociedad* (1984), o incluso del “concepto normal” de comunidad de Tönnies, tal como aparece en *Comunidad y Sociedad* (1947).⁶⁷

Por otro lado, la comunidad puede también haber perdido el papel protagónico que tenía en el contexto de explicaciones de procesos históricos de larga duración. Sintomática, al respecto, es la renuencia de Maffesoli a (o su imposibilidad de, o su falta de interés por) explicar por qué los agrupamientos sociales tienden a perder su formato típicamente moderno (contractual, maquinico y estable) y a adquirir perfiles mucho más volátiles e inestables en las tribus postmodernas. Simplemente, este autor prefiere limitarse a constatar estados de cosas en el mundo. Y, en su momento, sin dejar de interesarse por los problemas de la historia y de la evolución social, Parsons había colocado su “comunidad societal” en otro nivel de análisis, es decir, como ese núcleo de integración de los sistemas sociales que “funciona” indistintamente como tal en cualquier época histórica que se tome en consideración. Todo lo cual contrasta fuertemente con las minuciosas explicaciones weberianas o incluso las tönnesianas acerca del proceso de racionalización en Occidente.

Sin embargo, desde los clásicos hasta hoy, persiste un rasgo que el concepto de la comunidad jamás ha perdido, que posiblemente esté relacionado con una suerte de permanente “melodía ontológica” de una comunidad que indefectiblemente arrastra “buenas” resonancias, una melodía que la sociología, por buenas o malas razones, no puede dejar de tararear, aunque diga a viva voz que aspira a hacerlo. Me refiero con ello a su carácter de construcción utópica orientada hacia un doble juego: condena y crítica del presente, y anticipación de los perfiles deseados de un futuro donde los “males” del presente puedan verse, de alguna manera, superados, contrarrestados o matizados.⁶⁸

67 Si bien, como se ha mostrado más arriba, los conceptos de comunidad de estos autores clásicos distan de ser unívocos, cierto es que los de los autores contemporáneos lo son aún mucho menos.

68 Desde luego, y por razones sobre las que arriba se ha abundado, esta afirmación no alcanza a Maffesoli y su sociología “presentista”, desde la que afirma a viva voz que “lo que fue ya no es; y no lo será forzosamente. De allí la necesidad de *ver* lo que es” (2009: 157).

Estos “males” fueron cambiando sus denominaciones: hipocresía y solipsismo (Tönnies), anomia y egoísmo (Durkheim), frialdad y despersonalización (Simmel), alienación y explotación (Marx), desencantamiento y pérdida de sentido (Weber), desarraigo (la Escuela de Chicago de Sociología), desorden y discriminación (Parsons), particularismo identitario (Bauman), etcétera.⁶⁹ La “salidas” propuestas y la comunidad del futuro que podría corporizarlas (su reconstrucción, su evocación, la recuperación de al menos algún sentido de ella), esto es, la “buena sociedad”, asumen a su vez también diversas rúbricas: fraternidad comunitaria bajo liderazgos carismáticos (Weber), república cosmopolita transnacional o postsocietal de los hombres ilustrados y los trabajadores, o comunismo (Tönnies), ciudadanía social plena y expandida (Parsons), comunidad global (Bauman), etcétera.

Será objeto de próximos estudios (enmarcados en la línea de investigación teórico-sociológica que, en este artículo, se ha aspirado a sintetizar) analizar la persistencia y tenacidad (o no) de esta “melodía ontológica” de la comunidad. En particular, se trata de avanzar en la caracterización del lugar que ella ocupa en otros discursos contemporáneos o recientes y de pretensiones más sistemáticas que las de Bauman y Maffesoli.⁷⁰ Como ha podido verse en este trabajo, la presencia de esta “melodía” no parece ser un episodio incidental en la historia de la teoría sociológica, al punto que ni siquiera en las versiones más científicas de la disciplina, como la de Parsons, han podido ser extirpadas del todo. Es que, en sociología, quizás casi todo valga con tal de alcanzar, alguna vez, la “buena sociedad”.

69 Se han agregado deliberadamente nombres cuyos pensamientos no fueron desarrollados explícitamente en este trabajo, como una manera de resaltar tendencias que atraviesan toda la disciplina y toda su historia, y que no sólo atañen a algunos autores especialmente seleccionados.

70 Los nombres ya fueron mencionados en este ensayo, más de una vez, y casi siempre juntos, pese a todas sus diferencias: Habermas, Giddens, y Luhmann.

BIBLIOGRAFIA

- Aguiluz, Maya y Sánchez, Celso. 2005. "Cronología de Zygmunt Bauman", *Anthropos* Nº 206, Número monográfico: "Zygmunt Bauman. Teoría social y ambivalencia. Una perspectiva crítica", pp. 64-67.
- Alexander, Jeffrey. 1989. *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial. Análisis multidimensional*. Gedisa: Barcelona.
- . 2005. "Contradictions in the Societal Community: The Promise and Disappointment of Parsons' Concept", pp. 93-110 en *After Parsons: A Theory of Social Action for the Twenty First Century*. Editado por R. Fox, Renée C; V. Lidz y H. J. Bershady. New York: Russell Sage Foundation.
- Almaraz, José. 1981. *La teoría sociológica de Talcott Parsons*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Alvaro, Daniel. 2010 "Los conceptos de 'comunidad' y 'sociedad' de Ferdinand Tönnies". *Papeles del CEIC*, marzo de 2010 (número monográfico sobre la comunidad en la teoría social clásica y contemporánea). <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/52.pdf>
- Ambrosini, Cristina. 2009. "La comunidad posible. Formismo y nomadismo en Michel Maffesoli". Pp. 115-135. En *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*. Compilado por M. Cragnolini, Mónica. Buenos Aires: La Cebra (115-135).
- Bauman, Zygmunt. 1997 [1987] *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la postmodernidad y los intelectuales*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- . 1989. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca: Cornell University Press.
- . 1993. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- . 1994. *Pensando sociológicamente*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- . 1999. *La Globalización. Consecuencias humanas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2000. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- . 2001. *En busca de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2003a. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI editores.
- . 2003b. *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2004. *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2005. *Amor líquido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2007a. *Vida de consumo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2007b. [1988] *Libertad*. Buenos Aires: Losada.
- . 2008. *Archipiélago de excepciones (+ Comentarios de Giorgio Agamben y debate final)*. Buenos Aires: Katz.
- Bauman, Zygmunt y Tester, Keith. 2002. *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Barcelona: Paidós.
- Beilharz, Peter. 2006. "Zygmunt Bauman - To Build Anew". *Thesis Eleven*, Nº 86. Pp.107-113.
- . 2005. "La modernidad de Bauman". *Anthropos* Nº 206, Número monográfico: *Zygmunt Bauman. Teoría social y ambivalencia. Una perspectiva crítica*. Pp.72-89.
- Castel, Robert. 2004. *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?* Buenos Aires: Ediciones Manantial.

La teoría sociológica y la comunidad

Pablo de Marinis

Bialakowsky, Alejandro: "Comunidad y sentido en la teoría sociológica contemporánea: las propuestas de A. Giddens y J. Habermas". *Papeles del CEIC*, marzo de 2010 (número monográfico sobre la comunidad en la teoría social clásica y contemporánea). <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/53.pdf>

Carretero Pasin, Ángel. 2003. "La noción de Imaginario social en Michel Maffesoli". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N° 104. Madrid. pp. 199-209.

———. 2005. "El formismo: un paradigma para repensar las religiosidades profanas". *Nómadas* N° 11. <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/181/18101108.pdf>

Chernilo, Daniel. 1999. "Integración y diferenciación. La teoría de los medios simbólicamente generalizados como programa progresivo de investigación". *Cinta de Moebio* N° 6, sept.1999. www.moebio.uchile.cl (Fecha de acceso: 14 de octubre de 2002).

de Marinis, Pablo. 2005. "16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es)". *Papeles del CEIC*. N° 15, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, España, enero de 2005, <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/15.pdf>

———. 2008a. "Max Weber: la disputada herencia de un clásico de la sociología" (Entrevistas a Wolfgang Schluchter y Dirk Käsler). *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. N° 121 (enero-marzo) Pp.169-204.

———. 2008b. "Comunidade, globalização e educação: um ensaio sobre a "desconversão do social"". *Proposições* vol.19, N°3 (57), septiembre- diciembre. Revista de la Facultad de Educación de la Universidade Estadual de Campinas: UNICAMP, Brasil. Pp.19-45.

———. 2010a. "Sociología clásica y comunidad: entre la nostalgia y la utopía (un recorrido por algunos textos de Ferdinand Tönnies)". Pp. 347-382. en *La comunidad como pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*, editado por P. de Marinis, Pablo; G. Gatti e I. Irazuzta. Barcelona y México DF: Editorial Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

———. 2010b. "Ensayo sobre Ferdinand Tönnies y la comunidad (o: sobre cómo un viejo concepto sociológico puede ser reinventado como novedoso artefacto político)". En *Por una sociología crítica del control social. Ensayos en honor a Juan Pegoraro*. Compilado por M. Sozzo. Buenos Aires: Editores del Puerto.

———. 2010c. "La comunidad según Max Weber: desde el tipo ideal de la *Vergemeinschaftung* hasta la comunidad de los combatientes". *Papeles del CEIC* Vol. 2010/1, N° 58, marzo. Número monográfico sobre el concepto de la comunidad en la teoría social clásica y contemporánea. <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/58.pdf>

———. 2010d. "Comunidad: derivas de un concepto a través de la historia de la teoría sociológica". *Papeles del CEIC* Vol. 2010/1, N° 58, marzo. Número monográfico sobre el concepto de la comunidad en la teoría social clásica y contemporánea. <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/intro.pdf>.

———. 2010e. "Estado y comunidad, de los clásicos a Parsons (y más allá)". *Propuesta Educativa*, Año 19 N° 33, junio. Pp. 61-70.

———. 2010f. "La comunidad societal en Talcott Parsons: un ejercicio para poner a prueba ciertas hipótesis de lectura acerca de la historia del concepto de comunidad en la teoría sociológica". Presentado en las VI Jornadas de Sociología de la UNLP, La Plata, 9 y 10 de diciembre.

Donzelot, Jacques. 2007. [1994]. *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Evans, David. 1997. "Michel Maffesoli's sociology of modernity and postmodernity: an introduction and critical assessment". *The Sociological Review* Vol. 45 N° 2, pp. 220-243.

- Fistetti, Francesco. 2004. *Comunidad. Léxico de Política*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gallino, Luciano. 1995. *Diccionario de sociología*. Siglo XXI Editores: México.
- Gane, Nicholas. 2001. "Review Essay: Zygmunt Bauman: Liquid Modernity and Beyond". *Acta Sociológica. Journal of the Scandinavian Sociological Association*. Vol.44 (3), pp. 267-275.
- Giddens, Anthony. 1982. *Profiles and Critiques in Social Theory*. Londres: Macmillan.
- Grondona, Ana. 2010. "La sociología de Emile Durkheim: ¿una definición 'comunitarista' de lo social?". *Papeles del CEIC*, marzo (número monográfico sobre la comunidad en la teoría social clásica y contemporánea). <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/55.pdf>
- Haidar, Victoria. 2010. "De la disolución a la recreación de la comunidad. Un contrapunto entre Max Weber y François Perroux". *Papeles del CEIC*, marzo (número monográfico sobre la comunidad en la teoría social clásica y contemporánea). <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/54.pdf>.
- Inglis, David. 2009. "Cosmopolitan sociology and the classical canon: Ferdinand Tönnies and the emergence of global *Gesellschaft*". *British Journal of Sociology*, vol. 60 (4), pp. 813-832.
- Joas, Hans y Knöbl, Wolfgang. 2009. *Social Theory. Twenty introductory lectures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaulingfreks, Ruud. 2005. "Are we all good? Zygmunt Bauman's response to Hobbes". *The Sociological Review* Vol. 53 (Supplement 1), pp. 30-45.
- Lahire, Bernard. 2003. "Cómo llegar a ser doctor en Sociología sin poseer el oficio de sociólogo". *Sociológica*, Año 18 Nº 53, pp. 267-301.
- Maffesoli, Michel. 1990. *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*. Barcelona: Icaria Editorial.
- . 1993 [1985] *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2001. *El instante eterno. El retorno de lo trágico en sociedades postmodernas*. Buenos Aires: Paidós.
- . 2008. "La comunidad localizada. Variaciones sobre las sensibilidades postmodernas". *Estudios Avanzados* 6(9), pp. 7-30.
- . 2009. *El reencantamiento del mundo. Una ética para nuestro tiempo*. Buenos Aires: Dedalus Editores.
- Marotta, Vince. 2002. "Zygmunt Bauman: order, strangerhood and freedom". *Thesis Eleven*, Nº 70, pp. 36-54.
- Mouzelis, Nicos. 2008. *Modern and Postmodern Social Theorizing: Bridging the Divide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nisbet, Robert 1996 [1966] *La formación del pensamiento sociológico 1*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Parsons, Talcott. 1964. "Evolutionary Universal in Society", *American Sociological Review*, Vol. 29, No. 3, pps.339-357.
- . 1965. "Full citizenship for the Negro American?" *Daedalus*, Noviembre. Pp-1009-1054.
- . 1971 [1937] *La Estructura de la Acción Social*. Madrid: Guadarrama.
- . 1974a [1966] *La Sociedad. Perspectivas evolutivas y comparativas*. México: Trillas.
- . 1974b [1971] *El sistema de las sociedades modernas*. México: Trillas.

La teoría sociológica y la comunidad

Pablo de Marinis

———. 1976 [1968] “Durkheim, Emile” y “sistemas sociales”, voces de la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Tomos IV y IX, Madrid: Ediciones Aguilar.

———. 1988 [1951]. *El Sistema Social*. Madrid: Alianza.

———. 2009 [1970] *Autobiografía intelectual: elaboración de una teoría del sistema social*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. (Edición que incluye un trabajo de su traductor, Gabriel Restrepo, titulada “La traducción teórica y la obra de Parsons como deuterio-aprendizaje”).

Ramos Torre, Ramón. 2010. “La comunidad moral en la obra de Emile Durkheim”. Pp. 383-412. *La comunidad como pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*. Editado por P. de Marinis, Pablo; G. Gatti, e I. Irazuzta, Ignacio. Barcelona y México DF: Editorial Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Sasín, Mariano: “La comunidad estéril. El recurso comunitario como forma de la autodescripción social”. *Papeles del CEIC*, marzo de 2010 (número monográfico sobre la comunidad en la teoría social clásica y contemporánea). <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/57.pdf>

Santos, Boaventura de Sousa. 2003. *La caída del Ángelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: ILSA.

Schluchter, Wolfgang. 2006. *Grundlegungen der Soziologie. Eine Theoriegeschichte in systematischer Absicht. (Band 1: Die mehrfache Konstitution der Soziologie)*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Schluchter, Wolfgang. 2007. *Grundlegungen der Soziologie. Eine Theoriegeschichte in systematischer Absicht. (Band 2: Die systemtheoretische und die sprachtheoretische Wende)*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Tester, Keith. 2002. “Paths in Zygmunt Bauman’s Social Thought”. *Thesis Eleven*, N° 70. Pp. 55-71.

Tönnies, Ferdinand. 1947 [1887]. *Comunidad y sociedad*. (Trad. de José Rovira Armengol). Buenos Aires: Losada.

Torterola, Emiliano. 2010. “Racionalización y comunización en la esfera económica. Los límites del individualismo en la teoría de la modernidad weberiana”. *Papeles del CEIC*, marzo (número monográfico sobre la comunidad en la teoría social clásica y contemporánea). <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/56.pdf>.

Urresti, Marcelo. 2009. “La ética inmoralista y el espíritu del neotribalismo”. Prólogo a Maffesoli, Michel: *El reencantamiento del mundo. Una ética para nuestro tiempo*. Buenos Aires: Dedalus Editores. Pp. 9-14.

Weber, Max. 1984 [1921]. *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica.

Zeitlin, Irving. 1970. *Ideología y teoría sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.