

Revisando la noción de comunidad

Una reflexión sobre el acontecimiento comunitario

Esteban Gabriel Morales Gallardo

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

esteban.morales.gallardo@comunidad.unam.mx

Revisando la noción de comunidad

Una reflexión sobre el acontecimiento comunitario

Esteban Gabriel Morales Gallardo

RESUMEN

Este artículo se centra en la distinción tradicional entre comunidad y sociedad, la cual ha sido fundamental en el análisis del fenómeno comunitario. Su objetivo principal es reexaminar esta dicotomía en el contexto actual, buscando comprender el papel político de la noción comunitaria a través de una perspectiva dinámica en constante cambio. Se aborda la presencia de “lo comunitario” desde diversas ópticas, explorando cómo desafía las definiciones convencionales y reacciona ante la marginación y exclusión social, trascendiendo los esquemas identitarios establecidos. Debido a la complejidad inherente al fenómeno, este enfoque destaca la importancia de analizar el acontecimiento comunitario y su relevancia en la investigación. Así, este trabajo busca incidir en una reinterpretación crítica de la relación entre comunidad y sociedad en aras de una comprensión más profunda de las dinámicas políticas y sociales actuales.

PALABRAS CLAVE

Comunidad, política, acontecimiento, sociedad, identidad.

Revisiting the Concept of Community

A Reflection on the Communal Event

Esteban Gabriel Morales Gallardo

ABSTRACT

This paper focuses on the traditional distinction between community and society, which has been fundamental in the analysis of the communal phenomenon. Its main aim is to reexamine this dichotomy in the current context, seeking to comprehend the political role of the communal notion through a dynamic and ever-changing perspective. The presence of “the communal” is approached from various angles, exploring how it challenges conventional definitions and reacts to marginalization and social exclusion, transcending established identity frameworks. Due to the inherent complexity of the phenomenon, this approach highlights the importance of analyzing the communal event and its significance in research. Thus, this work aims to contribute to a critical reinterpretation of the relationship between community and society for a deeper understanding of current political and social dynamics.

KEYWORDS

Community, politic, event, society, identity.

INTRODUCCIÓN

El propósito central de este artículo radica en explorar la noción de comunidad y su tradicional percepción como una contraposición conveniente respecto a la sociedad. Aunque esta dicotomía ha desempeñado un papel fundamental en la evolución conceptual del fenómeno comunitario desde Tönnies (1947) hasta la actualidad, es imperativo reexaminarla en el contexto presente para captar plenamente el rol político que desempeña lo comunitario. Desde esta perspectiva surge la posibilidad de cuestionar tanto la racionalidad imperante como las instituciones políticas establecidas. En otras palabras, la arraigada distinción entre comunidad y sociedad ha dejado su marca en las ciencias sociales y en la epistemología, dando origen a diversas teorías que exploran su relación con la política, el cambio social y la resistencia. A lo largo de la historia occidental, la comunidad ha sido enfrentada a la sociedad en enfoques que han erigido categorías de significado y diferenciación, estableciendo así una relación que presenta limitaciones y efectos que se manifiestan especialmente en el ámbito político. Con el fin de abordar este tránsito teórico de modo que permita reinterpretar la aproximación a la noción de comunidad, el presente trabajo se estructura en tres apartados que se detallan a continuación.

En primer lugar, se resalta el enfoque propuesto por Cornelius Castoriadis (1975; 2008), el cual sostiene que la esfera comunitaria constituye una construcción histórico-social con sus propias contradicciones y una naturaleza en constante cambio. Desde esta perspectiva, la interacción y las normas compartidas tienen el potencial de engendrar nuevas formas de

vida y prácticas colectivas. Desde esta óptica, se establece una distinción entre “la comunidad” como una entidad institucionalizada y estática, y “lo comunitario” como un proceso dialéctico en continua evolución y resistencia al orden preestablecido. Complementario a esto, se considera la perspectiva del filósofo italiano Roberto Esposito (2003, 2008) para abordar exhaustivamente la dinámica de “lo comunitario”. En este sentido, al apartarse de las definiciones estáticas establecidas, se exploran diversas manifestaciones de pertenencia y no pertenencia basadas en la noción de una falta compartida. Desde este enfoque, se comprende que la esfera comunitaria es un espacio en el cual la carencia, la vulnerabilidad y la reciprocidad son fundamentales para la construcción de vínculos auténticos, en contraposición a los enfoques institucionales enfatizando excesivamente la propiedad y la inmunidad. Esta perspectiva contribuye a la comprensión de “lo comunitario” como una noción que no se limita únicamente a ser una “resistencia pasiva”, sino que, por el contrario, como un proceso en constante evolución, arraigado en la búsqueda de lo impredecible y lo nuevo.

En segundo lugar, y prestando especial atención a lo comunitario como impredecible, se aborda la idea de acontecimiento expresada por Jacques Derrida (1972, 1986, 1995, 2003, 2010). Ésta, al resistir a las conceptualizaciones asociadas a la identidad, denota la necesidad de incluir la diferencia [*différance*] en la elaboración del lazo comunitario. Al respecto, “lo comunitario”, adquiere una mirada temporal donde se presenta como una irrupción que desmantela y cuestiona los esquemas simbólicos a la par de cuestionar la fijación de la comunidad como objeto anclado solamente en la esfera discursiva. Desde acá, se extrae que la relación entre comunidad y política se soporta en el acontecimiento como figura temporal desafiando la unidad instituida para crear nuevos sujetos políticos que irrumpen, impredecibles, en una disputa por el sentido que desafía la conceptualización de la comunidad, develándose como indeterminada.

Finalmente, el artículo termina con una reflexión resaltando la importancia de reconsiderar la noción de comunidad como un concepto central

en el análisis social, con el propósito de trascender las limitaciones conceptuales establecidas. En este contexto, se propone observar la esfera comunitaria como un concepto con una influencia clara y un potencial político que va más allá de la mera formación de un “nosotros” constituyente. Además, esta perspectiva puede surgir como un nuevo proyecto desafiando las normativas preexistentes, buscando su autonomía o, al menos, reaccionando ante la exclusión social según su contexto histórico. Así, a través de este enfoque teórico, se busca considerar “lo comunitario” desde una alternativa analítica que cuestiona las definiciones pre-establecidas, con el objetivo de mantener la relevancia de la perspectiva comunitaria como una dinámica alineada con los procesos sociales actuales.

LA COMUNIDAD Y LO COMUNITARIO

Desde la irrupción de las estructuras paradigmáticas que instauraron los modelos de significado y distinción occidental, se ha consagrado la noción de la comunidad como opuesta a la de sociedad. Esta clasificación, derivada de los enfoques clásicos, ejerce una influencia sustancial tanto en la perspectiva de las ciencias sociales como en la epistemología que las respalda. No obstante, esta modalidad categorial de aprehender la comunidad podría generar efectos y limitaciones significativos dado que se fundamenta en la separación entre los generadores de conocimiento y el resto de la humanidad que insinúa un proceso evolutivo desde lo tradicional-comunitario hacia lo moderno-societal.

En este respecto, la introyección de la binarización comunidad y sociedad presente ya en las aproximaciones sociales clásicas (Durkheim, 1982; Tönnies, 1947), propició una comprensión de lo social donde la comunidad, como objeto, queda a merced de la institucionalización monopólica del Estado prolongando su propia versión de la realidad a través de sus símbolos y significados (Weber, 1986). Por lo tanto, a fin de desanclar la noción de comunidad de estas condiciones, se precisa complejizarla y

movilizarla, reactualizando la forma en que se aborda desde su potencialidad transformadora. Se busca desafiar las dicotomías teóricas para analizar los problemas actuales, lo que implica observar cómo la vida cotidiana de pliega y repliega a fin de poder desentrañar las paradojas de la comunidad.

La comunidad es esencial para entender la vida social y política de manera diferente a las definiciones convencionales que la simplifican como una mera combinación de muchas personas sin considerar cómo la diferencia es fundamental para la construcción del lazo social. Para Castoriadis (1975), la comunidad no es una mera entidad preestablecida e instituida sino que se comprende como una construcción histórico-social¹ en constante cambio y contradicción en la que las interacción, cooperación, símbolos y normas compartidas por los individuos se expresan más allá de la coherencia e inacción para, en cambio, abrirse coyunturalmente a la diferencia y a la posibilidad de la emergencia de nuevas formas de vida y prácticas colectivas con capacidad de actuar para instituir sus visiones y versiones del mundo.

1 Lo histórico-social, noción clave en Castoriadis (1975), remite a la interrelación dinámica entre lo histórico y lo social en la construcción y evolución de las sociedades humanas. Aborda la forma en que las instituciones, las estructuras y las prácticas sociales se desarrollan y cambian a lo largo del tiempo, en un proceso que involucra tanto elementos históricos como sociales. Este concepto, asimismo, viene de la dialéctica “psique-soma”, o interrelación entre “lo interno y externo” presente en los sujetos socializados. Se trata de la capacidad intrínseca de crear y reproducir un imaginario radical, o forma de pensamiento autónomo, que permite el cambio. En sus palabras: “En el a-ser emerge el imaginario radical, como alteridad y como originación perpetua de alteridad, que figura y se figura, y al figurar esa alteridad y figurándose, a modo de creación de imágenes que son lo que son y tal como son como figuraciones o presentificaciones de significaciones o de sentido. El imaginario radical aparece como histórico-social y como psique-soma. Como histórico-social, es río abierto del colectivo anónimo; como psique-soma es flujo representativo/afectivo/intencional. Aquello que es histórico-social es posición, creación, hacer ser, lo llamamos imaginario social en el sentido primero del término, o sociedad instituyente. Aquello que en el psique-soma es posición, creación, hacer ser desde el psique-soma, lo llamamos imaginación radical” (Castoriadis, 1975, p. 493).

LO COMUNITARIO COMO POSIBILIDAD DE CAMBIO

Desde una mirada castoridiana, es posible diferenciar “la comunidad” respecto de “lo comunitario”. Mientras la comunidad es homogenización estática que responde a un tiempo o momento sociohistórico instituido y sedimentado en la política convencional, lo comunitario, en cambio, es aquella dimensión que retoma el cambio, la dialéctica, para constituirse como una experiencia del tiempo en constante devenir. Allí es posible la aparición de nuevos sujetos políticos que cuestionan y resisten al orden instituido para, en efecto, reactualizar premisas, acuerdos y desacuerdos para enfrentar, desde el propio colectivo, los cambios que experimenta la sociedad. Articular lo comunitario como eje teórico supone comprenderlo como una dimensión inacabada, política y contingente. Inacabada porque es inclausurable, política porque es antagónica y contingente porque es posible y coyuntural. Lo comunitario se entiende como un acontecimiento colectivo que implica una toma de conciencia de lo social y de la totalidad para sí, lo que permite una reflexión sobre una posible alteridad en paralelo con la perspectiva marxista.

Lo comunitario, como espacio de definición y afinidad, responde a la lucha por evitar una crisis de sentido y supervivencia en medio de la homogeneización del significado y la pérdida de sentido de la política convencional. Como fenómeno contingente, su aparición es posible a través de una práctica política que se desarrolla negando la negación instituida. La comunidad representa la incapacidad que tienen los significados instituidos (Castoriadis, 1975) de clausurar totalmente las expresiones de lo político, lo que permite al sujeto socializado reflexionar y pensarse a sí mismo, poniendo en cuestión su propia configuración. La comunidad se entiende como un paso posible desde la política tradicional hacia lo comunitario, entendido como alteridad, oposición, defensa y resistencia frente al desplazamiento de la fantasía de lo instituido. Esto implica incorporar elementos temporales e histórico-sociales (Castoriadis, 1975) que exigen una reflexión crítica y una

posible acción para cuestionar el dominio de la política y alterar la propia temporalidad homogénea.

En consecuencia, la vitalidad de “lo comunitario” radica en la fuerza creadora que emerge desde su propio seno el cual, en su propia base, contiene la posibilidad instituyente que, a su vez, contiene la capacidad de generar sus propios significados y normas que cuestionan a los establecidos por la sociedad. “Lo comunitario”, en cuanto posibilidad de cambio², es la capacidad de imaginar, crear y transformar la propia realidad social en cuanto actividad política alejada de las formas predefinidas, o modalidades de “la comunidad” perfectamente embonadas con las normas dominantes de la política instituida.

Hasta acá, desde la propia interpretación de Castoriadis, la tensión entre lo instituido e instituyente resulta central para comprender este cambio de mirada respecto a la esfera comunitaria y política. Mientras que la comunidad se enfrenta a la tarea constante de mantener un equilibrio dinámico –entre las normas y estructuras que le dan coherencia y continuidad en el régimen político dominante– lo comunitario surge como la necesidad de renovación y creación que permita la emergencia de la diferencia de nuevas formas de convivencia y acción política en alteridad con las formas concretas de la sociedad. Este proceso dialéctico de la esfera comunitaria revela la potencia transformadora del concepto en lo que concierne a la resistencia ante la homogeneización y dominio del sistema político actual marcado por la introyección del capitalismo en las diferentes esferas del poder.

2 El cambio difiere de un proceso lineal o determinista; más bien, se visualiza como un proceso creativo y autónomo que surge de la interacción entre lo social y lo individual. En esta perspectiva, los “magmas” se erigen como expresiones de lo indeterminado y lo impredecible en la sociedad, representando lo aún no definido. Dichos “magmas” llevan consigo significados latentes capaces de desencadenar transformaciones sociales. Castoriadis (1975) enfatiza la relevancia de comprender y brindar espacio a estos “magmas”, ya que encarnan las posibilidades de creación y ruptura con las estructuras establecidas. En este marco, el cambio social se muestra como un fenómeno en constante evolución y transformación, impulsado por la imaginación y la autodeterminación tanto de individuos como de la sociedad en su conjunto.

En resumen, hasta acá, la comunidad y lo comunitario presentan una compleja red de relaciones y dinámicas que invitan a repensar la naturaleza de la comunidad en términos de su influencia relativa para mantener y cambiar ciertos aspectos de la sociedad y la política. Ambos, como parte de lo que René Lourau definió como principio ampliado de equivalencia³, se configuran como un llamado a reconocer la diversidad, complejidad y capacidad creativa de las comunidades humanas para cuestionar y transformar su realidad para abrir el camino a nuevas problemáticas y perspectivas para la búsqueda de cooperación, reciprocidad y, sobre todo, resistencia frente a un orden social injusto.

DESMONTAR LA NOCIÓN DE COMUNIDAD

Esta noción de comunidad, y de posibilidad de lo comunitario, remite, según lo planteado, como respuesta lógica ante introyección de la racionalidad presente en la sociedad actual. En este sentido, ante la amenaza del desborde del capitalismo hacia la esfera del pensamiento, lo comunitario surge como cuestionamiento y posibilidad de actuar frente a un orden social instituido (Castoriadis, 1975) que, entre otras cosas, se considera un “secuestro” de las formas de vida que, fundamentados en la preminencia de la propiedad privada (Laval y Dardot, 2013), ejercen el dominio de un pensamiento estandarizado y propio de los procesos de modernización.

3 El principio ampliado de equivalencia es un concepto planteado por René Lourau sostiene que todas las perspectivas en el ámbito social tienen un valor igual, sin importar su posición o autoridad en una situación específica. Lourau sostiene que ninguna perspectiva debe considerarse más "verdadera" o "correcta" que otra, ya que todas representan puntos de vista subjetivos y situados. En sus palabras: “significa que lo estatal, potencia de legitimación de la institución al mismo tiempo que el resultado de todas las legitimidades institucionales, es lo que dirige toda la vida social, toda innovación, todo movimiento y, frecuentemente, incluso la acción revolucionaria, para que las nuevas fuerzas sociales den nacimiento a formas equivalentes a las actuales en el marco de equilibrios mutantes, evolutivos o regresivos, pero siempre definidos por la existencia sagrada de un Estado a modo de garantía metafísica de lo social” (Lourau, 1980, p. 93)

Esto, en detrimento de la particularidad. En este avasallamiento, el uso desmedido y “positivizado” de la comunidad como objeto de acción⁴ de la política dominante, lejos de subyugar totalmente la esfera comunitaria crea, en cambio, nuevas formas de actuar ante la creciente desposesión⁵, posibilitando que lo comunitario surja como expresión ante la injusticia operando desde la falta⁶ o negación de su propio modo de vida.

De este acercamiento, se advierte que la esfera comunitaria se encuentra no solo determinada por la definición política instituida, u oficial, sino que, además, ésta puede operar desde la falta y negación, lo que evita que la misma se halle bajo la tutela de un único concepto que bloquee sus diferentes formas de expresión. Al respecto, Roberto Esposito (2003), desde un recorrido semiológico y semántico, cuestiona los conceptos usados tradicionalmente para referirse a la comunidad. En su reinterpretación se basa en la idea de *communitas*⁷ que comprende una noción de unidad deslindada de la idea de una identidad unívoca para establecer una relación de pertenencia y no-pertenencia fundada en la vulnerabilidad común.

Esposito (2003), realizando un desmontaje del concepto de comunidad, advierte que lo común (*communis*⁸) se define como aquello que no es

4 Esto se refiere, en específico, a la operacionalización que se hace desde las instituciones respecto a la comunidad la cual, en este sentido, tiende solo a ser objetos de acción de las políticas públicas la cual, como modalidad de ejercicio del poder, despliega elementos ideológicos propios.

5 Ante las conceptualizaciones binarias, o “separatistas”, entre comunidad y sociedad, lo comunitario se desenvuelve como parte sustancial de la actividad política, por lo que es necesario verlo desde el cuestionamiento a la racionalidad neoliberal actual y, de su íntima aproximación con las instituciones políticas que, en este aspecto, emerge como respuesta frente al proceso de apropiación (Harvey 2004, p. 14), de injusticia y de impunidad presente en las sociedades actuales.

6 La idea de falta se comprende de la noción de que toda estructura, concepto o entidad está marcada por una ausencia la cual es fundamental tanto para su funcionamiento la cual, en estos términos, no es una mera carencia sino que se posiciona central para la definición misma de lo que es.

7 La palabra *communitas* proviene del latín se refiere a una comunidad, sociedad o grupo de personas que comparten un sentido de comunidad, solidaridad y unión. En contraste con términos más formales que se centran en estructuras sociales y políticas, este enfatiza la conexión y el espíritu compartido entre las personas que conforman una comunidad (Laval y Dardot, 2015).

8 El término *communis* se refiere, desde su raíz latina, a aquello que es "común" o "compartido".

propio del sujeto y que, por lo tanto, no es posible de imponer por una mera individualidad. Se trata más bien de aquel espacio del deber de darse “en cuanto a”. En la misma raíz de la palabra, el autor da cuenta de la existencia de un *munus* que, al referirse al deber, la tarea o la función, remite a las responsabilidades de contribución que tiene un espacio central en los diferentes espacios de intercambio comunitario. La aparición del *don*⁹, se presenta como un acto de autoconcesión, o de “darse a sí mismo¹⁰”, que desafía los cimientos de la noción de propiedad, propiciando en su lugar una apertura hacia el otro y una participación genuina. Este acto de reciprocidad, en su esencia inmaterial y desprovisto de posesión, de *impropiedad*, otorga prioridad a la diferencia del otro, mientras que gradualmente despoja de poder a lo propio (Esposito, 2003). El *munus* es compartir una falta de lo que es propio, de esa falta constitutiva propia de las comunidades en que es la propia carencia la que mueve a los individuos a relacionarse y a buscar cobijo en los demás, configurándose como un aspecto central que dota de dependencia a los miembros de una comunidad. De esa vulnerabilidad surge el ejercicio pleno del *communitas*. En palabras de Esposito, respecto al *munus*:

Puede entenderse como algo que es público, general o que es compartido por una multitud, pudiendo también referirse a un grupo de personas. Asimismo, también tiene que ver con algo que es colectivo pudiendo, por ejemplo, establecer lineamientos respecto de lo que es el “bien común” (Laval y Dardot, 2015).

9 El “don”, se comprende, en el contexto de este párrafo, como algo que no se limita a la noción convencional de un acto de dar o recibir algo material, sino que se expande hacia un significado más profundo y simbólico. El “don” implica una forma de relación que trasciende los intereses individuales y se vincula con la idea de compartir, dar y recibir en una red de conexiones que define la comunidad, pudiendo constituirse como eje para la construcción de vínculos sociales y en los lazos de solidaridad.

10 La noción del “sí mismo” que a la que se alude acá, más que ser considerada núcleo de construcción de identidad interpretación de símbolos y significados que conforman la interacción social se entiende, acá, como la capacidad reflexiva de los individuos para pensarse a sí mismo, cuestionando y reconsiderando tanto sus propios signos y significaciones como los ajenos, considerando tanto creencias, como valores y acciones. En este sentido, se comprende como la capacidad de autónoma de autorreflexión que permite a los sujetos participar en la creación de su destino, así como de identidades o “sí mismos” en permanente cambio y contradicción (Castoriadis, 1975, 2008).

(...) no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar (...) Un deber une a los sujetos de la comunidad, en el sentido de ‘te debo algo’, pero no ‘me debes algo’, que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos (...) es desappropriación que inviste y descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo. A alterarse (Esposito, 2003, p. 28-30)

En el *communitas*, el *dispensatio*¹¹, implica una falta en que los deberes son bloqueados, siendo una especie de comunidad de la falta, de una liberación del don, por lo que aparece el *immunus*¹², la inmunidad que clausura la posibilidad de entrada de “otro” que pasa a ser, automáticamente, en una amenaza “una categoría de la que puede separar de la comunidad (...) una comunidad invertida, no eliminable” (Esposito, 2003, p. 28). El otro, desde el *immunitas* es la defensa ante “lo otro” que quiere trizar las fronteras, siendo dispensado (*dispensatio*) de la obligación del “don”, cerrándose en lo propio que se ve amenazado. Al respecto, Esposito da cuenta de este paso con el advenimiento de la modernidad:

Al respecto quisiera proponer la tesis de que esa categoría adquiere tanta relevancia que se la puede tomar como clave explicativa dentro del paradigma moderno, tanto o más que hermenéuticos como los expresados en los tér-

11 El *dispensatio*, desde su origen latino, hace referencia a la “dispensa” o excepcionalidad. Asimismo, esta responde a la administración de un bien o de algo físico, así como en la administración de responsabilidades u obligaciones comunitarias. En este sentido, responde a una condonación, perdón o autorización que tiene raíz en las instituciones religiosas (Esposito, 2003)

12 En latín, “immunus” significa “exento” o “libre de”. Este término se utilizaba en la antigua Roma para referirse a alguien que estaba exento de ciertas obligaciones o cargas, como impuestos o deberes públicos. Sin embargo, actualmente, este término ha mutado para convertirse en una relación entre individuo, comunidad y sociedad en la actualidad. Al respecto Esposito (2003) comenta que, en su actual significado de “inmunidad”, este abarca una dualidad: por un lado, representa una forma de protección y defensa, mientras que por otro lado, implica una negación de la participación y responsabilidad comunitaria. En este contexto, la noción de “inmunidad” da lugar a la paradoja de buscar protección al mismo tiempo que se aleja de la plena pertenencia y reciprocidad en la comunidad.

minos “secularización”, “legitimación”, “racionalización”, los cuales opacan, o atenúan su pregnancia léxica. Y esto porque resuena en ellos la separación con respecto al pasado premoderno, pero no la inversión de perspectiva y la potencia de negación que contrapone directamente *immunitas* a *communitas* (Esposito, 2003, p. 39)

La lectura de la sociedad moderna como una sociedad lógica y profiláctica, preocupada por hacerse ajena frente a lo otro, implica una clausura hacia lo otro y una necesidad de inmunizar a la sociedad de ella. La idea de defensa de lo propio, en directa relación con la emergencia del otro, es clave al momento de pensar la comunidad moderna como una “salvaguarda” frente a la emergencia del otro, que incluso puede habitar dentro de sí.

La clausura hacia lo otro constituido en cuanto a una falta –a una pérdida, de un abandono, de una falta que lleva a la transgresión– implica que el sujeto se obture en la sustancia de la comunidad, de lo propio, de lo apropiable, convirtiéndola en una materialidad, en una propiedad que se perfila como altamente conveniente para aquellos que hacen de la *dispensatio* un modo de poder fundado en la exigencia. En las metáforas del *immunitas*, la lógica y certeza del lenguaje del *immunitas* desenvuelve una clausura hacia lo otro, que lleva al sujeto a dejar de expresarse y abrirse en cuanto a un *munus*, para obturarse en la sustancia de la comunidad, en lo propio, en una propiedad. Esta clausura hacia lo otro se basa en una lógica de defensa y protección, pero implica la pérdida de la posibilidad de relacionarse con lo otro y, por tanto, la pérdida de la potencia transformadora de la comunidad. En la búsqueda de inmunidad frente al otro, el lazo social se construye en torno a lo propio, delineado por las fronteras de la propiedad. Cualquier desviación conlleva a un retroceso que empuja a esa amenaza hacia la sombra, su separación o incluso su completa eliminación¹³. Este

13 Al respecto, resulta interesante mencionar la relación que se tiene con la teoría funcional-estructuralista. En este aspecto, esta teoría, fundándose en la idea de estabilidad de la sociedad, sostiene que esta es ordenada y estable por lo que cualquier desviación social puede ser expresión

elemento, adquiere relevancia sobre todo en determinadas circunstancias de “protección identitaria” en que la dicotomía comunidad-sociedad tiende a resurgir como entidad que, “ajena”, ve al otro como un extraño y una amenaza lo que equivale a repensar y reexaminar constantemente la relación de la esfera comunitaria y sus límites.

La inadecuación de la inmunidad respecto a la comunidad permite pensar que, si bien hay una relación simbiótica en que no hay comunidad sin inmunidad y viceversa, esta relación, imposible de suturar, impregna, por ejemplo, preocupación de los Estados y su plexo constituyente con la elite económica, en cuanto a que cualquier comportamiento ligado a una relación con lo “natural”, con “lo ecológico” o con ese retorno al *munus*, es visto como algo extraño y arcaico en que, ajeno a la racionalidad económica, implica una amenaza, una inestabilidad, un otro diferente que constituido en la falta, debe ser contenido, impidiendo su “acontecer” a toda costa. Siempre del otro lado queda expuesto el carente, el otro, en la falta, en su imposibilidad, sujetado en la legitimidad de la dispensa y en la legalización de las prácticas de represión de su ser a fin de que, en su incorporación, emerja, al mismo tiempo, su sumisión en la plausibilidad de su negación.

El dotar de visualidad, de “presencia”, de ese otro, en cuanto a comunidad, advierte la necesidad de desmontarla de sus preceptos aunados a la comunidad inmunizada, carente de significados propios, de participación y de reconocimiento. Retomar el *munus*, en cuanto intercambio recíproco y sin la vacua espera de recibir algo a cambio, supone, al mismo tiempo, un contra-don, en que la reciprocidad, como obligatoria tampoco es inmediata; en estos términos, se hace evidente la diferencia respecto a un cálculo económico. El hecho de que la reciprocidad pueda ser diferida, a otras generaciones, familias, organizaciones y cualquier otra forma, nunca será un ejercicio de solo dar. El flujo de dar y recibir elabora la comunidad y lo co-

de peligro. Lo anterior implica la necesaria acción de la “gran comunidad” para eliminarla.

mún lo que, fundado en la confianza, mantiene la unidad de lo que, en este punto, la diferencia de otro tipo de transacciones que, finitas, no tienen la capacidad de soportar el vínculo. Lo anterior, permite reflexionar respecto a las relaciones alejadas del carácter objetivo, medible y cuantificable propio de las instituciones actuales, de su falta y de la forma en que la expresa.

En el recorrido conceptual, la necesidad de desarraigarse de los enfoques clásicos que continúan afectando la teoría social posibilita la llegada hacia un nodo de pensamiento que posiciona el retomar la esfera comunitaria como elemento articulador para considerar la complejidad de los cambios, así como comprender el potencial transformador que subyace a toda sociedad. Al respecto, la noción de lo comunitario, en cuanto concepto analítico, emerge como una fuerza creativa que, como tal, desafía no solo su clasificación y homogeneización sino también la posibilidad de cambios políticos. En este sentido, la importancia de reconocer la complejidad de la diversidad de las diferentes asociaciones humanas detona en la necesidad de pensarlas como un núcleo constitutivo capaz de promover la resistencia al orden instituido, cuestionando la apropiación de las formas de vida.

Ahora bien, reducir lo comunitario a una única lógica de resistencia o rechazo al orden instituido, entendido meramente como un mandato políticamente diseñado, constituiría una suerte de “voluntarismo comunitario” en lugar de una expresión de cambio. En realidad, lo comunitario se transformaría en una entidad con una nueva identidad compartida, generando así nuevos límites, exclusiones y jerarquías. En este sentido, con el propósito de liberar el análisis de una perspectiva epistemológica dominante, resulta fundamental concebir lo comunitario como un acontecimiento y como una entidad inacabada. Esto implica, en términos generales, no solo una apertura hacia lo nuevo, sino también hacia lo impredecible.

LA COMUNIDAD INACABADA Y EL ACONTECIMIENTO COMUNITARIO

La noción de comunidad inacabada refiere a la capacidad de la comunidad para resistir las conceptualizaciones identificatorias de la sociedad y el sentido social instituido, lo que permite la emergencia de la diferencia como algo ajeno a la voluntad del dominio político. Lo comunitario como formación política se presenta como una irrupción que desmonta los esquemas de simbolización instituida y cuestiona la fijación de la comunidad como objeto de discurso. La relación entre comunidad y política se entiende como la raíz de lo político y como un acontecimiento contingente que se comprende en su causalidad, momento y contingencia. Lo comunitario se presenta como una figura temporal que representa la resistencia a la unidad y la creación de nuevos sujetos políticos que irrumpen en la pugna por el sentido. La comunidad es una fuerza de alianzas y desviaciones impensadas que desafían la sumisión del ser y rompen con la temporalidad impuesta por la lógica de razonamiento moderno.

En cierto sentido, si estos cambios sociales pueden perturbar el orden establecido, la cultura uniforme y repetitiva, su mera aparición nos lleva a considerar que las crisis del capitalismo pueden llevar a la autoevaluación, donde reflexionamos sobre cómo existimos. Esto genera una especie de cuestionamiento simbólico. En lugar de centrarse solo en la comunidad como una entidad por sí misma, nos lleva hacia lo comunitario, que es más un evento que desafía y se opone al control. Implica tomar acciones deliberadas y trabajar junto a otros, lo cual no encaja bien con la política tradicional.

En otros términos, se entiende al capitalismo como aquel proyecto que retoma las coordenadas euclidianas del tiempo-espacio que, en el acto mismo de acumulación, reproducen, en tiempos y espacios determinados, la crisis propia del capitalismo. Sin embargo, y en atención con la noción de acontecimiento heideggeriano, la derivación de una alternativa a este tiempo-espacio que distingue a este acontecimiento histórico del aconte-

cimiento del Ser es reformulada para liberar al pueblo, *das Volk*, de su inmediata correspondencia con la política instituida. Ahora bien, una lectura netamente heideggeriana puede configurar una forma en que la resistencia, lejos de acontecer como cambio revolucionario, puede cristalizarse en la formación de comunidades políticas constituidas a través de exclusiones y fronteras y límites que solo cambiarían la brújula hacia nuevos marginados. En otras palabras, la mera relación de presencia y ausencia presente en el *Volk*, tendería a radicalizar las diferencias, para diferir las divergencias del acontecimiento sin contemplar las relaciones temporales propias de un acontecimiento comunitario.

Desde esta intuición, la conjunción entre el acontecimiento y comunidad implicaría cuestionar los esquemas de posibilidad y predictibilidad que depositan en un grupo de individuos, que, desde esta lectura, podrían determinar el acontecimiento. Para dicho cuestionamiento, la consideración derrideana da importantes luces para derribar la correspondencia epistémica entre estructura y acontecimiento, lo que denota, su desenvolvimiento como una alteridad radical en inapropiable que, a grandes rasgos, desmonta el acontecimiento de las figuraciones soberanas y epistémicas (Peeters, 2013, p. 430) como, en este caso, el propio fonocentrismo¹⁴ de la noción comunitaria convencional.

Esta reflexión de distancia entre estructura y acontecimiento lleva, en efecto, a afirmar que el acontecimiento no sólo no es posible como unidad coherente, sino que, del mismo modo, se comprende como una “posibilidad imposible”, una “im-posibilidad” que, afectada por su propia historicidad, que al ser nombrado, dicho o calculado devela su grieta constitutiva. Este acontecimiento, como fruto de su propia historicidad y singularidad, develaría su fisura constitutiva que, producto de su estructura propia, daría paso

14 Desde la noción de *différance* de Derrida, el fonocentrismo entiende la práctica y fijación occidental de anteponer el discurso por sobre la escritura. En este sentido, la centralidad que se le otorga a la escritura queda “pospuesta” por el fonocentrismo en cuanto esté ya podía descifrar signos en la tradición oral (Derrida, 1986).

a lo que Derrida denomina como “el juego” de la *différance*. El juego de la *différance*, o simplemente la *différance* derrideana descubre, en la fijación fonocéntrica occidental, la presencia de cambios visibles, pero no audibles que recortan la significación semántica del término. Así, desde la recuperación del latín *differre*¹⁵, que significa posponer, implica que el sentido de toda palabra esta pospuesto en una diferencia temporal que la hace inalcanzable. En palabras del propio Derrida:

Sabemos que el verbo ‘diferir’ (verbo latino *dijerre*) tiene dos sentidos que parecen bastante distintos (...) En este sentido, el latín *diffrē* no es la simple traducción del griego *diapherein* y esto no dejará de tener consecuencias para nosotros, vinculándola a una lengua particular y a una lengua que es menos filosófica, menos originalmente filosófica que la otra. La distribución del significado en el griego *diapherein* no incluye uno de los dos motivos del latín *dijerre*, a saber, la acción de *posponer*, de tener en cuenta el tiempo y las fuerzas en una operación que implica un cálculo económico, un desvío, una demora, una reserva, una representación, conceptos todos que aquí resumiré con una palabra que nunca he usado pero que podría incluirse en esta cadena: *temporización*. Diferir en este sentido es contemporizar, es recurrir, consciente o inconscientemente, a la mediación temporal y *con-temporizadora* de un desvío que suspende la realización o el cumplimiento del “deseo” o la “voluntad”, cancela o modera su efecto. Y veremos, más adelante, cómo esta temporización es también *temporización y espaciamiento, devenir-tiempo del espacio y devenir-espacio del tiempo*, ‘constitución originaria’ del tiempo y del espacio, como diría la metafísica o la fenomenología trascendental, aquí criticado y fuera de lugar (Derrida, 1972, p. 8).

En estos términos, el juego de la *différance* derrideana comprendería una distancia temporal engarzada con la acción de posponer, un desvío y una representación que suspendería la determinación total del deseo y de la

15 Traducido literalmente del latín, *differre* significa posponer. Sin embargo, también puede considerarse como “diferir de” o “diferente de”.

voluntad. Por lo tanto, comprender el acontecimiento desde la *différance* implicaría que en la base de su impredecibilidad e im-posibilidad, está el hecho de que esta no admite ser conceptualizada para, en cambio ser irrupción. En una entrevista realizada a Derrida, se expresa esta cuestión:

Un acontecimiento mayor debería ser tan imprevisible e irruptivo como para perturbar el horizonte del concepto o de la esencia desde donde se cree conocer el acontecimiento en cuanto a tal. De ahí que las preguntas “filosóficas” sigan estando abiertas, y quizás más allá de la filosofía, en cuanto se trata de pensar el acontecimiento (Derrida, en Borradori, 2003, p.90).

La estructura de la posibilidad im-posible sobredetermina la ocurrencia del acontecimiento, lo que implica que, al nombrarlo, se lo clausura e imposibilita. Sin embargo, esta cuestión abre la puerta para entender que el acontecimiento, como singularidad, siempre excede la capacidad de crear conceptos que expliquen su funcionamiento. En otras palabras, ninguna forma decible o conceptualizable forma parte del acontecimiento, lo que implica que siempre se debe pensar en términos de su singularidad, lo que significa que su singularidad va más allá de su concepto. En consecuencia, el acontecimiento debe ser interpretado de manera extrínseca a sí mismo, en una ruptura introducida por él mismo, lo que va más allá de las conjeturas determinantes y de los lugares comunes de explicación.

La idea de considerar el acontecimiento como una singularidad implica estar siempre alerta a su potencial de cambio. En el caso del acontecimiento comunitario, es fácil dejarse llevar por definiciones que parecen describir perfectamente lo observado o lo que está por observar, pero esto limitaría la esencia misma del acontecimiento. Identificar la comunidad con el pueblo, por ejemplo, implica una carga ideológica pesada que puede desconectar su presencia y los elementos que la hacen inclasificable e irrepresentable. Derrida analiza esto a través de un estudio sobre Rousseau:

El elogio al “pueblo reunido” en la fiesta o en el foro político siempre es una crítica a la representación. La instancia legítimamente, dentro de la ciudad como dentro del lenguaje -habla o escritura- y dentro de las artes, es lo representado presente en persona: fuente de legitimidad y origen sagrado. La perversidad, precisamente, consiste en sacralizar al representante o al significante. La soberanía es la presencia, y el goce de la presencia (...) Habría que alcanzar ese punto donde la fuente se retiene en sí, vuelve o remonta hacia sí dentro de la inmediatez inalienable del goce de sí, dentro del momento de la imposible representación, dentro de su soberanía. En el orden político, esta fuente está determinada como voluntad (Derrida, 1986, pp. 372-373).

Es importante destacar que la comunidad solo puede entenderse como una renuncia incondicional a la soberanía. En este sentido, la dinámica del don, como una expresión propia de la presencia, podría dar testimonio de que el acontecimiento estaría, al menos en un sentido laxo, en el mismo encuentro y dinámica en común. Esto implicaría, de hecho, descartar la idea de que el cambio en sí mismo, propio del acontecer, está completamente determinado por el mero ejercicio de la voluntad. Podría decirse que donde hay don, existe la falta y la indecibilidad, y que corresponde a cualquier orden social definitorio, excepto aquel que la expone en función del propio vínculo social. La falta, o la ausencia, como relación subyacente al lazo social mismo, no la niega, sino que forma parte de la formación social y se asume, quizás, como un don diferido, lejano, pero indisoluble.

En el mundo actual, la falta, esta ausencia de comunidad, parece llevarnos a una posición que, sin caer en la adscripción identitaria propia del modernismo, da cuenta de ese ser en común que ha sido negado por las elaboraciones propias del acontecimiento moderno. En este punto, el sentido del mundo devela la paradoja del uso del “nosotros” moderno, que pretende unir mediante un conjunto de soledades a aquellos que no comparten una experiencia. En el seminario *La bestia y el soberano*, Derrida plantea esta paradoja:

(...) aquellos y aquellas con los que compartimos todo, comenzando y terminando con el amor, los mundos en los que vivimos son diferentes hasta la monstruosidad de lo irreconocible, de lo desemejante, de lo inverosímil, de lo no-semejante, de lo que no se parece o no puede parecerse, de lo no asimilable, de lo intransferible, de lo incomparable, de lo incompatible en absoluto [...] no hay otro mundo, ni siquiera un mundo, ni siquiera un solo y mismo mundo, ni un mundo uno: el mundo, un mundo, un mundo *uno*, es lo que no hay (y si “*Die Welt ist fort*”, eso puede también querer decir que se da la soledad, el aislamiento, la insularidad de islas que ni siquiera están en el mundo, en el mismo mundo, o en un mapamundi, que no hay un mundo común, aunque sea el mundo de la vida y que la presunta comunidad del mundo es una palabra, un vocablo, una habladería cómoda y tranquilizadora, el nombre de una mutua de seguros de vida para los seres vivos en peligro de quedarse sin mundo, un salvavidas en alta mar en que aparentamos creer, mientras pasamos un rato en el que aparentamos decir *nosotros* y estar juntos, rato que se llama, convencionalmente, la vida (que también es la muerte), e incluso si de este sentimiento y de esta frágil convención están hecho tanto nuestros amores como nuestros odios, nuestras así llamadas responsabilidades éticas y políticas, la guerra y la paz, nuestros afectos más cotidianos no menos que nuestras grandes pasiones, no por eso debemos reconocer en menor grado que sea diferencia infranqueable es la que el lenguaje y la interpelación al otro franquean levemente [...]). Porque no basta con que tengamos todos y todas, ustedes y yo, y tantos otros, aquí y ahora, o en cualquier sitio, y en cualquier momento, el vago sentimiento reconfortante de entendernos, de hablar entre nosotros la misma lengua, de compartir un lenguaje inteligible, en una acción comunicativa consensual, por ejemplo, en el uso de las palabras mundo, “nuestro mundo” común, la unidad del mundo, etc., esto no basta para que sea verdadero y que suceda otra cosa que un acuerdo heredado (...) (Derrida, 2010, p. 324-325).

En este planteamiento particularmente complejo, se sostiene que el hecho de creer y consentir en la comunidad, el nosotros y la unión de lo común, se basa en una fantasía de un vínculo que nunca existió. Se trata de un conjunto de soledades que construyen un mundo en relación con un imaginario

de la comunidad y una convivencia común. En cambio, la concomitancia de la diferencia, la *différance*, como interpretación del otro, sin necesidad de converger en visiones, expectativas o esperanzas de mundo, finalmente se desvelaría desde lo propio, desde la soledad y, por lo tanto, del propio mundo. En la constatación de la falta de una experiencia compartida impide comprender al fenómeno comunitario como parte de una identidad o lazo colectivo compartido. Es este aspecto, la propia dinámica del don que, como experiencia simbólica compartida, no puede ser identificada:

Lo simbólico abre y constituye el orden del intercambio y de la deuda, la ley o el orden de la circulación en donde se anula el don. Basta, pues, con que el otro perciba el don, que lo perciba no sólo en el sentido en que, como suele decirse en francés o en castellano, se percibe un bien, un dinero o una recompensa, sino que perciba la naturaleza de don, que perciba el sentido o la intención, el sentido intencional del don, para que este simple reconocimiento del don como don, como tal, incluso antes de convertirse en reconocimiento como gratitud, anule el don como don. La mera identificación del don parece destruirlo (Derrida, 1995, p. 23).

En este sentido, pensar en un fenómeno comunitario sin constreñirlo a una noción unitaria, a la comunidad, equivale a desbordar al “nosotros” para, en cambio, relacionarse con la deuda o falta relacionada con aquello que se perdió durante la conformación de la comunidad. En otras palabras, si el fonocentrismo presente en la conceptualización unitaria aparece expresado, en este caso, en el reduccionismo del discurso como “el pueblo” o la comunidad “a secas”, el hecho de diferir y posponer hasta hacerlo imposible de aprehender equivaldría a pensar el cambio y el acontecimiento, en sí mismo, como aquello indecible e indeterminado. En otras palabras, como un “espectro”, lo común, se torna indecible, una circunstancia adjunta al acontecimiento, la expresión del signo de la materialidad y condición de posibilidad de la emergencia de ideas, del mundo de la vida, una experiencia singular

de su propia historicidad que da a comprender que lo comunitario, como experiencia del mundo, se da en los signos.

La esfera comunitaria, como experiencia del mundo, podría considerarse como un acontecimiento en constante latencia, un fenómeno inteligible que, a pesar de ser anunciado como la invocación al retorno de la comunidad es en realidad una expresión indeterminable e impredecible que trasciende cualquier llamado, invocación, retorno o búsqueda. En este sentido, se podría afirmar que el acontecimiento comunitario, que es indeterminable e impredecible, surge como respuesta a la emergencia de lo comunitario como voluntarismo. Esta emergencia, independientemente de cualquier conceptualización, está vinculada al cambio y la transformación. Es esencial reconocer, desde una perspectiva teórica, que ambos, el acontecimiento y su cambio, poseen un contenido político significativo. Esto implica una relación en la que la historicidad determina la imposibilidad de un acontecimiento estructurado que anticipa la posible desaparición de la comunidad tal como se conoce. En su lugar, el acontecimiento comunitario emerge, desplazando a esa noción preexistente, y se caracteriza por su singularidad impredecible.

REFLEXIONES FINALES

En esta reflexión teórica, el acto de situar la esfera comunitaria más allá de sus límites establecidos para considerarla, en cambio, como un concepto central para el análisis de lo social, adquiere relevancia. En este sentido, reintegrar una perspectiva hacia una comunidad inacabada conlleva comprender su irrupción como un sujeto con la capacidad de ejercer influencia política. En este ejercicio, ubicar lo comunitario como una expresión de la posibilidad de tener un impacto político implica que esta comunidad no está limitada a un mero “nosotros” inicial. En lugar de eso, propone, en términos de emergencia, un nuevo proyecto de sociedad que, desvinculado de las convenciones instituidas, expone realidades, puntos de vista y dispu-

tas que contrastan con las definiciones y determinaciones que aplastan sus significados en favor de otros. El hecho de considerarlo como un acontecer implica entenderlos en lo que respecta a su latencia y capacidad de intervenir en nuestra actualidad histórica, generando una nueva reflexión que facilite el ejercicio de la imaginación (Castoriadis, 1975).

En este sentido, es crucial no pasar por alto que la aparición de comunidades a menudo se entiende como la necesidad de articular una respuesta conjunta que promueva cohesión y solidaridad frente a un orden social excluyente. En este aspecto, comunidad, asociación, cooperación y creación de vínculos a menudo son la respuesta primordial ante una situación de vulnerabilidad y marginación. No obstante, y en relación con cierto comunitarismo voluntarista presente en la constante búsqueda de identificación de individuos con ciertas causas, valores, rituales, intercambios y tradiciones, es importante destacar que muchas de estas articulaciones pueden adoptar una postura conservadora, o incluso convertirse en una comunidad inmunizada que tendería a resistir a través de la exclusión y/o la exclusividad, cerrándose a la diversidad y la diferencia, en lugar de resistir la opresión y el dominio. De esta manera, lo comunitario se puede entender como una alternativa en la cual, al comprenderlo como inacabado o sin límites establecidos, abarca la necesidad de oponerse a las definiciones predominantes para permitir la diferencia y la autoafirmación. Representa la búsqueda de autonomía que establece sus propias normas para constituirse como nuevos actores políticos, suspendiendo la plena determinación del propio deseo y voluntad para, en cambio, vivir de acuerdo con su propio devenir.

Lejos de la reducción actual que la subsume como un objeto de políticas públicas, en las comunidades persiste el hecho de dejar de lado el interés individual en cuanto a que en ellas hay elementos fundamentales centrados en la responsabilidad de portar de buena forma aquello que se ha brindado o donado por el seno común lo cual trasciende los límites de lo propio en cuanto propiedad. En este sentido, cuando una persona se reúne en una comunidad, debe compartir su ser como un deber, creando vínculos de deuda

entre y para con sus miembros de modo que ellos no son dueños ni de sí mismos. Esta cuestión, implica que se está dispuesto a dar parte o, incluso, toda su individualidad, perdiendo su subjetividad personal para combinarse con la propia comunidad. Este elemento, desde lo anteriormente analizado, me parece fundamental para que lo comunitario se mantenga y pueda, en efecto, emerger inesperadamente como una unidad desde el acontecimiento.

Finalmente, la consideración de la noción de comunidad como un concepto central en el análisis social implica un proceso de reinterpretación que encamina esta idea hacia una comprensión plenamente comunitaria, dotada de la capacidad de ejercer influencia política y con el potencial de generar impacto en la sociedad. Esto conlleva considerar, por ejemplo, que las comunidades, basadas en la perspectiva comunitaria, trascienden las simples identidades colectivas para realmente presentar nuevos proyectos conjuntos que desafíen, cuestionen y/o disputen tanto el orden social como sus significados. De esta manera, la noción de comunidad se convierte en foco teórico que permite analizar procesos emergentes, relaciones de poder, dinámicas de inclusión/exclusión, entre otras, para enriquecer la mirada ante nuevas investigaciones que requieran de una comprensión más profunda y compleja de las comunidades en el contexto social actual.

BIBLIOGRAFÍA

- BORRADORI, G. (2003). *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida*. University of Chicago Press.
- CASTORIADIS, C. (1975). *La Institución Imaginaria de la Sociedad*. Tusquets.
- CASTORIADIS, C. (2008). *El mundo fragmentado*. Terramar.
- DERRIDA, J. (1972). *Marges de la philosophie*. Les éditions de minuit.
- DERRIDA, J. (1986). *De la Gramatología*. Siglo XXI.
- DERRIDA, J. (1995). *Dar (el) tiempo. 1. La moneda falsa*. Paidós.
- DERRIDA, J. (2010). *La bestia y el soberano*. Manantial.
- DURKHEIM, É. (1982). *La división del trabajo social*. Akal.
- ESPOSITO, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu.
- ESPOSITO, R. (2018). Inmunidad, comunidad, biopolítica. *Papeles del CEIC*, Papel 182.
- HARVEY, D. (2004). *El nuevo imperialismo*. Akal.
- LAVAL, C. Y DARDOT, P. (2013). *La nueva razón del mundo*. Ensayo sobre la sociedad neoliberal. Gedisa.
- LAVAL, C. Y DARDOT, P. (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Gedisa.
- LOURAU, R. (1980). *El Estado y el Inconsciente. Ensayo de sociología política*. Kairós.
- PEETERS, B. (2013). *Derrida*. FCE.

TÖNNIES, F. (1947). *Comunidad y Sociedad*. Lozada.

WEBER, M. (1986). *La Política como vocación*. Malpaso.

SOBRE EL AUTOR

Esteban Morales Gallardo, es Economista de la Universidad Nacional Autónoma de México, Sociólogo y Magíster en Psicología con Mención en Psicología Social de la Universidad Diego Portales (Chile), además de tener el grado de Doctor en Ciencias Sociales otorgado por la Universidad Autónoma Metropolitana (México). Desde el año 2017, se ha dedicado a la investigación en áreas vinculadas a la indagación tanto urbana como rural, enfocándose en el patrimonio cultural y movimientos sociales, junto con su abordaje teórico-metodológico.