

El concepto de *comunidad* en las ciencias sociales latinoamericanas: apuntes para su comprensión

Por Gabriel LICEAGA*

1. Introducción

EL PRESENTE TRABAJO EXPONE ciertas discusiones y planteamientos teóricos en los cuales la categoría *comunidad* cumple una función importante. El objetivo central es identificar algunos de estos registros actualmente en boga en América Latina, en cuyo seno se da un uso creciente de este término. Con ello pretendemos aportar cierta claridad a las múltiples y entrecruzadas significaciones de esta ubicua aunque difusa categoría.

Dos son los motivos para ocuparnos de esta cuestión. Por un lado, nos llama la atención que las discusiones acerca de dicho concepto sociológico suelen girar exclusivamente alrededor de autores europeos y norteamericanos. ¿Acaso en América Latina no hay también intelectuales y políticos que han enfocado el asunto de un modo original? Nos proponemos comenzar a definir los contornos de lo que podríamos caracterizar como una “tradicón latinoamericana” de la comunidad o, al menos, señalar algunas referencias empíricas y teóricas que no deberían dejarse de lado a la hora de discutir el concepto en cuestión.

Por otro lado, como nota el sociólogo argentino Pablo de Marinis, en los últimos años se ha producido cierto *revival* del concepto, tanto en el contexto de las políticas públicas como en la construcción de referencias identitarias, reivindicaciones y demandas populares.¹ Esta circunstancia puede verificarse especialmente en el contexto de los conflictos socioambientales y territoriales que atraviesan el continente, normalmente asociados a la expansión de la frontera agropecuaria y a la instalación de megaproyectos energéticos, mi-

* Doctorante en Estudios Sociales Agrarios de la Universidad Nacional de Córdoba y becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina; e-mail: <gliceaga@mendoza-conicet.gob.ar>.

¹ Pablo de Marinis, “Comunidad: derivas de un concepto a través de la historia de la teoría sociológica”, *Papeles del CEIC* (Universidad del País Vasco), vol. 1, núm. 53 (2010), en DE: <<http://www.identidadcolectiva.es/pdf/intro.pdf>>, p. 28.

neros, forestales, turísticos y de transportes que representan nuestra área de estudios. Pues bien, a propósito de estos conflictos nos preguntamos: ¿a qué responde el uso vivaz del término *comunidad*, tanto en el discurso de organizaciones campesinas, indígenas y populares en general, como en las interpretaciones acerca de las luchas que emprenden dichas organizaciones? ¿Pueden interpretarse las luchas territoriales y socioambientales mencionadas utilizando —y actualizando— las viejas categorías de “lo social” y “lo comunitario”? En caso afirmativo, ¿en qué corriente teórica deberíamos situarnos? Para intentar responder parcialmente a estas preguntas pretendemos aportar algunas coordenadas teóricas que, ante la polifonía de discursos en los cuales la idea de comunidad reaparece una y otra vez, sirvan de guía a los investigadores interesados en temas relacionados con conflictos territoriales y socioambientales.

Cabe aclarar que el acercamiento a una cuestión tan amplia como la de comunidad no puede ser sino fragmentario e incompleto. Nos consuela la idea de que la comunidad no sea acaso un concepto definible, sino una llave privilegiada para pensar los dilemas que, siguiendo una expresión de Franz Hinkelammert, el “laberinto de la Modernidad” trae consigo.

2. *El planteamiento clásico (europeo) de la cuestión de la comunidad y la sociedad*

COMO es sabido, la diferencia conceptual entre *comunidad* y *sociedad* surge en el contexto intelectual europeo a principios del siglo XIX y se consolida a fines del mismo siglo con la célebre obra *Comunidad y sociedad* (1887) del sociólogo alemán Ferdinand Tönnies. Puede afirmarse que esta oposición se debe en general a la necesidad de dar respuestas teóricas y prácticas a las grandes transformaciones que trajeron consigo la expansión del capitalismo y la formación de los Estados nacionales. En ese sentido, el juego categorial entre ambos términos representa uno de los recursos conceptuales fundamentales que los llamados *clásicos* utilizan para interpretar el pasaje de un orden tradicional, caracterizado como irracional y colectivista, a uno social moderno, previsiblemente racional e individualista.²

² Daniel Álvaro, “El concepto moderno de comunidad”, ponencia presentada en el Segundo Foro de Sociología de la Asociación Internacional de Sociología, realizado en Buenos Aires, entre el 1º y el 4 de agosto de 2012, p. 5.

No es ésta la ocasión de trazar una genealogía del concepto *comunidad* y de sus múltiples derivaciones a lo largo de la historia de las ciencias sociales.³ A manera introductoria sólo señalaremos que fueron los pensadores románticos los primeros que, en el marco de su crítica a la Ilustración y las teorías contractualistas, utilizaron dicho concepto en su toma de partido contra la expansión de la sociedad burguesa, individualista y “artificial”. De este modo el malestar hacia los procesos de modernización se expresó entremezclado con la esperanza en el retorno a una comunidad tradicional y “natural” supuestamente armónica.⁴

Los socialistas utópicos dieron un paso más allá de los románticos e idearon comunidades ideales superadoras de la sociedad burguesa, más como un ensayo utópico a futuro que como una expresión de nostalgia por una premodernidad idealizada. Si bien en sus obras fundamentales Karl Marx no realizó un uso categorial del término *comunidad*, dejó importantes señalamientos, especialmente en relación con las “formas económicas precapitalistas” (retomando el título del texto que suele extraerse de los *Grundrisse*) y con las posibilidades que ofrecían las comunas rusas como vía hacia al comunismo. Sin embargo, en su obra también existen otros elementos que abren puertas interesantes para que en la actualidad reflexionemos sobre el tema de la comunidad en América Latina.⁵

³ Para esto remitimos a dos textos de relativamente reciente aparición de un mismo autor, uno en español y otro en alemán: Pablo de Marinis, coord., *Comunidad: estudios de teoría sociológica*, Buenos Aires, Prometeo, 2012; e “Introducción a las teorías de la comunidad”, en Lars Gertenbach, Henning Laux, Hartmut Rosa y David Strecker, *Theorien der Gemeinschaft zur Einführung*, Hamburgo, Junius Verlag, 2010.

⁴ Gertenbach *et al.*, *Theorien der Gemeinschaft* [n. 3], p. 10.

⁵ Señalaremos, a modo indicativo, algunos puntos de vista desde los cuales se ha enfocado la cuestión de la comunidad en Marx. Daniel Álvaro, por ejemplo, ha investigado acerca de la relación entre comunidad, sociedad y Estado en los escritos tempranos de Marx, que es en donde éste, previamente a su ruptura con el socialismo utópico, utiliza con más asiduidad términos como *Gemeinschaft*, *Gemeinwesen* (comunidad, ser común), etc. Véase Daniel Álvaro, “Comunidad, sociedad y Estado en los escritos tempranos de Karl Marx”, en De Marinis, coord., *Comunidad: estudios de teoría sociológica* [n. 3]. Otro tema que ha suscitado cierta atención, como dijimos, es el del análisis marxiano de las formas sociales y económicas que precedieron al capitalismo, especialmente a partir de textos extraídos de los *Grundrisse* y los *Apuntes etnológicos*. Sobre este tema, véase Álvaro García Linera, *Forma valor y forma comunidad*, Bolivia, Clacso, 2009. Asimismo, las consideraciones de Marx acerca de la comuna rural rusa y sus perspectivas de desarrollo esbozadas en la *Carta a Vera Zasulich* y en sus diferentes borradores, han despertado bastante interés, especialmente el de marxistas latinoamericanos, véase Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México, Siglo XXI, 1990, p. 238.

Pero como dijimos, no es sino con la obra clásica de Tönnies que la comunidad se convierte propiamente en una categoría de análisis sociológico-histórico. A través de la distinción entre comunidad y sociedad, Tönnies pretende dar cuenta de la expansión de la sociedad burguesa y capitalista con sus elementos característicos: la individualización, el crecimiento del Estado y de las relaciones de mercado, la “opinión pública”, la ciencia y la industria, entre otros.⁶ Comunidad y sociedad se convierten entonces en ejes ordenadores que permiten estructurar la realidad social en sus diversas dimensiones (económicas, políticas, culturales etcétera).

Si bien a lo largo de este texto fundamental Tönnies no ofrece una definición única de lo que serían la comunidad y la sociedad, apunta algunas características esenciales de estos conceptos. Asocia la comunidad con “lo sentido”, “lo antiguo”, “lo duradero”, “lo íntimo” y “lo auténtico”, mientras que a la sociedad la identifica con “lo público”, “el mundo”, el derecho y el Estado. Para él la comunidad es históricamente anterior a la sociedad y un “organismo vivo”, mientras que la sociedad es un “agregado y artefacto mecánico”.⁷ Sin embargo, el rasgo fundamental con que distingue a la comunidad de la sociedad es quizás el de la *unidad*; define a la primera como una “unión metafísica de cuerpos o de sangre” que tiene por naturaleza “su derecho propio con respecto a las voluntades de sus miembros”.⁸

En concordancia con lo anterior, la posesión y el goce de bienes comunes son otros rasgos fundamentales que Tönnies otorga a la comunidad: el beneficio de cada uno tiende a identificarse con el beneficio común, la riqueza del “individuo” tiende a ser un bien compartido con otros “individuos”. A diferencia de la sociedad, donde los hombres “conviven pacíficamente, pero no están esencialmente unidos sino esencialmente separados, y mientras en la

Pero no sólo estos textos, en alguna medida marginales al cuerpo central de la obra de Marx, pueden interpretarse en clave “comunitarista”, también *El capital* puede ser objeto de tal lectura. Al menos así lo sugiere Juan José Bautista quien, con base en ciertos pasajes de dicha obra, afirma que, según Marx, para poder constituirse como tal, el capitalismo necesitó destruir poco a poco toda forma de vida comunitaria, Juan José Bautista, *De la racionalidad moderna hacia la racionalidad de la vida*, 2011, p. 4, en DE: <<http://www.pensamientocritico.info/seminarios/i-seminario-internacional/251-de-la-racionalidad-moderna-hacia-la-racionalidad-de-la-vida.html>>.

⁶ Ferdinand Tönnies, *Comunidad y sociedad*, Buenos Aires, Losada, 1947, pp. 313-314.

⁷ *Ibid.*, pp. 19-24.

⁸ *Ibid.*, p. 231.

comunidad permanecen unidos a pesar de todas las separaciones, en la sociedad permanecen separados a pesar de todas las uniones”.⁹

Otro elemento que forma parte del concepto de *comunidad* de Tönnies que deseamos destacar es el de la espacialidad: el *terruño* es limitado porque contiene el trabajo de las generaciones anteriores, “encierra en sí la fuerza viva para ello invertida, y como si dijéramos la sangre y el sudor de los pasados, exigiendo la gratitud piadosa de los que gozan de ella”.¹⁰ De este modo, el suelo cultivado sustenta las tiendas y las casas y une además a las distintas generaciones: “representa el enlace no sólo de las generaciones que viven y actúan al mismo tiempo sino también entre las de distintas épocas”.¹¹ La sociedad, mientras tanto, no tiene límites espaciales: “se la representa [...] por medio de todo el globo terráqueo [...] es, por lo tanto, en virtud de su idea, ilimitada; a cada momento rebasa sus fronteras reales y sólo afirma a las demás hasta donde y en tanto éstas puedan facilitarla”.¹² Esto es posible porque en la sociedad la actividad económica fundamental no es la agricultura llevada adelante por campesinos (como es el caso de la comunidad), sino la producción y el intercambio de *mercancías*, conducida por comerciantes y capitalistas, los “dueños y señores naturales de la sociedad”.¹³ Mercancía, dinero y contrato aparecen entonces como las estructuras fundamentales de la economía societal y rechazan, naturalmente, cualquier determinación espacial o territorial.

No quisiéramos dejar de señalar otro rasgo distintivo de la comunidad identificado por Tönnies: la materialidad de los vínculos entre las personas y con la tierra. Mientras la comunidad es una relación de cuerpos que se expresa en actos y palabras, y la referencia a objetos —no tanto intercambiados como poseídos y gozados en común— es en ella secundaria, la sociedad no presupone más que una pluralidad de personas nudas, capaces de efectuar alguna prestación y, por consiguiente, de prometer algo. Por esta razón Tönnies señala que la “clase mercantil” vive en medio de cualquier territorio con la tendencia a imponerse en él y trastornarlo de modo decisivo. Todo el orbe es, para ella, sólo mercado de adquisiciones y de colocación de productos.

⁹ *Ibid.*, p. 65.

¹⁰ *Ibid.*, p. 277.

¹¹ *Ibid.*, p. 276.

¹² *Ibid.*, p. 80.

¹³ *Ibid.*, p. 89.

Las problemáticas que Tönnies afrontó teóricamente para forjar las categorías *comunidad* y *sociedad* también fueron abordadas por Émile Durkheim, aunque con una terminología diferente. Nos referiremos brevemente al tratamiento de la cuestión en *La división del trabajo social* (1893), texto en el que Durkheim desarrolla un planteamiento estructuralmente semejante al de Tönnies, lo cual ha motivado que esta obra haya sido considerada como una “narración francesa” de *Comunidad y sociedad*.¹⁴

Al igual que Tönnies, Durkheim se pregunta acerca de las consecuencias de las relaciones del mercado y del capitalismo en las relaciones humanas. Sin embargo, no lo hace en referencia a las formas de agrupamiento humano que surgirían de dichas relaciones, sino en términos de las *formas de solidaridad* que corresponden a los diferentes grados de división social del trabajo. En este sentido, distingue dos tipos diferentes de solidaridad que denomina *mecánica* y *orgánica*, e intenta evaluar el predominio de una u otra. La solidaridad mecánica corresponde a grados poco desarrollados de la división del trabajo social y se caracteriza, según el sociólogo francés, por la presencia de estados fuertes y definidos de la conciencia colectiva, entendiéndose esta última como el conjunto de creencias y sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad. Exige, por lo tanto, semejanza entre los individuos y su sometimiento a la voluntad común. En contraposición a ésta, la solidaridad orgánica corresponde a grados elevados de la división del trabajo social y sólo es posible allí donde hay espacio para la especialización de las funciones individuales y colectivas que permiten que las personalidades y los grupos se desarrollen en mayor medida. Cuando la solidaridad orgánica predomina, aumenta el desarrollo individual de forma paralela a la dependencia, ya que a mayor especialización en las diversas funciones sociales (económicas, políticas, científicas etc.), menor autonomía de los individuos. Por esta razón, y en explícita analogía con otros “organismos”, como los animales y el cuerpo humano, es que Durkheim denomina *orgánica* a esta forma de solidaridad.

Como resulta claro, la solidaridad orgánica de Durkheim correspondería a la sociedad de Tönnies y la solidaridad mecánica a la comunidad. No obstante, el sociólogo francés invierte la carga valorativa que, en el caso del alemán, se inclinaba positivamente

¹⁴ Véase Gertenbach *et al.*, *Theorien der Gemeinschaft* [n. 3], p. 47.

hacia la comunidad. Durkheim ve el predominio de las formas de solidaridad orgánica como un avance de la civilización, el cual no implica ningún tipo de disolución del lazo social. La permanente insistencia en el carácter más “avanzado” de la solidaridad orgánica no deja dudas respecto de su posición superadora de la solidaridad mecánica. Así, por ejemplo, el proceso de individualización es visto como un eje que atraviesa toda la historia humana: “El individualismo, el libre pensamiento no datan de nuestros días, ni de 1789 [...] Es un fenómeno que no comienza en parte alguna, sino que se desenvuelve sin detenerse, durante todo el transcurso de la historia”.¹⁵ De este modo, la contraposición comunidad/sociedad se presenta en el marco de una teoría que respalda la división social del trabajo y que, en términos generales, afirma la capacidad de la solidaridad orgánica para solucionar los problemas de “integración social”.

Si bien los planteamientos que Tönnies y Durkheim desarrollan sobre la cuestión de la comunidad difieren en muchos aspectos, existe entre ellos una importante semejanza estructural. En efecto, en ambos autores, predomina la idea de la comunidad como el “hito inicial” de un proceso que habría desembocado en la sociedad moderna. Éste es uno de los principales significados que De Marinis señala como característico de la posición de los clásicos: “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”.¹⁶

La noción de la comunidad como punto de partida del proceso de modernización es uno de los significados principales de esta categoría en la teoría sociológica en general y de los clásicos en particular. De Marinis identifica otros dos significados fundamentales: la comunidad como categoría analítica y como proyección utópica. En el segundo caso, la comunidad, o más bien, las relaciones comunitarias, aparecen como “tipo ideal” de relaciones interindividuales y representan un concepto analítico referido a relaciones cálidas,

¹⁵ Émile Durkheim, *La división del trabajo social*, Barcelona, Planeta/De Agostini, 1985, p. 204.

¹⁶ Pablo de Marinis, “La teoría sociológica y la comunidad: clásicos y contemporáneos tras las huellas de la buena sociedad”, *Entramados y Perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología* (Universidad de Buenos Aires), vol. 1, núm. 1 (enero-junio de 2011), p. 135.

estables, de proximidad física, que serían localizables no sólo en un pasado premoderno sino también en un presente moderno. Por último, en el tercer caso, la comunidad aparece como una referencia utópica, libre de los males de la racionalización capitalista.¹⁷

En los autores clásicos los tres significados fundamentales aparecen entremezclados. Sin embargo, no nos parece aventurado afirmar, como lo hicimos antes, que en Tönnies y Durkheim predomina la idea de la comunidad como “punto de partida” del proceso de modernización.

Diferente es el caso de Max Weber, quien a pesar de reconocer su deuda intelectual con Tönnies, transforma significativamente el concepto y lo hace asumir una *función* bastante diferente a la que su predecesor le asigna. En efecto, en Weber predomina la idea de la “comunización”¹⁸ como una forma típico-ideal de la acción social. Comunización y socialización no son, para Weber, realidades empíricas, ni abstracciones basadas en agrupamientos históricos concretos (la aldea, la región etc.) sino más bien formas de relacionamiento social, es decir, bajo las cuales es *probable* afirmar que se actuará socialmente: inspirado afectivamente y dirigido a la constitución de un todo, o motivado racionalmente para la satisfacción (con otros) de intereses.

De manera consecuente con esta concepción, Weber considera que la mayor parte de las relaciones sociales participan *en parte* de la comunidad y *en parte* de la sociedad (*ibid.*), es decir, sustrae en buena medida al concepto de *comunidad* de la declinación histórica que lo hacía característica exclusiva de sociedades tradicionales y lo elabora como un “concepto sociológico fundamental”, articulado sobre una multiplicidad de niveles semánticos sin los cuales no puede comprenderse ninguna forma de acción social, ni siquiera la inaugurada por el mundo moderno.¹⁹

La obra de Tönnies se prestó no sólo a profundas reinterpretaciones sino también a graves malentendidos, generalmente en el

¹⁷ *Ibid.*, p. 136.

¹⁸ En *Economía y sociedad*, los términos que Weber utiliza no son *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* (sustantivos que equivalen a “comunidad” y “sociedad”) sino *Vergemeinschaftung* y *Vergesellschaftung*, que dan una idea procesual. Por esto preferimos traducirlos, al igual que De Marinis y a diferencia del traductor de la difundida versión del Fondo de Cultura Económica, como “comunización” y “socialización”, a pesar de que la primera de ellas no sea una palabra usual en español.

¹⁹ Francisco Fistetti, *Comunidad: léxico de política*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, p. 138.

sentido de una apologética cerrada de lo comunitario y finalmente en su falseamiento en el marco de una ideología —el nazismo— que promulgaba la existencia de una “comunidad del pueblo”.²⁰ La radicalización política del término hacia un sentido fascista llevó a que después de la Segunda Guerra Mundial fuera dejado de lado por las ciencias sociales en Alemania.

Sin embargo, la historia del concepto en el análisis social no terminó allí. La categoría fue recuperada por el sociólogo norteamericano Talcott Parsons quien, siguiendo la línea de Weber e intentando dejar de lado cierto carácter dicotómico de la oposición planteada por Tönnies, concibe a la conducta humana guiada por una mixtura de orientaciones comunitarias y societales, reservando a las primeras una función integrativa. La relación entre *comunidad*, *integración* y *legitimación* representa entonces uno de los temas centrales del discurso teórico acerca de lo comunitario en clave funcionalista,²¹ en el cual la radicalidad (y la indeterminación) de la oposición planteada por Tönnies pierde peso en favor de una conceptualización según la cual las dimensiones comunitarias son integradas en el seno de las sociedades capitalistas avanzadas.

No es ocasión de referirnos a posteriores modalizaciones del concepto en autores como Jürgen Habermas, Anthony Giddens o Niklas Luhmann.²² Tampoco haremos mención a planteamientos filosóficos de “lo comunitario”, como los desarrollados por Giorgio Agamben, Toni Negri o Roberto Esposito, ni a la añeja discusión entre “comunitaristas y liberales” inicialmente desarrollada en el marco de la filosofía política anglosajona y replicada en América Latina en las últimas décadas. Creemos, sin embargo, que de estos autores y discusiones es posible entresacar importantes sugerencias para el tema que nos ocupa, esto es, reinterpretar las tensiones comunidad/sociedad desde la realidad latinoamericana contemporánea, tarea que queda pendiente para posteriores aproximaciones.

²⁰ Lars Clausen y Carsten Schlüter, eds., *Hundert Jahre “Gemeinschaft und Gesellschaft”*: Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion, Opladen, Leske und Budrich, 1991, p. 10.

²¹ Michael Opielka, *Gemeinschaft in Gesellschaft*, Wiesbaden, vs Verlag für Sozialwissenschaften, 2006, pp. 10-13.

²² Para esto remitimos a los trabajos de De Marinis, “La teoría sociológica y la comunidad” [n. 16]; y Alejandro Bialakowsky, “Comunidad y sentido en la teoría sociológica contemporánea: las propuestas de A. Giddens y J. Habermas”, *Papeles del CEIC* (Universidad del País Vasco), vol. 1, núm. 53 (2010), en DE: <<http://www.identidadcolectiva.es/pdf/53.pdf>>.

3. *Algunos planteamientos latinoamericanos*

LA hipótesis interpretativa que guía nuestra lectura de Tönnies, Durkheim y Weber —la cual, por cierto, no tiene pretensiones de originalidad— es que la tensión entre comunidad y sociedad es un reflejo y un intento de conceptualizar las consecuencias que los procesos de modernización capitalista tuvieron sobre las formas de relacionarse de las personas. Esto nos lleva a preguntarnos si en el pensamiento social y político de nuestro continente existirán elementos teóricos que aporten o sugieran un punto de vista propio y peculiar de esta tensión, en el sentido de que permitan formular la problemática presentada atendiendo a las especificidades de la región; o si las contradicciones producto del desarrollo capitalista se habrán planteado en términos completamente diferentes.

En este apartado acudiremos a autores como José Carlos Mariátegui y Ricardo Flores Magón en un intento por avanzar hacia una formulación de la cuestión de la comunidad desde la perspectiva latinoamericana. Sostenemos que en la obra de dichos autores, enraizados en la realidad campesino-indígena del continente, hay núcleos interpretativos que nos pueden conducir a identificar algunas constantes del pensamiento latinoamericano sobre la comunidad. Está de más decir que el abordaje que realizamos de esta cuestión es enteramente exploratorio y que el mismo deberá ser continuado en posteriores investigaciones.

En el ámbito latinoamericano, el término *comunidad* suele asociarse con formas de vida tradicionales, antiguas y rurales. Los barrios o zonas humildes de la periferia de las ciudades también suelen ser caracterizados como comunidades, en la medida en que se quiere enfatizar la red de relaciones sociales que allí se dan cita y las posibilidades de intervención por parte de agentes externos. Por último, y sin ánimo alguno de exhaustividad, conviene mencionar la utilización del término en los últimos años como objeto de la intervención privada en proyectos ligados a la “responsabilidad social empresaria”.

Otra de las acepciones convencionales que nos interesa destacar tiene que ver con su asociación con los pueblos indígenas y, en general, con los campesinos. En el contexto latinoamericano dicho término presenta resonancias diferentes de las que tiene en Europa y remite a formas de organización social indígenas y/o campesinas cuya estructura e historia difieren grandemente de las del campesinado europeo. En América Latina la palabra *comunidad*

suele utilizarse para denotar formas de agrupamiento humano que, aun con enormes diferencias entre sí —no menores que las que separan a las múltiples, diversas y, en términos de René Zabaleta, “abigarradas” culturas campesinas e indígenas—, se encuentran alrededor de ciertos puntos coincidentes, entre los que sobresalen la utilización común de la tierra y/o el agua, instancias de trabajo compartido en algunos momentos del año o en ciertas situaciones vitales y la pertenencia a un mismo grupo lingüístico. Algunos autores caracterizan a las comunidades como la “trinchera y el parapeto” de los “hombres y mujeres de la tierra”, “formas de vida nunca dominantes pero que han sido tributarias y soporte de los más diversos modos de producción”.²³

Resumiendo, en América Latina el término *comunidad* puede asociarse (sin que esto signifique impugnar las innumerables acepciones alternativas) con prácticas económicas y culturales que encuentran sus raíces en los pueblos indígenas o, siguiendo la expresión de Armando Bartra, “campesindios”.

La vasta presencia de pueblos campesinos e indígenas en varios países del continente y el carácter comunitario de sus formas de producción e intercambio suscitaron el interés de ciertos intelectuales y políticos socialistas y anarquistas a comienzos del siglo xx. Éstos, a contramano del marxismo positivista y evolucionista predominante en la época en América Latina, confiaron en el potencial revolucionario de los indígenas y los campesinos como sujetos históricos revolucionarios. Destacamos en este contexto la figura de José Carlos Mariátegui, quien en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) brinda algunos elementos para el análisis histórico y político de la “forma comunidad”.

Mariátegui sostiene que durante la Colonia las Leyes de Indias amparaban la propiedad indígena y reconocían su organización “comunista”.²⁴ Esta circunstancia respondía a la necesidad de no atacar las instituciones y costumbres que eran indiferentes o funcionales a los propósitos religiosos y políticos del coloniaje. Sin embargo, señala que la legislación favorable no fue un amparo suficiente para las comunidades indígenas, ya que el régimen

²³ Armando Bartra, *Indios, campesinos y revoluciones: lo que va de Carrillo Puerto a Evo Morales*, 2011, inédito, pp. 46-48.

²⁴ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Biblioteca Amauta, 2001, p. 63.

agrario colonial determinó la sustitución de gran parte de ellas por latifundios de propiedad individual, cultivados mediante mano de obra indígena, bajo una organización que el autor caracteriza como “feudal”. Las comunidades se vieron desnaturalizadas y sujetas a la ley despótica del latifundista, y sobrevivieron dentro de un régimen de servidumbre.²⁵

Lejos de las esperanzas depositadas en las guerras de Independencia, la situación de los pueblos campesinos e indígenas se agravó tras la consolidación de los Estados-nación. La República, explica Mariátegui, debía constituirse sobre principios liberales y por lo tanto debía estimular la formación de una clase de pequeños propietarios. Sin embargo, al no existir una clase burguesa que aplicase estos principios en armonía con sus intereses económicos, las políticas agrarias asumidas no afectaron al latifundio, que quedó intacto, sino a las propiedades comunitarias.²⁶ Las políticas que, de acuerdo con la visión liberal, debían afectar la estructura “feudal” de la tierra terminaron por aplicarse no sobre los grandes latifundistas sino sobre las comunidades indígenas, que se vieron así perjudicadas. El liberalismo atentó entonces contra las formas comunitarias de tenencia de la tierra y de producción y fue impotente ante el latifundio, resultó incapaz de estimular el surgimiento de pequeños productores capitalistas y destruyó poco a poco la institución económica y jurídica que salvaguardaba el espíritu y la materia de la antigua civilización indígena.

Como es sabido, Mariátegui confiaba en el potencial de los indígenas para la construcción del socialismo en los países en que éstos eran mayoría demográfica. El intelectual peruano defendía por tanto el valor de la comunidad indígena como forma de organización social y su superioridad sobre el latifundio “feudal” o “semifeudal”, que juzgaba incapaz de progreso técnico: “La defensa de la comunidad indígena no reposa en principios abstractos de justicia ni en sentimentales consideraciones tradicionalistas, sino en razones concretas y prácticas de orden económico y social”.²⁷ Mariátegui juzgaba que la pervivencia de formas culturales y económicas indígenas no representaba un factor de atraso en el camino hacia el socialismo, sino por el contrario, una oportunidad de hacer este tránsito más rápido:

²⁵ *Ibid.*, pp. 64-65.

²⁶ *Ibid.*, pp. 68-69.

²⁷ *Ibid.*, p. 84.

Las comunidades, que han mostrado bajo la opresión más dura condiciones de resistencia y persistencia realmente asombrosas, representan en el Perú un factor natural de socialización de la tierra. El indio tiene arraigados hábitos de cooperación. Aun cuando de la propiedad comunitaria se pasa a la apropiación individual [...] la cooperación se mantiene; las labores pesadas se hacen en común.²⁸

Como ya señalamos, la intelectualidad de izquierda de principios y mediados del siglo xx no fue, salvo contados casos, sensible al sujeto campesino-indígena en los proyectos de emancipación social y política. Junto a Mariátegui, el anarquista mexicano Ricardo Flores Magón representa otra excepción a esta regla. Ante la reforma agraria de hecho que impulsaban sectores del pueblo en los primeros años de la Revolución Mexicana, Flores Magón consideraba a las formas comunitarias indígenas como una realidad sociológica capaz de desarrollarse y crecer:

En México viven unos cuatro millones de indios, que hasta hace veinte o veinticinco años vivían en comunidades, poseyendo en común las tierras, las aguas y los bosques. El apoyo mutuo era la regla en esas comunidades [...] no había jueces ni alcaldes ni carceleros [...] Todos tenían derecho a la tierra, al agua para los regadíos, al bosque para la leña y a la madera para construir los jacales. Los arados andaban de mano en mano, así como las yuntas de bueyes. Cada familia laboraba la extensión de terreno que calculaba ser suficiente para producir lo necesario, y el trabajo de escarda y de levantar las cosechas se hacía en común, reuniéndose toda la comunidad, hoy, para levantar la cosecha de Pedro, mañana para levantar la de Juan y así sucesivamente [...] *Se ve, pues, que el pueblo mexicano es apto para llegar al comunismo, porque lo ha practicado, al menos en parte, desde hace siglos.*²⁹

Considerando la concepción de lo comunitario que aparece en los fragmentos citados de Mariátegui y Flores Magón, aventuramos algunas líneas interpretativas acerca de la cuestión. Por un lado, la comunidad es conceptualizada, especialmente cuando se habla del régimen colonial anterior a la Independencia, en una relación de servidumbre con las haciendas que dominaban la producción agrí-

²⁸ José Carlos Mariátegui, *Ideología y política*, Lima, Biblioteca Amauta, 1971, pp. 42-43.

²⁹ Ricardo Flores Magón, "El pueblo mexicano es apto para el comunismo", *Regeneración* (México), núm. 53 (2 de septiembre de 1911), en DE: <<http://www.archivomagon.net/Periodico/Regeneracion/CuartaEpoca/PDF/e4n53.pdf>>. Las cursivas son nuestras.

cola de la época. Más adelante, cuando comentemos la posición de Claude Meillassoux acerca de la explotación de la comunidad doméstica en el marco del colonialismo y el imperialismo, entenderemos mejor de qué manera las formas campesino-comunitarias de producción y posesión de la tierra pueden ser funcionales a ciertas modalidades de acumulación capitalista, en cuanto productoras de alimentos baratos y de reproducción barata (o impaga) de la fuerza de trabajo. Por ahora sólo señalaremos, a modo indicativo, que Mariátegui nos da algunas pautas para pensar de qué modo la comunidad campesino-indígena se articuló en el pasado con el latifundio, en relaciones de explotación *sui generis* pero en cualquier caso diferentes de las que predominaban en Europa.

Sin embargo, Mariátegui y Flores Magón también visualizan a la comunidad como un elemento que, de desarrollarse, podría hacer posible el tránsito hacia la sociedad comunista, es decir, como una base tradicional desde la cual plantear un socialismo indoamericano.³⁰ De este modo, ambos autores destacan la enorme potencialidad política, cultural y económica de las comunidades campesinas, potencialidad que podría pensarse como el resorte de una modernización alternativa a la encarada por las élites criollas desde el siglo XIX.

4. Comunidad y Modernidad en América Latina

EN este apartado plantearemos ciertas discusiones contemporáneas acerca de las comunidades indígenas en Bolivia que dan pautas importantes respecto de la significación histórico-filosófica del concepto en América Latina. Estas discusiones giran en torno de las ideas de comunidad y de Modernidad en el contexto de la reemergencia de los pueblos indígenas como sujetos de transformación en los países andinos.

El proceso económico, político y cultural que detonó en las guerras del agua y del gas en Bolivia (años 2000 y 2003) —que culminó con la asunción de Evo Morales como presidente de la República y con la redacción de una nueva Constitución— ha dado

³⁰ Es interesante destacar que ni Mariátegui ni Flores Magón tenían acceso a las consideraciones de Marx acerca de la “cuestión rusa”, a la que éste prestó gran interés en los últimos años de su vida. A contracorriente del evolucionismo marxista de la época, como dijimos, ambos llegaron por sus propios medios a tesis que no hubieran resultado extrañas al Marx de la *Carta a Vera Zasulich*.

lugar a riquísimos debates acerca de la naturaleza del Estado, la descolonización de la sociedad civil y el significado contemporáneo del desarrollo y el Buen Vivir, entre otros temas. En este contexto, las relaciones conflictivas entre lo que el vicepresidente Álvaro García Linera denomina “tres vías de modernización” (industrial, urbano-artesanal y campesino-comunitaria) y la necesidad del Estado de generar excedentes en una economía de matriz fuertemente extractivista como la boliviana, aparecen como telón de fondo de discusiones teóricas acerca de las “formas de vida comunitarias”, las cuales, indudablemente, tienen una proyección política inmediata.³¹ Las comunidades indígenas y sus economías de escala, cuyas nociones de desarrollo no se basan en la rentabilidad sino en la producción de bienes de uso que permitan la satisfacción de las necesidades, representan un anclaje material para todo tipo de planteamientos que cuestionan la imposición de una Modernidad excluyente y destructora del ambiente.

En este marco, traemos a colación el planteamiento teórico del filósofo boliviano Juan José Bautista sobre la comunidad como soporte material de una racionalidad diferente de la moderna. Bautista plantea el problema de la transición de una forma de vida “moderna” hacia otra forma que denomina “transmoderna y post-occidental”, pasaje considerado esencial para superar no sólo al neoliberalismo, sino a la Modernidad misma, en cuanto contexto cultural y civilizatorio al interior del cual se desarrollaron el capitalismo y su racionalidad.³² Para Bautista, la transición a nuevas formas de vida superadoras de las legadas por la Modernidad supone necesariamente el redescubrimiento teórico y práctico de los modos de relacionarse de los seres humanos entre sí, y de éstos con la naturaleza, propios de los pueblos andinos y amazónicos, los cuales existirían todavía hoy en varias comunidades y no procederían “ni de Occidente, ni de la Modernidad”.³³

De acuerdo con Bautista, las relaciones comunitarias fueron sistemáticamente negadas, encubiertas y despreciadas por la Modernidad con el objeto de remitirlas pura y exclusivamente al

³¹ El presidente Evo Morales, por ejemplo, en el discurso que profirió el 21 de diciembre de 2012, hizo un llamado para la construcción del “socialismo comunitario del Buen Vivir”, fórmula que seguramente pretende ser superadora —al menos conceptualmente— de los conflictos sociales e interétnicos que atraviesan las agitadas aguas de la política andina.

³² Bautista, *De la racionalidad moderna hacia la racionalidad de la vida* [n. 5], pp. 2-3.

³³ *Ibid.*

pasado, como algo caduco y superado.³⁴ La sociología, en cuanto ciencia de la “sociedad” moderna, cumplió un papel negativo en esta tarea de ocultamiento; mostró a las “relaciones sociales” como las únicas posibles y se constituyó en una ciencia puramente afirmativa de la sociedad burguesa. Con ese apoyo disciplinar, “lo social” se impuso, tanto así como “lo racional”, para afirmar supuestas virtudes frente a lo comunitario, a lo que se pretendió destruir e invisibilizar.

En la tradición de Mariátegui y Flores Magón, Bautista postula a las comunidades indígenas como una alternativa a la forma de vida moderna y occidental y a las consecuencias negativas de éstas sobre el ambiente y los seres humanos. No obstante, el intelectual boliviano da un paso más allá de sus predecesores e incluye dentro de su crítica a los proyectos socialistas de los siglos xx y xxi, en tanto proyectos “modernos” en los que las comunidades no son vistas como horizontes de posibilidad de transformación radical sino como mundos atrasados que hay que modernizar. El meollo de la cuestión pasa, para Bautista, por recuperar y desarrollar la racionalidad que todavía pervive en las comunidades indígenas andinas y amazónicas; una racionalidad que juzga centrada en torno del principio de la producción y reproducción de la vida y que se considera capaz de ir más allá de la absolutización de la racionalidad instrumental que caracteriza a la Modernidad. El problema, dice Bautista, no es volver o retornar al pasado, sino producir en el presente y hacia el futuro relaciones humanas de tipo comunitario que superen realmente las relaciones sociales que produjeron el capitalismo y la Modernidad.³⁵

De este modo, el filósofo y sociólogo boliviano retoma de un modo creativo la distinción entre comunidad y sociedad y le da carnadura en la realidad de los pueblos andinos y amazónicos.³⁶ La radicalidad de su planteamiento —posibilitado seguramente por la eclosión de movimientos sociales en Bolivia en la última década— permite poner blanco sobre negro algunos elementos esenciales de la noción contemporánea de comunidad y de los debates en los que

³⁴ *Ibid.*, p. 11.

³⁵ *Ibid.*, p. 10.

³⁶ Afirma Bautista: “cuando hablamos de comunidad como otra forma de relación humana, tampoco nos estamos refiriendo a la comunidad primitiva, la medieval o la comuna de París; no, estamos pensando en la especificidad de las comunidades amerindias que tienen otra forma de concebir la vida, la economía, la política, la naturaleza, la racionalidad, el cosmos, etc.”, *ibid.*, p. 8.

ésta aparece. Sin embargo, dicho planteamiento también abre la puerta a ciertos interrogantes relativos al carácter de un proyecto civilizatorio que se pretende “transmoderno” y fundamentado en culturas y cosmovisiones diferentes de la occidental.³⁷ ¿Hasta qué punto puede afirmarse que las culturas indígenas contemporáneas son “no modernas”? ¿Conviene esta afirmación, cuando se trata de mostrar a dichas culturas como una alternativa al paradigma moderno de relaciones sociales? Con el objetivo de reflexionar sobre estas cuestiones comentaremos brevemente, a modo de cierre de este apartado, algunos elementos centrales de la conceptualización de “lo indio” que ha desarrollado la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, y que representan un punto de partida importante para pensar la cuestión de la comunidad en la América Latina contemporánea.

El planteamiento teórico de Rivera Cusicanqui se destaca por enfatizar tanto las particularidades de las culturas supuestamente “originarias”, como su plasticidad en el seno de una Modernidad “alternativa”. La socióloga sostiene que “lo indio es moderno”, como modernos fueron los conflictos y resistencias durante la Colonia y los proyectos de autodeterminación política y religiosa enarbolados por Túpac Katari y Túpac Amaru. Desde su punto de vista, este reconocimiento no sólo es teóricamente importante sino que también tiene consecuencias políticas relevantes, ya que la posibilidad de una hegemonía indígena se afina no sólo en el mero reconocimiento de una cultura circunscrita a un territorio determinado, sino en el propio territorio de la nación moderna inserta en el mundo contemporáneo.³⁸

La visión de los pueblos indígenas de Rivera Cusicanqui es sumamente crítica respecto de los discursos centrados en la noción de “pueblos originarios” (que restringen la existencia de los indios a ciertos territorios determinados del mundo rural).³⁹ Acerca de

³⁷ “¿Por qué trans-moderna? Porque las comunidades a las cuales nos referimos, no nacieron con la Modernidad, sino mucho antes que ella, atravesaron toda la Modernidad como dominadas, negadas, sometidas y subyugadas, pero sin haber sido destruidas del todo por esta Modernidad occidental, y además como su historia no tiene antecedente en la cultura occidental, su proyecto como forma de vida y cosmovisión, tiende hacia algo distinto que la tradición moderna y occidental”, *ibid.*, p. 9.

³⁸ Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakaxutxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010, pp. 53-54.

³⁹ Llama la atención aquí la semejanza entre la crítica que hace Rivera Cusicanqui de la “reclusión” de los indígenas en los Territorios Comunitarios de Origen (TCO) y la crítica que ciertas organizaciones campesinas realizan del proceso de institucionalización de las

esta noción, Rivera Cusicanqui afirma que se tiende a esencializar y “orientalizar” (en el sentido de Edward Said) a los indígenas, excluyendo así a la gran mayoría de la población aymara o quichuablante del subtrópico, los centros mineros y las ciudades. Tanto la condición de mayoría de las poblaciones indígenas como su potencial vocación hegemónica y capacidad de efecto estatal resultan negadas por quienes circunscriben a los indígenas a un tiempo pretérito y a un territorio acotado. Mientras tanto, frente a los “pueblos originarios” las élites se sienten “contemporáneas”, “dotadas para el cambio”, “modernas” y “cosmopolitas”⁴⁰ cuando en realidad su discurso modernizante encubre procesos de arcaización y conservadurismo económico, cultural y político que reproducen y renuevan la condición colonial de toda la sociedad.⁴¹

De lo anteriormente expuesto nos interesa remarcar que Rivera Cusicanqui pone en claro algunas dificultades que surgen en relación con un planteamiento “comunitarista” radical, tal como formula Bautista. “Lo indio”, tanto como la “forma comunidad”, no puede pensarse (ni siquiera en Bolivia) por fuera de las dinámicas desatadas en la Modernidad. Esta consideración nos permite advertir que también en América Latina, incluso entre los pueblos indígenas, la idea de comunidad forma parte del andamiaje teórico de la Modernidad. Creemos que esta consideración debe tenerse en cuenta a fines de realizar una interpretación filosóficamente ajustada del concepto que estamos analizando.

5. Comunidades campesinas y capitalismo

EN este apartado nos proponemos pensar las relaciones entre determinadas modalidades de la acumulación capitalista contemporánea y las comunidades campesinas e indígenas en América Latina. Para ello comentaremos brevemente las reinterpretaciones del concepto *acumulación originaria* de Karl Marx, desarrolladas por los teóricos David Harvey y Claude Meillassoux, que nos permitirán con-

comunidades indígenas en Argentina que ha tenido lugar desde la última década del siglo pasado. Sobre esto último, véase Gabriel Liceaga, “Las luchas campesinas en Mendoza: reflexiones a partir de la acción colectiva de la Unión de Trabajadores Rurales sin Tierra”, en Nazareno Bravo, ed., *(Re)inventarse en la acción política*, Mendoza, EDIUNC, 2012.

⁴⁰ Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencia e interculturalidad: paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy*, 2007, en DE: <http://constituyentesoberana.org/3/docsanal/012009/270109_1.pdf>.

⁴¹ Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakaxutxiwa* [n. 38], p. 62.

ceptualizar algunas de las tensiones bajo las cuales viven, sufren, se desarrollan y resisten dichas comunidades en América Latina.

En este punto resulta necesario remitirnos al concepto marxiano porque la relación del trabajo con el capital presupone la disolución de las diferentes formas en las cuales el trabajador es propietario y el propietario trabaja, como Marx hace notar ya desde los *Grundrisse*.⁴² En términos más simples, las relaciones capitalistas de producción suponen la expropiación de la tierra del trabajador. En *El capital* Marx explica la acumulación originaria como “el proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción”.⁴³ En esta misma obra describe los métodos de acumulación originaria (el cercamiento de tierras comunales, la expoliación de bienes eclesiásticos, la enajenación de tierras fiscales y la transformación de la propiedad feudal y clánica en propiedad privada que se dio en Inglaterra a partir del siglo xv) y menciona que fueron complementados con una “legislación sanguinaria contra la vagancia”,⁴⁴ esto es, una legislación tendiente a obligar a los recientes expropiados a vender su fuerza de trabajo. Esta expoliación violenta, estimulada jurídicamente, tuvo lugar no solamente en Inglaterra, sino en varios otros países europeos y a partir de la Conquista de América involucraron a todo el globo. Los procesos de consolidación de los Estados-nación en América Latina y la continuación del genocidio indígena hacia fines del siglo xix y comienzos del xx también han sido caracterizados en términos de acumulación “originaria” o “primitiva” por autores como René Zabaleta, Armando Bartra y Gerardo Otero.

Sin embargo, no sólo estos procesos, que en algunos países tuvieron lugar hasta bien entrado el siglo xx, pueden ser entendidos con ayuda de la categoría marxiana *acumulación originaria*. Desde hace algunas décadas, una reformulación de la misma, *acumulación por desposesión*, propuesta por el geógrafo inglés David Harvey, se ha extendido notablemente en las ciencias sociales del continente. Harvey señala que las características de la acumulación originaria mencionadas por Marx siguen vigentes en un amplio abanico de procesos, tales como la mercantilización y privatización de la tierra y el agua, la conversión de varios tipos de derechos de propiedad

⁴² Karl Marx, *Formas económicas precapitalistas*, Buenos Aires, Editorial Polémica, 1974, p. 40.

⁴³ Karl Marx, *El capital*, vol. 3, Buenos Aires, Siglo xxi, 2004, p. 893.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 918.

(comunal, colectiva, estatal etc.) en propiedad privada, la supresión de formas alternativas de producción y consumo, los procesos neocoloniales de apropiación de recursos naturales, el sistema de crédito internacional y la mercantilización creciente de la naturaleza. Estos procesos tienen como factor común que en todos ellos se da alguna forma de apropiación (privatización) de los bienes sociales, culturales y naturales que constituyen nuestro entorno. Por este motivo, Harvey aduce que la forma de acumulación que Marx caracterizó como “originaria” es en realidad permanente y una de las vías esenciales de acumulación capitalista.⁴⁵

El concepto *acumulación por desposesión* permite enlazar una variada gama de fenómenos, entre los cuales, además de los mencionados anteriormente, podrían agregarse ciertas modalidades de “agronegocios”, la consecuente expansión de la frontera agropecuaria y la minería transnacional a gran escala. Ahora bien, ¿qué tiene esto que ver con el concepto *comunidad*? La relación que nos interesa destacar es que en las luchas territoriales y socioambientales (caracterizadas como luchas contra la acumulación por desposesión) que involucran a campesinos, indígenas y a todo otro tipo de pobladores del continente americano continuamente aparecen referencias a temas comunitarios o a nociones cercanas como la de *bienes comunes*.⁴⁶ En pocas palabras: las luchas contra la *acumulación por desposesión* convocan al despertar teórico y político del concepto de comunidad.

Otro rasgo a destacar de las luchas socioambientales contemporáneas tiene que ver con el énfasis en la noción de *territorio*.⁴⁷ En su enfrentamiento con corporaciones y gobiernos, los pueblos campesinos e indígenas suelen enfatizar su derecho a determinar por sí mismos qué tipo de desarrollo económico quieren que se pro-

⁴⁵ David Harvey, *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal, 2004.

⁴⁶ Esta noción ha sido utilizada en los últimos años por variadas organizaciones populares para referirse a una amplia gama de bienes sociales (por ejemplo, las empresas de servicios públicos) y naturales (el agua, la tierra, el paisaje). Indudablemente cuenta con la ventaja política y conceptual de no escindir lo social de lo natural, así como también de no presuponer que la naturaleza, por así decirlo, “está allí para servirnos”, como lo deja traslucir la más gubernamental y geopolítica “recursos naturales”.

⁴⁷ Como es sabido, en los últimos años la categoría de *territorio* ha sido utilizada tanto en el ámbito de las ciencias sociales como en las políticas públicas y los movimientos sociales. Entre otros enfoques, destacan el del territorio, factor y condicionante del desarrollo y lugar de disputa por las formas de apropiación del espacio. Una referencia ya clásica al respecto es de la de Bernardo Mançano Fernandes, “Entrando nos territórios do território”, en Eliane Tomiasi y João Fabrini, orgs., *Campesinato e territórios em disputa*, São Paulo, Expressão Popular, 2008, pp. 273-302.

nueva en sus territorios, entendidos estos últimos como espacios para la reproducción de la vida. Resulta interesante percatarse de que esto supone una reelaboración de lo “público” que distingue la esfera de lo estatal, lo privado y lo “comunitario”:⁴⁸ el Estado es deslegitimado como representante del interés común, la idea de nación se desvanece o queda relegada y la mutua pertenencia a un entorno, un modo de vida y un “bien común” (social o natural) de dimensiones variables, es tomado como la base de la participación y la legitimidad política. En relación con esto aparecen nuevos interrogantes: ¿Cómo se determinan los límites y las competencias entre las comunidades y los entornos mayores (regionales y nacionales)? ¿Hasta dónde llegan las competencias del Estado y hasta dónde las de las comunidades? Los alcances de la cesura entre lo estatal y lo comunitario resultan difíciles de prever, pero en cualquier caso conviene tener en cuenta que la misma representa un desafío para los partidos y programas de izquierda, que durante el siglo xx se centraron en el espacio del Estado-nación como ámbito de construcción política, orientando sus demandas, por ejemplo, hacia sucesivas “nacionalizaciones” (de los bancos, del petróleo etcétera).

Comunidad, bienes comunes y territorio son ideas —de evidentes resonancias tonnesianas— que aparecen como un trío conceptual importante para interpretar las resistencias a la acumulación por desposesión. Frente a formas de modernización percibidas como destructivas en lo ambiental, excluyentes en lo social y homogeneizadoras en lo cultural, se recurre a la noción de comunidad para referir tanto lo que se pretende *conservar* como lo que *podría ser* de ponerse en marcha procesos de modernización alternativos. Las formas de vida comunitarias (indígenas, campesinas, ciudadanas, afro etc.) son enarboladas así por pueblos y organizaciones que resisten a las diferentes vías de acumulación por desposesión como un escollo y una alternativa al proyecto civilizatorio de la Modernidad (¿la sociedad?) que pretenden profundizar las grandes corporaciones transnacionales y los Estados nacionales. En este resurgir de lo comunitario se ponen en juego diferentes registros culturales y políticos que podemos asociar con las más variadas tendencias ideológicas, al interior de un magma cambiante de significados, proyectos y memorias históricas.

⁴⁸ José Seoane, Clara Algranatti y Emilio Taddei, *Recolonización, bienes comunes de la naturaleza y alternativas desde los pueblos*, Río de Janeiro, IBASE, 2010, p. 81.

Las comunidades campesinas e indígenas, en su materialidad y proyección discursiva, a veces representan un obstáculo a ciertas dinámicas de la acumulación capitalista. Sin embargo, dichas comunidades están inmersas en relaciones económicas de carácter capitalista que las trascienden. ¿Cómo pensar entonces las relaciones de las comunidades con el sistema en su conjunto? Esta pregunta excede los objetivos de este artículo y remite a los debates sobre la cuestión agraria y el campesinado. No obstante, no quisiéramos dejar de recordar aquí el planteamiento desarrollado por Meillassoux acerca de la naturaleza de los procesos de las economías domésticas y su subordinación bajo el imperialismo, ya que creemos que el mismo completa de alguna forma el panorama general que intentamos ofrecer acerca de las relaciones comunidad/acumulación capitalista.

Tras analizar la naturaleza o lógica interna de lo que denomina *modo de producción doméstico*, Meillassoux concluye que dicho modo contribuye a la reproducción de las relaciones sociales de producción capitalistas y explica cómo es explotado en el contexto del imperialismo. Nuevamente el concepto clave es *acumulación originaria*, que el antropólogo francés entiende como la transferencia de ingresos o recursos desde un sistema económico no capitalista hacia uno capitalista.⁴⁹

Meillassoux considera que las comunidades domésticas son capaces de transferir valor en la medida en que producen alimentos baratos para la sociedad en general y aseguran total o parcialmente la reproducción de una parte de los trabajadores. El antropólogo francés advierte que el fenómeno de la pervivencia y hasta cierto punto preservación de las comunidades domésticas obliga a la reformulación del concepto de *acumulación primitiva* de Marx, ya que la experiencia histórica demuestra que no siempre los productores son separados violentamente de los medios de producción, sino que también el sistema capitalista puede beneficiarse de la producción de alimentos baratos y de reproducción barata o impaga de la fuerza de trabajo que se da al interior de comunidades o economías en las que valen relaciones de producción no capitalistas. La acumulación primitiva puede volverse entonces *permanente*, bajo determinadas condiciones históricas y con ciertos límites, ya que el mismo mecanismo de la explotación tiende a destruir la eficacia reproductiva

⁴⁹ Claude Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales* (1977), México, Siglo XXI, 1999.

de las unidades domésticas. Por eso, dice Meillassoux, “en tales circunstancias el modo de producción doméstica es y no es”.⁵⁰

Si bien las tesis de Meillassoux —resumidas cruelmente por nosotros— se inspiran en su experiencia como antropólogo en la región de los Soninké, del oeste de África,⁵¹ tienen un alcance que excede por mucho al contexto de esa región y su vínculo con Francia. En cierto sentido exceden incluso al fenómeno del colonialismo, ya que la pervivencia de la comunidad doméstica, en general, se fundaría en el inmenso potencial de sus funciones reproductivas, representando así “la base orgánica del feudalismo, del capitalismo y del socialismo burocrático”.⁵² Para Meillassoux “se trata de reconocer que hasta el presente las relaciones domésticas y la familia han intervenido como relaciones necesarias al funcionamiento de todos los modos de producción históricos posteriores a la economía doméstica”⁵³ a través, básicamente, de la producción de alimentos baratos y la reproducción del trabajador “libre”.

Asimismo, las ideas de Meillassoux nos sitúan en un campo teórico diferente de los que hemos atravesado hasta ahora. Ya no se trata del concepto de *comunidad* como referencia histórico-filosófica para dar cuenta del proceso de modernización capitalista ni como concepto clave del análisis sociológico. No se trata tampoco de la comunidad como sustrato de un posible cambio revolucionario en un sentido comunista, como podía pensarse a partir de algunos textos de Marx, Mariátegui o Flores Magón, ni de las tensiones y resistencias puestas en marcha por los procesos contemporáneos de acumulación por desposesión. Aquí, a diferencia de estos planteamientos, la idea de comunidad remite a las complejas articulaciones entre las economías campesinas y el capital, dando algunas pautas para comprender cómo las primeras han podido

⁵⁰ *Ibid.*, p. 140.

⁵¹ Meillassoux tenía en cuenta, al escribir la obra que estamos comentando, el hecho de que en la Francia de los años cincuenta existían trabajadores inmigrantes de origen africano que eran pagados a muy bajo precio, no solamente por su baja calificación industrial, sino también porque el costo de su crecimiento no era contabilizado en el ámbito europeo. Estos trabajadores habían sido alimentados por sus mayores al interior de sus comunidades, pero el ciclo reproductivo se había interrumpido ya que aquéllos, en vez de permanecer en sus lugares y trabajar para la subsistencia de quienes los habían criado, migraron a las ciudades africanas o a Francia. De este modo, su fuerza de trabajo enriquecía a una sociedad y un sistema económico que no había contribuido a su cuidado, crecimiento y formación humana.

⁵² *Ibid.*, p. 9.

⁵³ *Ibid.*, pp. 10-11.

pervivir hasta el momento, aun explotadas, aun disminuidas en su capacidad reproductiva.

Para resumir y a modo de cierre de este apartado, sostenemos que el concepto de *comunidad* (campesina, indígena, ciudadana etc.) resurge actualmente al interior de planteamientos referentes a los modos de acumulación y de desarrollo capitalista, especialmente (pero no únicamente) en ámbitos rurales. Por un lado, el concepto puede ser útil a fin de comprender el lugar de los campesinos en el conjunto del sistema económico y su articulación con el mercado de bienes (especialmente productos agrícolas) y de trabajo. Por otro lado, y en relación con el avance de proyectos mineros, inmobiliarios, de infraestructura, energéticos, agropecuarios o turísticos (entre otras formas de expansión capitalista) que disputan el territorio con pobladores más o menos tradicionales, el concepto de comunidad reaparece como un vocablo de lucha que remite simultáneamente a la tradición y al futuro, a lo que *fue*, a lo que *es* y a lo que *podría ser*.

6. Conclusiones

EN la introducción de este artículo hemos dicho que teníamos dos razones para ocuparnos del concepto *comunidad*: la ausencia de autores latinoamericanos en los abordajes tradicionales de la cuestión y su renovada utilización en el contexto de las luchas territoriales y socioambientales contemporáneas. Respecto de lo primero, creemos haber demostrado que existen circunstancias históricas y reflexiones situadas en la realidad social del continente (tales como las de Flores Magón, Mariátegui y Bautista) que ameritan su consideración en cualquier discusión teórica. En este sentido nuestro aporte representa sólo una primera aproximación en la reconstrucción de una historia latinoamericana del concepto *comunidad* en las ciencias sociales y el pensamiento político. Respecto de lo segundo, esperamos haber problematizado algunas cuestiones relevantes: la naturaleza compleja y cambiante de las articulaciones entre relaciones de producción diferentes en el seno del capitalismo y la revitalización de la comunidad como ámbito de resistencia material e ideológica ante procesos de modernización excluyentes. Con ello no hemos hecho más que comenzar a desenmarañar la madeja de lo “comunitario”.

No obstante quisiéramos hacer algunos comentarios acerca de lo que percibimos como ciertas invariantes estructurales de dicho

concepto que comparten tanto autores europeos como latinoamericanos. Nos referimos a las fuertes connotaciones utópicas, proyectivas, performativas del mismo y, en conexión con esto, su adscripción a problemáticas ligadas a los procesos de modernización: la extensión y profundización de las relaciones mercantiles, el aumento del poder y el control de los Estados-nación, la construcción de subjetividades cada vez más aisladas e individualistas, por ejemplo.

En efecto, reconocer que *comunidad* es un vocablo típico de la Modernidad, que surge, diferenciado de la idea de *sociedad* en el siglo XIX europeo y que se revitaliza ante la expansión de ciertas dinámicas “desposesorias” de la acumulación capitalista, nos conduce a pensar que es precisamente en los momentos de modernización y liberalización ascendentes cuando esta categoría resurge con mayor fuerza, ya sea en el plano teórico o político. Retomando la oposición tonnesiana, las anheladas formas comunitarias reflejan utópicamente (aunque sobre la base de experiencias históricas concretas: la aldea campesina europea y la comunidad indígena, por ejemplo) aquello negado por la sociedad burguesa: la solidaridad, la reciprocidad, la mutua dependencia de los seres humanos en tanto seres necesitados. La comunidad puede entenderse así como una imagen utópica que refleja como un espejo invertido aquello que está siendo negado por la expansión de las relaciones de mercado, sobre la base de formas de sociabilidad realmente existentes en el pasado o en los márgenes de la sociedad burguesa. Siguiendo esta línea de razonamiento, lo que expresaría la apelación a la comunidad (ya sea a fines del siglo XIX o a principios del XXI) es una situación de *crisis* relacionada con la consolidación de la sociedad burguesa y las formas de racionalidad que le son características.

Esta hipótesis interpretativa nos pone en una senda diferente a la de ciertos especialistas en la temática. Pablo de Marinis, por ejemplo, afirma que la renovada utilización de la idea de comunidad se relaciona con el declive de “lo social” y las formas tradicionales de agregación e identificación colectiva propias del keynesianismo de posguerra.⁵⁴ La confusión aquí reposa, a nuestro entender, en equiparar “lo social” con una determinada configuración capitalista (que, en ciertas regiones del orbe tuvo un “rostro humano”), cuando en realidad “lo social”, retomando a Tönnies, sería la forma que tienen los seres humanos de relacionarse en el

⁵⁴ Véanse De Marinis, “Comunidad: derivas de un concepto a través de la historia de la teoría sociológica” [n. 1]; y “La teoría sociológica y la comunidad” [n. 16].

contexto del capitalismo. Este “social” capitalista, qué duda cabe, pasó a expresarse de una manera más prístina tras la imposición progresiva del neoliberalismo y eso explica, a nuestro entender, que se recupere actualmente una noción a la vez conservadora y utópica como la de comunidad.

Creemos que una pauta importante para la utilización del concepto *comunidad* es el rechazo a los procesos de modernización, liberalización y mercantilización de bienes sociales o naturales. La vieja oposición tonnesiana parece seguir captando un nervio importante de las configuraciones sociales de la Modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvaro, Daniel, “El concepto moderno de comunidad”, ponencia presentada en el Segundo Foro de Sociología de la Asociación Internacional de Sociología, Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Buenos Aires, realizado entre el 1º y el 4 de agosto de 2012.
- , “Comunidad, sociedad y Estado en los escritos tempranos de Karl Marx”, en Pablo de Marinis, coord., *Comunidad: estudios de teoría sociológica*, Buenos Aires, Prometeo, 2012.
- Bartra, Armando, y Gerardo Otero, “Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia”, en Sam Moyo y Paris Yeros, coords., *Recuperando la tierra: el resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*, Buenos Aires, Clacso, 2008, pp. 401-428, en DE: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/sursur/moyo/18BarOt.pdf>>.
- Bartra, Armando, *Indios, campesinos y revoluciones: lo que va de Carrillo Puerto a Evo Morales*, 2011, inédito.
- Bautista, Juan José, “De la racionalidad moderna hacia la racionalidad de la vida”, Grupo Pensamiento Crítico, 13-I-2011, en DE: <<http://www.pensamientocritico.info/seminarios/i-seminario-internacional/251-de-la-racionalidad-moderna-hacia-la-racionalidad-de-la-vida.html>>.
- Bialakowsky, Alejandro, “Comunidad y sentido en la teoría sociológica contemporánea: las propuestas de A. Giddens y J. Habermas”, *Papeles del CEIC* (Universidad del País Vasco), vol. 1, núm. 53 (2010), en DE: <<http://www.identidadcolectiva.es/pdf/53.pdf>>.
- Clausen, Lars, y Carsten Schlüter, eds., *Hundert Jahre “Gemeinschaft und Gesellschaft”. Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion*, Opladen, Leske und Budrich, 1991.
- De Marinis, Pablo, “Comunidad: derivas de un concepto a través de la historia de la teoría sociológica”, *Papeles del CEIC* (Universidad del País Vasco), vol. 1, núm. 53 (2010), en DE: <<http://www.identidadcolectiva.es/pdf/intro.pdf>>.
- , “La teoría sociológica y la comunidad: clásicos y contemporáneos tras las huellas de la buena sociedad”, *Entramados y Perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología* (Universidad de Buenos Aires), vol. 1, núm. 1 (enero-junio de 2011), pp. 127-164.
- Durkheim, Émile, *La división del trabajo social*, Barcelona, Planeta/De Agostini, 1985.
- Dussel, Enrique, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México, Siglo XXI, 1990.
- Fistetti, Francisco, *Comunidad: léxico de política*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.
- Flores Magón, Ricardo, “El pueblo mexicano es apto para el comunismo”, *Regeneración* (México), núm. 53 (2 de septiembre de 1911), en DE: <<http://www.archivomagón.net/Periodico/Regeneracion/CuartaEpoca/PDF/e4n53.pdf>>.

- Gago, Verónica, “Orgullo de ser mestiza”, entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui, *Página 12* (Buenos Aires), 30-VII-2010, en DE: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-5889-2010-07-30.html>>.
- García Linera, Álvaro, *Forma valor y forma comunidad*, La Paz, Clacso/Muela del Diablo, 2009, en DE: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/garcial/>>.
- Gertenbach, Lars, Henning Laux, Hartmut Rosa y David Strecker, *Theorien der Gemeinschaft zur Einführung*, Hamburgo, Junius Verlag, 2010.
- Harvey, David, *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal, 2004.
- Liceaga, Gabriel, “Las luchas campesinas en Mendoza: reflexiones a partir de la acción colectiva de la Unión de Trabajadores Rurales sin Tierra”, en Nazareno Bravo, ed., *(Re)inventarse en la acción política*, Mendoza, EDIUNC, 2012.
- Mançano Fernandes, Bernardo, “Entrando nos territórios do território”, en Eliane Tomiasi y João Fabrini, orgs., *Campesinato e territórios em disputa*, São Paulo, Expressão Popular, 2008.
- Mariátegui, José Carlos, *Ideología y política*, Lima, Biblioteca Amauta, 1971.
- , *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Biblioteca Amauta, 2001.
- Marx, Karl, *Formaciones económicas precapitalistas*, Buenos Aires, Editorial Polémica, 1974.
- , *El capital*, vol. III, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.
- Meillassoux, Claude, *Mujeres, granjeros y capitales*, México, Siglo XXI, 1999.
- Opielka, Michael, *Gemeinschaft in Gesellschaft*, Wiesbaden, vs Verlag für Sozialwissenschaften, 2006.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Violencia e interculturalidad: paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy*, 2007, en DE: <http://constituyentesoberana.org/3/docsanal/012009/270109_1.pdf>.
- , *Ch'ixinakaxutxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.
- Seoane, José, Emilio Taddei y Clara Algranati, *Recolonización, bienes comunes de la naturaleza y alternativas desde los pueblos*, Río de Janeiro, IBASE, 2010.
- Tönnies, Ferdinand, *Comunidad y sociedad*, Buenos Aires, Losada, 1947.
- Weber, Max, *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 2003.

RESUMEN

Este trabajo gira alrededor del concepto *comunidad*. Se aborda en primer lugar el tratamiento que autores clásicos de la sociología como Ferdinand Tönnies, Émile Durkheim y Max Weber realizaron de la tensión comunidad/sociedad. Después se refieren algunas tesis de autores latinoamericanos como José Carlos Mariátegui y Ricardo Flores Magón que dan pautas para avanzar en una reinterpretación de dicho concepto. Más adelante se intenta relacionar el concepto *comunidad* con el de *Modernidad* para posteriormente mostrar dos facetas posibles de las relaciones entre comunidades campesinas y acumulación capitalista. Finalmente se arriesgan algunas hipótesis acerca de la utilización de dicho concepto en América Latina.

Palabras clave: comunidad, Modernidad, campesinado América Latina.

ABSTRACT

This essay explores the concept of *community*. First, the author discusses the treatment of the tension between community and society that authors in classical sociology have made —Ferdinand Tönnies, Émile Durkheim, and Max Weber. Then, he addresses theses by Latin American authors José Carlos Mariátegui and Ricardo Flores Magón, which provide guidelines to develop a reinterpretation of the concept. Next, he relates the concept of *community* with that of *Modernity* in order then to show two possible facets of the relationship between peasant communities and capitalist accumulation. Finally, he offers some hypotheses regarding the use of the concept of *community* in Latin America.

Key words: community, Modernity, Latin American peasantry.