



CONCEPTOS
Y FENÓMENOS
FUNDAMENTALES
DE NUESTRO
TIEMPO

UNAM

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

COMUNIDAD:
LA DIALÉCTICA DEL ESPACIO
PABLO GONZÁLEZ CASANOVA

Diciembre 2000

COMUNIDAD: LA DIALÉCTICA DEL ESPACIO¹

Por Pablo González Casanova

La palabra comunidad no es solo equívoca en alemán, como reconoció Kant con una profundidad semántica que va más allá de su metafísica. Esto ocurre en muchos idiomas y en sus usos por lo especialistas. Aclarar los diferentes usos y privilegiar unas definiciones sobre otras, no es un ejercicio académico cuando se busca comprender los fenómenos humanos de opresión y liberación que «existen simultáneamente», que coexisten en un momento histórico. Pocos términos como el de comunidad son tan útiles para comprender el espacio social, cultural, político, económico de las luchas (Derrida), el pluralismo espacial de filosofías y narrativas (Foucault), el de las acciones intercomunicativas (Habermas), o la variación geográfica de las relaciones de explotación, depredación, esclavización y colonización, cuyo análisis apenas iniciara Marx, y que tanto se ha descuidado.

El concepto de comunidad se da en todos los niveles de abstracción y concreción, desde los más bajos hasta los más altos; en los variados niveles de generalidad, desde los locales hasta los globales; comprende la interacción, la combinación, la inclusión del Otro y también el aislamiento de lo propio, la disyuntiva entre identidades, la uniformidad y distinción de los incluidos, la discriminación y exclusión del Otro. Plantea la cohesión de lo Uno y la «interacción recíproca» que se realiza sobre la base de simpatías y diferencias, de empatías y oposiciones.

El término comunidad no solo expresa en forma equívoca el *commercium* y la *communio*, como decía Kant. Expresa la dialéctica, o la lucha, que precede o sucede al comercio y que acompaña al común de los intereses, hábitos y valores compartidos por los vencedores y ganadores, de un lado, y por los vencidos, por los que pierden, de otro. Expresa afinidades y antagonismo en la confrontación de intereses, bienes, tradiciones, sentimientos, creencias, ideas.

El término comunidad corresponde a la comunicación preverbal y prediscursiva de la identidad y al choque con gruñidos de los homínidos, así como los equivalentes verbales y

¹ Este texto se publicó por primera vez en González Casanova, Pablo. “Comunidad: la dialéctica del espacio”, [en línea]. En revista *Temas*, No. 36, (enero-marzo de 2004): 4-15. <http://www.temas.cult.cu/revistas/36/36004.pdf> (Versión terminada el 12 de diciembre de 2000)

discursivos de sus sucesores. Tanto la «comunidad primitiva» de Engels, como la posmoderna de Habermas operan en acciones intercomunicativas de diálogo y dialéctica, de cooperación y de lucha. Lo que es común, lo que se comunica, lo consensual, coexiste dentro de la comunidad con lo apropiado, lo privado y lo incomunicado. La saña y el grito opositor, en enojos y conflictos, no solo se presentan entre unas comunidades y otras, sino en el interior de una misma comunidad.

En tanto categoría, la comunidad incluye la diferencia como comercio o trueque –en que se está de acuerdo en cambiar cosas distintas– y como lucha o guerra, cuando no se está de acuerdo en cambiar o conceder. También corresponde a la unidad, al interés común que mueve a todos sus miembros, por encima de sus diferencias.

Es más, las relaciones contradictorias se dan dentro de la comunidad y entre la comunidad contradictoria y otras comunidades, también contradictorias. Así como no se puede oponer *la comunidad*, como unidad, a *la sociedad*, como conjunto de individuos, haciendo aparecer a aquella sin contradicciones intrínsecas de clase y a esta, en muchas de sus contradicciones, salvo las de clase, así tampoco se puede reducir el análisis de la explotación de unos hombres por otros a las categorías de las clases sin tomar en cuenta también las que se dan de unas comunidades a otras y en el interior de las comunidades donde todavía no aparecen las clases o donde estas son borrosas.

Las clases hoy –mediadas, o enfrentadas sin mediación– se insertan dentro de las comunidades, en las relaciones entre las comunidades, y en las transcomunitarias. Es más, en las comunidades primitivas no había clases, pero sí contradicciones en los repartos de la caza, en la recolección de los frutos escasos, en los dones o donativos a que se refirió Marcel Mauss, o en los trueques inequitativos que no destacó Ferdinand Tönnies.

Las diferencias y oposiciones existen también en el poder y sus privilegios. Maurice Godelier nos recuerda que, en comunidades como la romana, «el patricio» representa a la entidad comunitaria «en un grado superior, y se hace poco a poco de la posesión comunitaria y de la propiedad del Estado: el *aeger publicus* se vuelve *aeger privatus*». Es un fenómeno que se repite hasta el fin del «socialismo realmente existente», de los Estados populistas del ex Tercer mundo y de los gobiernos neoliberales de la posmodernidad.

Desde las tribus hasta los antiguos imperios, las diferencias y oposiciones internas existen a su vez en la cultura. Los conocimientos del brujo ayer, y hoy los del experto, son fuente de privilegios de que gozan individuos y comunidades de gurús o de sabios.

Revelar que el concepto clásico de com-unidad (*cum-unitas*) no corresponde solo a un equívoco, o a varios, sino al raro lenguaje de la contradicción, permite acercarse a muchas otras categorías de las ciencias sociales en distintas escalas y distintos niveles de abstracción. Tal vez sea esa su virtud principal y la más oculta por la carga idealista que las definiciones y las discusiones conservan a menudo.

Comunidades y sobregeneralización

En la Edad moderna los principales sujetos históricos o actores políticos son la sociedad civil y el Estado, los ciudadanos, los pueblos y las clases. A ellos se añade el Estado-nación (y a veces sola la nación) con formulaciones que van desde la resistencia continental frente al capitalismo anglosajón y su ortodoxia liberal hasta las nuevas naciones que emergen durante la guerra de independencia de los Estados Unidos, y cuyas variadas luchas culminan con los movimientos anticolonialistas de América Latina, África y Asia. Ciudadanos, pueblos, clases y Estados-nación (juntos y separados) no impiden el registro de otras categorías como las etnias, las sociedades y las comunidades, nombre que durante largo tiempo se aplicó sobre todo a las comunidades primitivas; pero que no deja de estar presente en el concepto de *communis spatii* o comunidad local o aldeana; o en el de las que viven unidas y bajo ciertas reglas, como las religiosas, académicas, de colegios (*collegia*) y, más recientemente, las científicas (a veces consideradas un todo universal, tal es el caso de estas últimas); o de comunidades étnicas, que actúan en las naciones en formación y son descubiertas por la antropología colonial, o en el de comunidades nacionales; o en la comunidad humana, que el propio Kant viera como comunidad universal, como unidad en la diversidad, con sus diferentes comunidades nacionales, regionales, étnicas. Si el término se emplea desde que Platón habló de la «comunidad de niños y mujeres», en la Edad moderna y posmoderna incluye los conceptos clásicos y los medievales, y añade otros que registran sus nuevas reestructuraciones.

Tres problemas principales destacan en la historia de la Modernidad o del capitalismo que pueden ser corregidos, especificados y controlados por la categoría de comunidad en

sus distintas acepciones empíricas e históricas. Un primer problema consiste en que las distintas corrientes de las ciencias sociales, en general, no siempre hacen explícitos los límites de sus generalizaciones sobre la sociedad o las clases. Hay un sobreentendido de que lo que ocurre en Inglaterra o Francia ocurre en la sociedad en general. El eurocentrismo es un hábito subconsciente de pensar y definir lo particular de Occidente como aplicable al mundo entero.

Sin sostenerlo abiertamente, el investigador de esa región del mundo no siente la necesidad de aclarar que sus generalizaciones tienen como límite a Inglaterra, u otro país europeo, o a Europa, cuyas diferencias olvida. *Lo particular* no es europeo; corresponde a sociedades *primitivas* o a *civilizaciones orientales*, herederas de los bárbaros invasores y de los *salvajes* descubiertos. Esas sociedades escapan a la generalización significativa y al derecho a formular generalizaciones desde sus propias culturas, intereses o éticas.

Los Estados Unidos acceden a lo general y universal, y aclaran el sentido imperativo y práctico de la sobregeneralización. «Lo que es bueno para la General Motors es bueno para el mundo», dice lo que solo parece un dogma mercantil. Se trata de algo más. Es una idea expuesta con seriedad en los ambientes académicos, aunque a menudo en términos muy sofisticados. Ya Breyten Breytenbach hizo ver en su *A Season in Paradise [Estación en el paraíso]*² que Occidente tiende a monopolizar hasta el pensamiento crítico y a exigir la reiteración de este para reconocer alguna validez a los pensadores periféricos. La sobregeneralización aumenta el peso de los países «centrales» como en la historia universal; también aumenta el espacio, como en los mapamundis. El resto de los pueblos llegan a ser pueblos sin historia y sin fronteras. La generalización sin límites y sin perspectiva es una forma de dominación. Tiene el sabor de lo Absoluto y es su base. Las excepciones son notables y crecientes, pero son «excepciones». El grado de las virtudes y la crítica de los defectos se siguen midiendo desde el centro.

La propia América Latina cae en los estudios particularistas de que difícilmente salen África e incluso Asia, aunque en esta surja ahora la civilización industrial con algunas características universales, pero siempre al modo japonés, chino o coreano, o al de los efímeros «tigres del sureste asiático». La presencia de los investigadores de esas regiones del mundo en las ciencias sociales siempre se ha visto con reserva, y a menudo ha sido

² Breyten Breytenbach, *A Season in Paradise*, Faber and Faber, Londres, 1980, p. 154.

mediatizada por los propios investigadores eurocentristas que hicieron suyas las ideas de aquellos, y hasta se olvidaron de su origen para encerrarse de nuevo en sus diálogos internos.³

El concepto de comunidad permite determinar los límites de las generalizaciones a que uno se refiere. Para eso es necesario sacarlo de la definición habitual –que toma como su referente único la localidad o la aldea–, y referirlo al espacio completo, desde la comunidad aldeana hasta la humana. El uso preciso de las distintas comunidades y sus relaciones y límites permite aclarar qué estudios sobre la sociedad se aplican a todas las sociedades en un momento dado y cuáles no; y ese control espacial de la generalización y la explicación permite acabar con muchos mitos del inconsciente eurocentrista o de las *core countries* y los grupos y clase que las dominan, o los intelectuales que las ayudan a pensar-actuar y a justificar lo que hacen.

Redefinir el concepto de comunidad desde lo local hasta lo global implica reconocer el derecho a la teoría, la crítica y la construcción del mundo desde distintas perspectivas y posiciones espaciales y materiales, culturales y sociales, morales e intelectuales. El concepto de comunidad que no se queda en lo local rompe el monopolio de «la teoría del hombre blanco» y de las clases dominantes blancas y no blancas. Redefine el espacio social como un espacio de luchas con centros y periferias.

Un segundo problema de la Modernidad o del capitalismo –pensantes y hegemónicos– consiste en que unidades mayores como la sociedad, objeto de estudio de las ciencias sociales, nacen con perspectivas individualistas opuestas a la mentalidad corporativa de los feudos, la Iglesia y los gremios. De acuerdo con estas ideas, una sociedad está hecha de individuos; un Estado, de ciudadanos. A los individuos se les puede «sumar» y estratificar: sus articulaciones ceden ante los procesos de agregación; sus relaciones sinérgicas o contradictorias ceden ante los procesos de estratificación. Un mundo de articulaciones se convierte en uno de individuos; un mundo de relaciones estructuradas se convierte en uno de características y atributos que se generalizan y correlacionan, y pierden su sentido de sistemas, subsistemas, complejos, megaorganizaciones, redes. La generalización y especificación de atributos sustituye a la extensión y al comportamiento de las relaciones y de los actores que se asocian y chocan.

³ Samir Amin, *L'eurocentrisme: critique d'une idéologie*, Anthropos, París, 1988.

La sociología funcionalista fue maestra en este ocultamiento cuantitativo. Lo es también la mitología política del liberalismo y el neoliberalismo. Los ciudadanos son iguales ante la ley y lo que importa es defender su igualdad formal e ideas convencionales como «un ciudadano, un voto», que olvidan realidades informales y diferencias reales de poder. La categoría de *las comunidades* impide reducir a meras sumas o estratificaciones de individuos o ciudadanos cosificados los análisis de la *nación*, la *sociedad civil* o la *sociedad política*: obliga a referirse a las comunidades que integran la sociedad civil, la política, o la económica, que se mueven y organizan en *unidades vecinales*, en asociaciones formales e informales, en corporaciones oligopólicas y no oligopólicas. Esas no son *comunidades imaginarias* o *imaginadas*, cuyos miembros no se conocen entre sí, ni conversan unos con otros y hasta llegan a desconocer los nombres de muchos de sus integrantes, y sin embargo se sienten miembros de una comunidad. Si las comunidades también existen –como ha hecho ver Benedict Anderson–,⁴ las que constituyen grupos de poder, o de presión, o de interés, cuentan con miembros individuales y colectivos que se conocen entre sí lo suficiente como para no solo vivir la imagen de una comunidad sino saberse copartícipes del poder, las propiedades y los beneficios que esa pertenencia entraña.

Junto con las relaciones sociales y las de clase, las relaciones de las comunidades son fundamentales en el estudio concreto de las propias clases, y de la dominación y la explotación, o de las mediaciones y represiones. Ralph Milliband hizo ver cómo la «comunidad de los ciudadanos» se volvió imposible en los países capitalistas avanzados.⁵ En los subdesarrollados, en cambio, las acciones comunitarias se vinculan más frecuentemente a las de la sociedad civil. Y se diría que en países como los Estados Unidos, y en muchos de la propia Europa, hay comunidades étnicas y nacionalidades donde se insertan las actividades ciudadanas: es el caso de las mafias italianas o chinas de Nueva York, y de los movimientos independentistas de Irlanda o el País Vasco. A la democracia de ciudadanos se añade la democracia de pueblos. Unas veces las dos formas operan en forma aislada; otras en forma combinada; pero las asociaciones de individuos sin la mediación de las comunidades no permiten una acción ni una explicación concreta.

⁴ Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Verso, Londres, 1991.

⁵ Ralph Milliband, *Socialism for An Skeptical Age*, Polity Press Cambridge, 1994, p. 157.

A nivel internacional, los conceptos de comunidad y de clases nos ayudan a observar con cierta claridad que la Comunidad de Naciones, de Maastricht o la del Tratado de Libre Comercio de Canadá, los Estado Unidos y México (NAFTA) representan compromisos distintos con los trabajadores de los países participantes. En la Comunidad Europea, los trabajadores son libres de emigrar de un país a otro; en la «norteamericana», a la libertad de comercio se suma la «ilegalidad» del bracero rechazado, del indocumentado intruso, delincuente, y sin derechos siquiera iguales a quienes reciben la pequeña cuota de *green cards*, estos con derechos menores que los residentes. La retórica de Maastricht sobre la Comunidad Europea se basa en concesiones mayores para el progreso común de las naciones que la integran, aunque esconda sus diferencias e inequidades internas y externas de clase y etnia.⁶

La categoría comunidad –macro y micro– permite comparar grandes regiones con sus diferencias de comunidades y clases. Ayuda a precisar cómo el sistema dominante dificulta a los habitantes y los ciudadanos, a las comunidades y las clases, reconocen sus relaciones particulares y universales, o ver qué causas y objetivos las determinan y en qué estructuras o subsistemas, o contextos actúan.

Un tercer problema consiste en defender en forma abstracta la comunidad *universal* frente a la *nacional*, y al Estado-nación frente a los fenómenos de tribalización y balcanización, sin precisar ni hacer explícitos los fenómenos de opresión, apropiación y explotación característicos del colonialismo –hoy globalizador– en sus manifestaciones internacionales e internas. La defensa de las «intervenciones humanitarias» contra los gobiernos autoritarios enemigos de las grandes potencias, donde las principales víctimas son los pueblos, plantea la irracionalidad con que se usa la categoría de comunidad internacional sin reparar en las nuevas manifestaciones que el colonialismo y el imperialismo tienen a la hora de la globalización. La defensa del Estado unitario, realizada por la oligarquía neoliberal en México, invocando «la igualdad ante la ley» y «la unidad nacional» contra los derechos de los pueblos indios, no solo frena los fenómenos de descolonización de esos pueblos y del Estado, sino los fenómenos de democratización de los pueblos indios y no indios.

⁶ Barbara Harlow, «Negotiating Treaties: Maastricht and NAFTA» en *Marxism in the Postmodern Age*, Antonio Callari *et al.*, eds., Guildford, Nueva York, 1995, pp. 506-17.

Solo la categoría comunidad, en su doble sentido de interacción sinérgica y dialéctica, permite comprender la unidad de las comunidades por su emancipación y liberación, sea esta de naciones o de etnias, de Estados-nación o de demarcaciones aldeanas, locales y regionales. También obliga a precisar si «la resistencia» representa al conjunto de la comunidad nacional o local y sus intereses, o predominantemente los de sus patricios y clientelas.

La redefinición del nacionalismo, las soberanías, las autonomías como fenómenos oligárquicos o democráticos, de resistencia, emancipación o liberación, solo se puede lograr mediante análisis histórico-políticos concretos que incluyan a las comunidades, las clases y sus mediaciones en distintas escalas, desde la local hasta la mundial. Solo así se puede plantear un proyecto práctico y utópico de democracia universal con autonomías y soberanías articuladas desde las comunidades locales pasando por las nacionales y las regionales hasta la «comunidad humana», que hoy suena como una frase hueca, tan hueca como «el derecho a las diferencias» que se plantea y defiende haciendo caso omiso de los nuevos fenómenos de dominación y apropiación del excedente por el capital corporativo y sus redes multinacionales y multilocales, internacionales y transnacionales.

Problemas y dificultades

Los tres problemas señalados se replantean incluso cuando aparece el análisis de clases en medio de un vago o indeciso vínculo con la categoría comunidad, las sinergias y las contradicciones de las distintas esferas comunitarias. La ausencia de las comunidades y sus vínculos o enfrentamientos dificulta, o impide, en el propio análisis marxista, controlar las generalizaciones sobre la dominación y explotación no solo de clases sino de comunidades; no solo en los espacios metropolitanos, sino en los coloniales, en los centrales y los periféricos, en los internacionales y en los internos y, por supuesto, en los transnacionales y globales. La dificultad se acentúa cuando otros fenómenos no menos importantes como la depredación, la colonización, la esclavización, el endeudamiento de trabajadores y de pueblos, no solo corresponden a fenómenos de explotación por la vía salarial o la transferencia inequitativa de excedentes, sino a fenómenos de discriminación, exclusión, depauperación y eliminación de colectividades o comunidades enteras.

La categoría comunidad es un auxiliar precioso para la generalización y la explicación en el pensamiento crítico de las ciencias sociales. No solo sirve para construir los conceptos y estructuraciones de la opresión y el despojo, o de la explotación y las mediaciones, sino los conceptos y las estructuraciones de la liberación e los pueblos y los trabajadores. Tal vez por eso es la categoría más confundida y ocultada. En un caso sirve para construir conceptos de lo que existe en una comunidad oprimida y explotada; en otro, para precisar lo que una comunidad oprimida y explotada, o varias, quieren que exista y luchan para que exista.

Lo común a un conjunto social relaciona la generalización acerca de un objeto con las características comunes y contradictorias del actor y sus luchas. Lo *común* corresponde así a una generalización de características, relaciones y sujetos sinérgicos y contradictorios. Esa generalización es tan importante como pueden ser las clases sociales y los pueblos. A su carácter cognitivo añade el volitivo, de mito motor y organización o red, y las más variadas formas que se dan en las vivencias del ser y de la nada, la enajenación y la conformidad, o de la esperanza como versión y construcción del «Reino de Dios» en la tierra, o de «un mundo mejor». Sus ricas posibilidades heurísticas aparecen desde las comunidades más lejanas hasta las posmodernas. Entre los descendientes de los mayas el sentido de «ser en común» a que se refiere Jean-Luc Nancy,⁷ no solo incluye a los seres vivos, sino a los muertos. El individuo «no es» sin la comunidad. El muerto sigue siendo de la comunidad. Vivos y muertos emprenden acciones comunitarias de un todo pasado y actual que fortalece la resistencia y la construcción de lo que todavía no existe.

El concepto de comunidad ideal, imaginada en la comunidad realmente existente, permite procesos de acumulación de fuerzas mediante la construcción de empatías y hegemonías en interacciones comunicativas ampliadas que se fortalecen a partir de las propias identidades y autonomías, y con redes y solidaridades que actualizan el legado de los muertos y de las acciones pasadas y los enriquecen en diálogo con otras comunidades. El concepto de comunidad ideal va más allá de lo aldeano, como quiso Martí, y se abre a la dominación del mundo en unidades que antes no existían, en comunidades incluyentes de razas antes excluidas, en redes de redes con lenguas y culturas que diseminan

⁷ Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991.

conocimientos y valores potencialmente universales.⁸ Son crecientes y mutantes; no siguen siendo solo de los mismos miembros, ni solo las mismas comunidades.

En el proceso de ampliación aparecen, y a veces se superan, mistificaciones de clases, intereses olvidados, mediatizados. Por aproximaciones, llevan a analizar a las clases y a articular comunidades mucho más concretas y reales, más problemáticas y conscientes. Se superan así análisis reduccionistas que derivaban en la inactividad o en la ilusión. En ese orden de ideas está el legado de Marx y su ideal de una «comunidad de trabajadores libremente asociados» en comunas dominadas por los propios trabajadores. Es el viejo ideal de una sociedad justa, borrosamente mundial, que se mueve sobre la base del interés universal y del «imaginario» representado por la clase obrera europea y por una producción socializada que se volverá mundial a partir de la región donde las fuerza productivas se han desarrollado más. Las zonas de ignorancia que la bella teoría encerraba no solo eran inmensas por lo que se refiere a la comunidad de comunidades mundial, sino a la comunidad de la propia Europa, e incluso, en un momento, de Inglaterra con su Irlanda colonial. El descubrimiento de lo que les faltaba a estas fue iniciado por los propios fundadores del marxismo entre ascensos y caídas que ellos vivieron y a los que sus sucesores dieron nuevas dimensiones entre brillos magníficos y oscuridades bochornosas.

Como recuerda Ernest Mandel, la experiencia de los dos fundadores del marxismo «fue puramente europea».⁹ Engels visitó los Estados Unidos solo al final de su vida. De todos modos, desde su primer encuentro con la clase obrera europea, Marx y Engels encontraron que esta era muy variada, lo cual planteaba serios problemas de pluralismo y democracia en la propia clase obrera y en Europa misma. En cambio, fascinados por la Comuna de París creyeron descubrir en ella la categoría supuestamente necesaria de la «dictadura del proletariado», expresión desafortunada y confusa, que no habría dado lugar a tantos abusos intelectuales y políticos si hubiesen, por lo menos, planteado la «soberanía» del proletariado, y si no hubiesen separado el ejercicio de esta de la democracia y el pluralismo que las grandes diferencias sociales y culturales de los países exigen hasta en el interior de la comunidad proletaria y sus organizaciones. Pero el concepto de democracia radical o revolucionaria no era entonces prioritario. No lo era entonces para nadie, y su ausencia

⁸ Ben Agger, *Critical Social Theories. An Introduction*, Westview Press. Oxford, 1998, pp. 56-64.

⁹ Ernest Mandel, *The Place o Marxism in History*, Humanities Press, Nueva Jersey, 1986.

sería objeto de muchas otras exploraciones y naufragios hasta que a fines del siglo XX y principios del XXI con «la nueva izquierda», el «68», y los indios zapatistas de México vinieron nuevos descubrimientos y proyectos, enriquecidos también por las experiencias inconcebibles del socialismo autoritario y oportunista, que había participado de la dominación y explotación del mundo colonial interno o externo, lo que plantearía a la liberación, el socialismo y la democracia problemas de autonomía de clase y de comunidad que originalmente no pudieron plantearse.

Los intentos de superar el reduccionismo de clase, o la racionalización en función de la clase, llevaron a los discursos marxistas por lo menos a tres tipos de problemas: el privilegio de las clases sobre las naciones, el privilegio de las naciones sobre las clases, y de las comunidades nacionales –supuestamente socialistas– sobre las comunidades étnicas y locales, y el de la subsunción de las naciones en las clases y de las clases en las naciones. A ellos precedió un problema más, de inmensa dramaticidad, cuando se privilegió la lucha del proletariado por la democracia y el socialismo, o la lucha del proletariado por la liberación de los pueblos y el socialismo.

Entre nuevas claridades, las confusiones estuvieron en el orden del día. En parte, se debieron a la incompreensión de la dialéctica concreta de clase y comunidad, que solo se lograría tras una larga historia de encuentros y desencuentros entre esas dos categorías fundamentales, en que ni se plantea la disyuntiva como solución, ni una de ellas puede ser subsumida por la otra. Pero las confusiones también se debieron a las opciones de lucha de los dirigentes del proceso, y a las ineludibles contradicciones que cada opción implicaba. A raíz del establecimiento del socialismo de Estado en la URSS, más bien se impuso la lógica y la disciplina de la unidad nacional en torno al Estado, que oficialmente representaba a «la clase trabajadora», a «la Patria socialista» o al «pueblo soviético». Las contradicciones realmente existentes se resolvieron por la razón de Estado. Las investigaciones anteriores sobre el problema tuvieron ese peso enorme, esa disciplina.

Ya desde 1869, Engels se refirió a la «comunidad nacional» y la II Internacional, hacia 1905, reivindicó el derecho de las comunidades a luchar con la clase obrera. En el II Congreso de la III Internacional se reconocieron los derechos de las «nacionalidades». Las consecuencias de adoptar una u otra posición fueron variables. Pero se diría que durante un tiempo los líderes más radicales tendieron a priorizar la lucha de clases, y los más

moderados, la de las naciones; así, mientras Lenin criticó el populismo ruso, Jean Jaurès exaltó las naciones aliadas. Eso no siempre ocurrió. En una existencia simultánea, espacialmente distinta, mientras Lenin combinó y hasta fusionó la lucha de los trabajadores contra el capitalismo, y la de los pueblo coloniales contra el imperialismo, Rosa Luxemburg quiso combinar la de los trabajadores y la de una evolución democrática profunda y socialista, que ella intentó a partir de Alemania, el país donde las contradicciones y la conciencia obrera, democrática y socialista estaban más avanzadas. Fue la pugna entre dos combinaciones, entre dos unificaciones de fuerzas. Cada una tenía bases estructurales distintas que inducían a pensar en variadas opciones y a actuar con distintas prioridades en la combinación y articulación de fuerzas.

Los cambios se complicaron con el triunfo de la revolución rusa y el surgimiento de un marxismo oficial que daba órdenes de creer en la dialéctica como metafísica. La idea de un Estado unitario no es solo napoleónica o bismarckiana, tiene antecedentes en todos los monarcas que realizaron procesos de colonización interior y de integración más o menos exitosa. El Estado soviético terminó siendo su más poderoso sucesor. Si durante varias décadas Rusia hizo importantes transferencias de excedente a favor de las repúblicas de la periferia soviética, más o menos desde la época de Breznev ocurrió el proceso contrario: de hecho, el colonialismo interno se restableció y fortaleció en ese y en otros puntos de dominación donde nunca dejó de existir. La lucha contra la autonomía de las nacionalidades y la unidad nacional frente a las potencias imperialistas de Occidente o contra Yugoslavia y China se presentó como una fantástica lucha de clases en la cual las «naciones proletarias» se oponían a las «naciones burguesas». Un viejo texto de Stalin sobre «la cuestión nacional y la socialdemocracia» sirvió para sostener la tesis de una nación y una clase sin relaciones internas contradictorias y en lucha contra la burguesía imperialista. La idea de una unidad nacional no dialéctica negó la existencia del colonialismo interno y de las clases dentro de un socialismo de Estado que, primero lento y después abruptamente, se fue convirtiendo en capitalismo de Estado.¹⁰ Ya de regreso, el capitalismo sin freno se impuso con guerras coloniales internas, como la de Chechenia, con privatizaciones y desnacionalizaciones gigantescas, con políticas de ajuste y

¹⁰ Véanse, entre otros, Jacques Sapir, *Pays de l'Est: vers la crise généralisée?*, FEDEROP, Lyon, 1980; Hélène Carrère d'Encausse, *L'empire éclaté*, Flammarion, París, 1978.

desregulaciones aprovechadas por las mafias para transformarse en propietarias de grandes empresas y mercados.

En el largo proceso histórico, se fue saliendo de los embrollos conforme aparecían en las luchas de clase las naciones y las etnias; y en las luchas de las etnias y las naciones, las luchas de las clases por la propiedad y el producto. También ocurrió con la mundialización de los ideales y de la experimentación práctica e imaginativa de aquellas alternativas, que habiendo salido de las fábricas y los barrios obreros, o de las aldeas y las favelas, se derramaron hacia las naciones, los continentes y la Tierra. Al descubrimiento de que era necesario respetar la unidad en la diversidad y luchar por ambas en distintas escalas y espacios culturales,¹¹ se añadió el inmenso valor del «nosotros posibles»¹² que cultiva la práctica de la liberación a nivel mundial y asume como propia la «causa del Otro». Su símbolo fue el Che en África y Bolivia.

La diseminación de las ideas liberadoras y el compromiso, muchas veces heroico, que se dio desde las guerras de independencia de América hasta las luchas características del internacionalismo proletario, fueron precursores de las formas más democráticas de la unidad y la ampliación de voluntades en busca de las políticas hegemónicas que formulara Gramsci. Más tarde, se extendieron a las luchas de liberación coloniales en actitudes de empatía y aprendizaje –recogidas en la pedagogía de la liberación.– que ayudaron a comprender las diferencias espaciales de sujetos políticos respetables y sabios que tienen mucho que enseñarnos, como «El viejo Antonio» de los zapatistas.¹³ El nuevo «nosotros posible», más profundo, desde la solidaridad de los militantes aprendió a respetar las diferencias.

Ya lo había dicho Mariátegui, víctima por eso de la III Internacional: «Nuestro socialismo no sería peruano, ni siquiera socialismo, si no se solidarizase primeramente con las reivindicaciones indígenas».¹⁴ Mariátegui plantea en su programa liberador la lucha contra el latifundio y la defensa de la comunidad y de los elementos de «socialismo práctico» que se daban en la agricultura y la vida indígenas. De acuerdo con su perspectiva,

¹¹ Maurice Godelier, «Órdenes, clases, Estado en la obra de Marx» *Marx Ahora*, n. 2, La Habana, 1996, pp. 7-23.

¹² Ronald Aronson, *After Marxism*, Gilford, Nueva York, 1995, pp. 281-82.

¹³ Subcomandante Insurgente Marcos, *Relatos del viejo Antonio*, Centro de Investigaciones y Análisis de Chiapas, México, DF, 1998.

¹⁴ José Carlos Mariátegui, «El problema del indio», *Amauta*, n. 7, Lima, marzo de 1927, p. 37.

la comunidad indígena en relación con el conjunto dominante o el liberador, definiría el sentido de las luchas.¹⁵

En América Latina, la reflexión concreta sobre el papel de las naciones y de las clases se precisa notablemente con la Revolución cubana. El Che Guevara, que juró ser fiel a «san Carlos» hasta que la tierra lo recibiera, pensó en la clase como un arma crítica de las verdades establecidas. Al igual que Fidel Castro, defendió un concepto de humanismo que incluyera las clases, las naciones, y la lucha contra el imperialismo. Ambos advirtieron la incapacidad de la ciencia burguesa para criticarse a sí misma y la no menos obtusa de la ciencia soviética. Desde «ese pequeño país en vías de desarrollo que es Cuba», criticaron la crisis de la dictadura de la burguesía y la de la dictadura de la burocracia. Su punto de apoyo fue la Isla, Martí, Marx, la moral y la comunidad trabajadora y ciudadana organizada en un fuerte vínculo ético-político muy poco estudiado y al que habitualmente no se llamo «comunidad nacional», aunque corresponda a la historia de su realización.¹⁶ Las contradicciones en las cuales incurrió el régimen por su creciente dependencia de la URSS, en medio del asedio del imperialismo, hicieron caer al gobierno en una filosofía oficial de la que se liberó constantemente en el discurso menudo con las bases, y en los hechos diarios, lo que le permitió, en «el período especial», recuperar a Martí y reinsertarse en un mundo dominado por el capitalismo corporativo con un país que sigue teniendo los más altos índices de escolaridad, salud y empleo, no obstante su parcial reinsertión en el mercado, en la ley del valor y en los estímulos materiales, problemas a los que la nación – paradójicamente– no podría escapar sin liquidar sus logros socialistas.

Tras la crisis y caída del socialismo realmente existente, al tema de la clase, la nación y las etnias se añadió el de la democracia. Esta ocupó un lugar centra en la escena, y no solo como democracia proletaria, sino como la de «un mundo hecho de muchos mundos», de «una comunidad hecha de muchas comunidades» (subcomandante Marcos), a la vez participativa y representativa, incluyente y plural, con autonomías y equilibrio de poderes, con respeto a la dignidad humana y con justicia social.

¹⁵ José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Amauta, Lima, 1972, pp. 50 y ss.

¹⁶ Carlos Tablada, «Le marxisme du Che Guevara», *Alternatives Sud*, v. III, L.Harmattan, París, 1996, pp. 143-79.

El zapatismo en México fue uno de los centros de reflexión más poderosos. Una vez, el subcomandante Marcos dijo: «El tema más importante y el hecho detonador de nuestra guerra, es el respeto a la comunidad indígena, en sus formas de gobierno, sus costumbres para imponer justicia, su cultura, así como la lucha contra la discriminación de la que son objeto y las malas condiciones materiales en que viven». Un poco después añadió: «Nosotros tenemos más avances democráticos que el gobierno que ellos nos proponen [...] Nosotros no podemos imponer una ley o aplicarla en contra de la voluntad de la comunidad».¹⁷ Las ideas zapatistas y sus técnicas superan a las que tenía John Stuart Mill cuando sostuvo que si una comunidad excedía a una pequeña aldea aislada no podría tener democracia participativa.¹⁸ El comandante zapatista Tacho, con nuevos recursos de comunicación personal y a distancia, sostiene: «Cuando estamos juntos somos comunidad, cuando estamos distantes somos red». La comunidad pequeña y presencial se combina con la red, y hasta con una red hecha de muchas redes con objetivos comunes y participaciones instantáneas.

La democracia participativa y global es una posibilidad que no excluye a la representativa, siempre que respete la autonomía de las comunidades, que los representantes «manden obedeciendo», que rindan cuentas a los representados y que estos los puedan remplazar cuando así lo consideren conveniente.

Los proyectos de una democracia radical y de una revolución democrática se plantean en una etapa histórica que no previó la teoría revolucionaria dominante hasta la caída del Muro de Berlín. Sus contribuciones posmodernas no se limitan a recoger los planteamientos que aportaron los libertarios, el pensamiento crítico y la nueva izquierda. Los enriquecen repensando la democracia desde las bases, las comunidades y los barrios marginados, y en torno a su pensar y actuar perfilan la democracia profunda en la sociedad civil y en el gobierno.

El nuevo proyecto democrático, plural y con poder de los pueblos, busca un camino contrario al que pensó construir una sociedad alternativa sin recrear, desde la sociedad civil, la sociedad y el Estado alternativos. El nuevo proyecto no piensa en tomar primero el Estado para construir después la democracia, o en participar en la democracia electoral

¹⁷ Marta Durán de Huerta, *Yo, Marcos*, Ediciones El Milenio, México, DF, 1994.

¹⁸ John Stuart Mill, *Representative Government*, Blackwell, Oxford, 1946.

realmente existente, olvidándose de construir un poder autónomo y también democrático y plural en las propias comunidades y organizaciones de base de los pueblos y los trabajadores.

El nuevo movimiento de democracia radical es inmenso. A su lucha por la democracia como pluralismo y poder, añade el respeto a las autonomías y no olvida la búsqueda de la equidad; pero en términos que no siempre dan a la lucha de clase o a la lucha antiimperialista el papel que tuvieron en el discurso anterior.

Más que por olvido o por malicia retórica, el nuevo discurso radical corresponde a una nueva forma de persuasión que corresponde a la pedagogía del aprender. No se trata de una propaganda de algo ya sabido. Líderes y comunidades, cuadros y bases se concentran en lo nuevo que construyen y por lo que luchan, y así se van topando con los intereses de las oligarquías locales, nacionales, internacionales, que parecen incluir a toda una clase más o menos articulada entre sí y con las megacompañías y el imperio global –a todo lo cual algunos llaman sistema capitalista o capitalismo corporativo– mientras en el discurso habitual identifican la política dominante con el nombre que los gobernantes le dieron: el de neoliberalismo. Pero nada de eso los distrae de aprender lo que no sabían. De aprenderlo de nuevo, con los demás, al luchar por sus comunidades, por sus derechos y por esa democracia del mandar obedeciendo, de las autonomías y el pluralismo incluyente, que se crea a diario en un pensar y hacer a la vez, íntimo y colectivo.

Las novedosas posibilidades creadoras son objeto de frenos y desviaciones que no corrigen la ruta, sino que la pierden. Los ideólogos del supremo poder global quieren vender el derecho a la diferencia para ganarse la simpatía de las comunidades y las etnias. Como ha observado Samir Amin, hablar de las diferencias sin referirse a las desigualdades, las inequidades, las depredaciones, las apropiaciones y la diferenciación como desarticulación de fuerzas (y nunca como rearticulación de fuerzas autónomas y democráticas, con pluralismo y poder del pueblo), corresponde a una de las formas más acabadas del discurso posmoderno, neoliberal y neoconservador, que oculta el proceso histórico del socialismo necesario.¹⁹

¹⁹ Véase Samir Amin, «Retour sur la question de la transition socialiste», *Alternative Sud*, v. III, L'Harmattan, París, 1996, pp. 51-84.

La crítica al concepto conservador del «derecho a la diferencia» aparece también en un movimiento llamado comunitarista, que en los Estados Unidos se enfrenta a la nueva y a la vieja filosofía liberal. En sus versiones progresistas no solo critica al liberalismo y al neoliberalismo –que en la práctica hacen una burla de la igualdad de oportunidades y de una sociedad en la cual los habitantes eligen libremente sus condiciones de vida–, sino advierte y apoya las luchas de las comunidades en acciones específicas de defensa contra el nuevo colonialismo y el capitalismo periférico. En las comunidades ve formas de identidad y de acción colectiva, cuyos valores alternativos se basan tanto en las tradiciones precoloniales como en la rica experiencia de la lucha anticolonial.

Estos «comunitaristas» críticos reconocen también en las comunidades los peligros de la tribalización y señalan, en el interior de las propias comunidades, los peligros de la opresión; pero no por ello dejan de ver el papel liberador de las comunidades oprimidas y la posibilidad de combinar sus legados particularistas los valores universales que van más allá de la «utopía del mercado» y de las «desigualdades profundas y seculares».

El debate, iniciado en los 80, durante el ascenso neoliberal y neoconservador, a menudo representa el rescate de filosofías y religiones que pueden servir para enfrentar la ofensiva globalizadora. Entre sus participantes hay quienes no ocultan formas tradicionales de pensar,²⁰ pero en la mayoría de ellos influye la figura señera y continental de Paulo Freire «el antiRousseau del siglo XX», a decir de Enrique Dussel, quien afirma que Freire

“mostró una comunidad intersubjetiva de las víctimas de los milios en el poder, la cual alcanza validez crítica, dialogante, antihegemónica, organizando la emergencia de sujetos históricos («movimientos sociales») de los más diversos tipos que luchan por el reconocimiento de sus nuevos derechos y por la realización responsable de nuevas estructuras.”²¹

El surgimiento de la «comunidad de las víctimas», hecha de muchas comunidades en el interior de las naciones y a lo largo de la tierra, representa un nuevo concepto de la «comunidad humana», que no excluye la de los trabajadores, los pueblos y los ciudadanos.

²⁰ Véase David Rasmussen, ed., *Universalism vs. Communitarism*, MIT, Cambridge, Mass., 1990.

²¹ Véase Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, UAM y UNAM, México, DF, 1998 pp. 441-2 y 495.

(«Yo te pienso a ti como hombre cuando me pienso a mí como tzotzil» .me dijo un campesino en Chiapas).

En torno a la comunidad de las víctimas y en su seno surge una conciencia ético-crítica, monológica y comunitaria, que se plantea alternativas utópico-factibles (posibles) de transformación, así como sistemas futuros en los que se quiere vivir para dejar de ser la comunidad de las víctimas. Esa comunidad lucha por la sobrevivencia, la inclusión, el acuerdo, el respeto y el conocimiento del otro, la dignidad, la alfabetización que permite leer y transformar el mundo aprendiéndolo, aprendiendo a pensar, tomar decisiones, actuar, construir nuevos «nosotros» liberadores ético-históricos que rehacen la sabiduría popular, releen y recrean el pensamiento moderno y marxista, vinculan el conocimiento científico a la política y entran en una dinámica de solución para la liberación, desde la aldea hasta el mundo. Su planteamiento acoge las categorías dominación-exclusión pasando por la discriminación; tiende a ser complementado con la dialéctica de los explotadores-explotados, los saqueadores y los saqueados, despojados, expoliados, enganchados, mal pagados y desempleados. Todos ellos están redefiniendo las categorías y los conceptos de la comunidad aldeana y la comunidad humana. Su planteamiento general es muy rico y, a diferencia de los anteriores, incluye en el aprendizaje las contradicciones de las propias fuerzas liberadoras y las formas de superarlas, a sabiendas de que siempre, al despertar, van a encontrarlas allí.

En la hora de la globalización, la dialéctica del espacio da nuevas dimensiones a viejas características y relaciones, como la apropiación de territorios y riquezas naturales, de mercados y capitales, de empresas públicas y privadas, de flujos de mercancías, servicios y excedentes, o de comunicaciones, conocimientos e informaciones. También muestra novedades que aparecen en los sujetos históricos y sus protagonistas, en las estructuras articuladas para alcanzar objetivos y en la cambiante relación tecnociencia-trabajador (intelectual y manual) y tecnociencia-naturaleza (productiva-destructiva).

Esas y otras muchas novedades de la dialéctica del espacio plantean problemas de investigación y construcción a los que es necesario referirse en el período de la globalización y de la expansión imperial e imperialista. Los espacios articulados hoy ocupan una proporción muy alta de las relaciones sociales estructurales y sistémicas. Su definición y construcción exigen necesariamente referirse a los límites de las

generalizaciones y las explicaciones. Las formas en que las relaciones sociales están articuladas, las interacciones de que son objetos y sujetos, los contextos en que actúan sus integrantes, la dimensión y fuerza de sus desplazamientos, apropiaciones y expropiaciones de los sistemas productivos y de las riquezas naturales, tienen características universales que operan de distintas maneras; por ejemplo, en las periferias y los centros, o en los grandes centros de dominación y en las periferias mundiales. Conocer esas características en lo que tienen de general y específico, de comportamientos pautados que se aplican en forma pragmática y flexible permite descubrir las constantes del sistema dominante. Aparecen así generalidades abrumadoras de opresión y explotación que el sistema muestra, y variantes que las atenúan o anulan en ciertos compartimentos o nichos, o en situaciones de excepción.

Ya Henri Lefebvre hizo ver que «la clase obrera se repartió en el espacio según las exigencias de los flujos y las presiones de las redes».²² En el mundo globalizado, se repartió y reestructuró de acuerdo con los flujos de las materias primas y los productos elaborados, los capitales y los recursos tecnológicos, las poblaciones desterradas y transterradas, los braceros emigrantes legales e ilegales, las empresas privatizadas y desnacionalizadas y los desempleados tecnológicos, del *brain drain* y la emigración de «trabajadores simbólicos» a los centros productores de informaciones y conocimientos. Todo eso ocurrió de acuerdo con las redes dominantes y sus nuevas políticas de *dislocación de la centralidad*, que pasaron de las ciudades a los países y al mundo, en iteración o repetición ajustada de las dislocaciones de la centralidad. Para reestructurar su poder, las clases dominantes reestructuraron sus redes con nódulos semiautónomos, articulados a los centros de decisión, que conservan y concentran el poder político-militar, la riqueza, la información, los mandos y jerarquías, el capital y el mercado. Para incrementar su poder no mantuvieron un centro con una periferia; crearon variadas regiones con sus centros-periferias articulados entre sí en formas jerárquicas y coordinadas.

La autonomía relativa de los centros empresariales y de dominación reveló una mayor eficacia en las empresas, los gobiernos locales y regionales, los Estados-nación y el mundo. También permitió aumentar el poder de las clases dominantes frente a una clase obrera cuyo dislocación múltiple no solo le inducía a perder su centralidad clásica, sino su sentido

²² Henri Lefebvre, *Le droit à la ville*, Anthropos, París, 1968, p.

de identidad. Las inmensas variaciones de niveles y estilos de vida de los trabajadores hacían casi imposible que se identificaran entre sí como formando parte de algo más o menos parecido a un «sujeto histórico». Los procesos de estratificación, iniciados en el neocapitalismo bismarckiano y redoblados en el *welfare state* y el neocolonialismo, no solo aumentaron a la hora de la globalidad, sino que se potenciaron con una clase de propietarios y de gobernantes más difícil de identificar en sus redes y en sus responsabilidades, compartidas y delegadas, mediatizadas por los más distintos tipos de gerentes y jefes.

El mismo Lefebvre percibió que la empresa, como unidad de producción, ya no era el fundamento de las «prácticas sociales» y que ya no se le podía conservar como base fundamental del análisis teórico. Su análisis de la clase obrera apuntó a la lucha por el espacio, preparada para enfrentar redes y flujos dominantes. En el nuevo capitalismo, con sus variados centros y periferias, las luchas de los trabajadores reaparecieron en las de los pobladores; los espacios de trabajo se vincularon a los espacios de vida; las organizaciones de obreros, empleados, campesinos se perfilaron como organizaciones de clase y también de comunidades o de comunas a las que dan un sentido de clase. Con ellas asomó un proyecto incipiente de organizaciones y redes de la sociedad civil de las víctimas, y de reorganización de los espacios sociales y geográficos intercomunicativos.²³

La dominación y la explotación, como la liberación y la democracia, se planteaban y plantean como interacción comunicativa y como conversación. Corresponden a comunidades y asambleas de vecinos o de barrios, y a redes y conexiones comunitarias, que organizan los encuentros y acciones en formas combinadas de comunicación presencial y a distancia.

El término comunidad reaparece en la sociedad de la comunicación. De un lado se identifica con un cierto tipo de grupos en cuyo interior se dan conversaciones entre iguales; de otro, con grupos jerárquicos, cuyos miembros aceptan conversaciones con órdenes que están dispuestos a seguir en tanto consideran que el conjunto sirve a un objetivo común, y los que mandan tienen la solidaridad de los que obedecen. Desde los análisis micro hasta los macro, desde los que incluyen a una familia, un grupo con un mismo *status*, un poblado, un barrio o, incluso, un centro de trabajo rural, industrial, de servicios, se puede hablar de ese tipo de comunidades y conversaciones, y enfrentamientos, rupturas, debates, consensos,

²³ *Ibidem*, pp. 193 y ss, y 254-5.

que se dan en el interior de estos o de unos a otros, ya sean de igual o distinta jerarquía, ideología, clase, cultura. Randall Collins propone, con razón, que en los estudios empíricos de una sociedad o grupo social se analicen universos de conversaciones o muestras de conversaciones en vez de realizar encuestas artificiales. Su observación es muy sugerente para quienes, desde la militancia de la liberación y la democracia, analizan el diálogo y la dialéctica de los participantes que forman una comunidad con sus simpatías y diferencias, o que luchan como comunidad, contra fuerzas contrarias.²⁴

En el terreno de la liberación y la democracia resulto alucinante el proyecto de enfrentar a la Global Business Community con la Gran República Democrática Universal. El cambio de escala del concepto de comunidad se hace notorio. Es comprensible si pensamos que se trata de «una comunidad hecha de muchas comunidades». Ciertamente exige adaptarse a una escala sobre la cual se tienen más imaginerías que experiencias. Pero ese cambio no deja de privilegiar a las pequeñas unidades. Las toma en consideración «con los mundos que las atraviesan, que las desbordan, y que al hacerlo no cesan de constituir las y reconstituirlas», como ha observado Marc Augé en su alegato *Pour une anthropologie des mondes contemporaines*.²⁵ Armand Mattelart, que cita a este autor, advierte que lo importante no es solo reconocer las diferencias de las culturas y el posible diálogo de los seres humanos a que se refirió Albert Gore al hablar de la «red de redes» que hoy puede comunicar «a la gran familia humana». Considera necesario destacar que en esta época de globalización (o mundialización, como la llama) hay una «economía archipiélago» (P. Velz) o «economía focalizada, con nichos y *bunckers*». Existe un *tecnoapartheid global* (R. Petrilla), y no solo una «aldea global», que genera el imaginario de una «comunidad humana». Existen redes parasitarias y no solo redes inter pares. Mattelart reclama –con razón– que no expulsemos del campo de análisis cultural a las relaciones de fuerza ni a las socioeconómicas. Invita a conservar el valor heurístico de los nuevos útiles conceptuales, y para ello pide manejarlos con una «vigilancia epistemológica», que requiere atender los intercambios desiguales e inequitativos. La lucha contra «el negocio de la caridad» (*charity business*), contra la *intervención humanitaria*, contra la idea de que el concepto de nación y

²⁴ Randall Collins, «Interaction Ritual Chains, Power and Property; The Micro-Macro Connection as an Empirically Based Theoretical Problem», en Jeffrey Alexander et al., *The Micro-Macro Link*, University of California Press, Berkeley, 1987, p. 201.

²⁵ Publicado por la editorial Aubier de París, en 1994.

de territorialidad nacional son obsoletos, no es menos importante que la lucha con «redes de liberación informática» que se vinculen a redes de liberación presenciales, y a organizaciones de la sociedad civil que enfrenten a la *global business community* con comunidades articuladas, locales, regionales, nacionales y mundiales. Un sueño que empieza a volverse realidad.²⁶

La lucha de las comunidades de los pobres es muy antigua. En América Latina se basa en la defensa de las tierras y territorios de los cuales son despojados los pueblos indios por los latifundistas y terratenientes y por las propias autoridades. Es una lucha que, como ha escrito Enrique Florescano, «busca unificar a los pueblos en torno a sus derechos comunitarios», muchos de ellos reconocidos por las Leyes de Indias o por los propios reyes del antiguo imperio.²⁷ Esa lucha continúa hasta nuestros días, con algunas modalidades nuevas como las que ha impuesto el liberalismo y la globalización con sus políticas privatizadoras, o la tecnociencia y la biotecnología, que acentúan la tala y destrucción de los recursos naturales o incursionan en la mercantilización de bienes que antes no eran mercancías. La antropología de la globalización enfrenta cada vez más este tipo de problemas; al hacerlo, descubre que «las diferencias culturales de las comunidades son constantemente recreadas»²⁸ y que en muchas de ellas hay nuevas formas de organización y nuevas filosofías de combate. Los objetos de la antropología de hoy se han vuelto sujetos, y sujetos pensantes y activos que muchas veces dominan la filosofía de Calibán y la de Próspero, o la de los trabajadores del mar que luchan contra Próspero. Muchas luchas locales se articulan en redes regionales, nacionales y hasta globales. Muchos de sus combatientes tienen un conocimiento claro y directo de los manuales militares de la «guerra de baja intensidad» y de las tácticas programadas para dividirlos, para aislarlos o para cooptarlos con «acciones cívicas» y «humanitarias» que son parte importantísima de la guerra neoliberal. Las políticas asistencialistas, paternalistas, clientelistas y las viejas políticas de «cambiar bolitas de vidrio por pepitas de oro» están en crisis. Ya nadie cree en el indigenismo, en el desarrollismo, en la «solidaridad» de los caciques y de los políticos del *establishment*. Las comunidades solo piensan en asegurar y mejorar su futuro mediante su propia organización y articulación interna y externa, con un obstinado respeto a sí

²⁶ Armand Mattelart, *La mondialisation de la communication*, PUF, París, 1996, pp. 95-124.

²⁷ Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1994, pp. 367-9.

²⁸ Arturo Escobar, *Antropología y tecnología*, UNAM, México DF, 1999.

mismas y a lo que llaman, en bellas connotaciones y vivencias ético-sociales, su dignidad. Todo se relaciona con el fortalecimiento de sus formas de resistencia y con la construcción de sus autonomías para satisfacer sus necesidades inmediatas y plantear otras más amplias con los demás pueblos, la sociedad civil y los trabajadores.

Lo interesante de estas «comunidades» es su vínculo con los intelectuales salidos de sus propias filas o con los que se han sumado a ellas. En ese terreno, no solo destacan organizaciones como las de los nuevos zapatistas en México, sino las llamadas «comunidades eclesiales de base» que, como ha hecho ver Paulo Freire,²⁹ plantean la revolución como re-invencción del poder y como una combinación de la epistemología y las organizaciones, las religiones, las democracias, los marxismos y las construcciones de sujetos históricos capaces de reinventar el poder en una dialéctica de la subjetividad-objetividad, y una historicidad de la fe en la que los nuevos movimientos feministas, ecologistas, homosexuales, étnicos, se unan a los obreros, campesinos y pobladores urbanos, mantengan sus vínculos con el Partido del Trabajo que construyeron en Brasil, y le exijan que no se aleje de las comunidades y sus luchas, ni busque esa forma mágica en que, de pronto, cambia la estructura y se alcanza la felicidad, ni ceda a las presiones neoliberales y al pensamiento «políticamente correcto», que lo debilitan hoy para acabarlo mañana.

La alternativa de la comunidad ya no es la sociedad. Durante mucho tiempo, su definición quedó enmarcada en la oposición comunidad-sociedad. Al concepto feudal de la comunidad se sumó el pensamiento romántico conservador del siglo XIX, que en el XX adquirió características fascistas y nacional-socialistas. El liberalismo, por su parte, postuló el concepto de sociedad, con el individuo y el ciudadano como categorías fundamentales constitutivas de la *civis* y de la *polis*. Los planteamientos clásicos del marxismo no siempre precisaron la posibilidad de que hubiera comunidades dominadas por la clase dominante y otras, por los pueblos y los trabajadores. En todo caso, a estas, incluso, les dieron otro nombre, el de comunas. Es más, dentro de las corrientes marxistas influidas por el positivismo y el estructuralismo, durante mucho tiempo prevaleció la tesis de que la «gran marcha de la historia» hacía que las comunidades campesinas y las «indígenas» estuvieran necesariamente condenadas a desaparecer, pues sus integrantes, tarde o temprano, tendrían

²⁹ Paulo Freire, *Conscientisation and Liberation: A Conversation with Paulo Freire*, Centro Intercultural de Documentación, Cuernavaca 1973, p. 39.

que formar parte de una proletarización inexorable que los revolucionarios no debían detener, sino incluso apoyar para que los nuevos proletarios pasaran a integrarse a las uniones de trabajadores y a los partidos revolucionarios. En cuanto a la desaparición de las culturas colonizadas y de las comunidades indígenas, también fue prevista y programada como una acción y un proceso «civilizatorio». Las políticas del Estado unitario fueron aplicadas por todos los gobiernos coloniales y sus sucesores con los más distintos argumentos incluidos algunos de apariencia muy radical. Solo la gran crisis de la izquierda y del Estado, ocurrida entre 1968 y 1989, hizo que se generalizara la defensa de «las diferencias» en los círculos neoliberales y posmodernos, y que la izquierda se planteara, junto con el enfrentamiento a todo tipo de paternalismo y clientelismo, la defensa de los movimientos indígenas y campesinos pobres, particularmente en las regiones de origen colonial de América Latina, África y Asia. El concepto de comunidad se presentó como una de las alternativas al individualismo neoliberal, y como parte de las luchas de los movimientos nacionales, regionales y universales contra la globalización y la demarcación de nuevos espacios coloniales y regionales. Se inscribió así en la construcción de una alternativa que replantee los problemas de la liberación, la democracia y el socialismo.

Notas:

- Agger, Ben. *Critical Social Theories. An Introduction*, Oxford: Westview Press, 1998.
- Amin, Samir. «Retour sur la question de la transition socialiste», *Alternative Sud*, v. III, L'Harmattan, París, 1996, pp. 51-84.
- Amin, Samir. *L'eurocentrisme: critique d'une idéologie*, París: Anthropos, 1988.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities*, Londres: Verso, 1991.
- Aronson, Ronald. *After Marxism*, Nueva York: Gilford, 1995.
- Breytenbach, Breyten. *A Season in Paradise*, Londres: Faber and Faber, 1980.
- Carrère d'Encausse, Hélène. *L'empire éclaté*, Paris: Flammarion, 1978.
- Collins, Randall. «Interaction Ritual Chains, Power and Property; The Micro-Macro Connection as an Empirically Based Theoretical Problem», en Jeffrey Alexander et al., *The Micro-Macro Link*, Berkeley: University of California Press, 1987.
- Durán de Huerta, Marta. *Yo, Marcos*, México: Ediciones El Milenio, 1994.

- Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, México: UAM y UNAM, 1998
- Escobar, Arturo. *Antropología y tecnología*, México: UNAM, 1999.
- Florescano, Enrique. *Memoria mexicana*, México. Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Freire, Paulo. *Conscientisation and Liberation: A Conversation with Paulo Freire*, Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación, 1973.
- Godelier, Maurice, «Órdenes, clases, Estado en la obra de Marx» *Marx Ahora*, n. 2, La Habana, 1996, pp. 7-23.
- Harlow, Barbara. «Negotiating Treaties: Maastricht and NAFTA» en *Marxism in the Postmodern Age*, Antonio Callari et al., eds., Nueva York: Guildford, 1995.
- Jean-Luc, Nancy, *The Inoperative Community*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- Lefebvre, Henri . *Le droit à la ville*, Paris: Anthropos, 1968.
- Mandel, Ernest . *The Place o Marxism in History*, Nueva Jersey: Humanities Press, 1986.
- Mariátegui, José Carlos. «El problema del indio», *Amauta*, n. 7, Lima, marzo de 1927, p. 37.
- Mariátegui, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima: Biblioteca Amauta, 1972.
- Mattelart, Armand. *La mondialisation de la communication*, Paris: PUF, 1996.
- Milliband, Ralph . *Socialism for An Skeptical Age*, Cambridge: Polity Press, 1994.
- Rasmussen, David. ed., *Universalism vs. Communitarism*, MIT, Cambridge, Mass., 1990.
- Sapir, Jacques . *Pays de l'Est: vers la cris généralisée?*, Lyon: FEDEROP, 1980.
- Stuart Mill, John . *Representative Government*, Oxford: Blackwell, 1946.
- Subcomandante Insurgente Marcos, *Relatos del viejo Antonio*, México, DF: Centro de Investigaciones y Análisis de Chiapas, 1998.
- Tablada, Carlos. «Le marxisme du Che Guevara», *Alternatives Sud*, v. III, L.Harmattan, París, 1996, pp. 143-79.