

Fragilidad compartida: la Comunidad del Cordero desde la *communitas* de Roberto Esposito

*Paola Gabriela Espinosa Cruz**

*Josué Ramos Alba***

*Alfredo Jesús Flores Vargas****

Ante el terror y la confusión de las amenazas del mundo, la única apertura que tenemos hacia la paz, la esperanza y la seguridad, es la de la vida de hombres de oración, que por la fuerza divina que les habita, aún puede crear en nosotros la inefable visión de un mundo que el mal no puede destruir...

MATTA EL MESKIN

Resumen

Este artículo analiza el sistema simbólico de la Comunidad del Cordero como un espacio que reconfigura las concepciones ontológicas sobre la humanidad y el otro, dando lugar a procesos de subjetivación ética que se expresan en formas discretas de hospitalidad, solidaridad y apertura relacional.

En primer lugar se expone la propuesta teórico-conceptual de Esposito que permite analizar cómo esta experiencia comunitaria configura

* Profesora Asistente del área académica Cultura y Sociedad, Departamento Política y Cultura, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Correo: [pespinosa@correo.xoc.uam.mx] / ORCID: [0009-0002-6385-1948].

** Ayudante de investigación del área académica Cultura y Sociedad, Departamento Política y Cultura, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Correo: [jramos@correo.xoc.uam.mx] / ORCID: [0009-0004-3370-6496].

*** Ayudante de investigación del área académica Humanidades, Hermenéutica y Discorso, Departamento Política y Cultura, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Correo: [afloresv@correo.xoc.uam.mx] / ORCID: [0009-0008-7970-4962].

subjetividades a través de vínculos, afectos y prácticas cotidianas que desbordan el marco *inmunitario* moderno. En un segundo momento, se presentan los antecedentes sociohistóricos en el que surge la comunidad para posteriormente identificar sus rasgos distintivos como una espiritualidad que no excluye, sino que afirma lo común como forma de vida. Finalmente, se plantea cómo la resignificación de lo pequeño, lo frágil y lo marginado despliega una potencia política que cuestiona la lógica neoliberal desde una subjetivación que abre posibilidades frente a estructuras que niegan la dignidad y la vida en común.

Palabras clave: Comunidad del Cordero, *communitas*, subjetivación religiosa, comunidades de sentido.

Abstract

This article analyzes the symbolic system of the Community of the Lamb as a space that reconfigures ontological conceptions of humanity and the other, giving rise to processes of ethical subjectivation that are expressed in subtle forms of hospitality, solidarity, and relational openness.

First, Esposito's theoretical and conceptual framework is presented, allowing for an analysis of how this communal experience shapes subjectivities through bonds, affections, and everyday practices that transcend the modern immunological framework. Second, the sociohistorical context in which the community emerged is presented, subsequently identifying its distinctive features as a spirituality that does not exclude, but rather affirms the common good as a way of life. Finally, the article explores how the reinterpretation of the small, the fragile, and the marginalized unleashes a political power that challenges neoliberal logic through a subjectivation that opens possibilities in the face of structures that deny dignity and communal life.

Keywords: Community of the Lamb, *communitas*, religious subjectivation, communities of meaning.

Introducción

Abordar comunidades religiosas como espacios de resistencia política simbólica y ética puede resultar extraño en sociedades secularizadas, ya que suele dominar el pensamiento ilustrado que separa de forma rígida lo político de lo religioso, o bien, donde la dimensión espiritual, al trasladarse al ámbito privado de los sujetos, puede desenfocar el análisis entre las singulares y significativas intersecciones entre fe y política, o más pertinentemente, entre las distintas lógicas de sentido que se articulan a partir de diferentes expresiones de religiosidad.

El fenómeno religioso en sí mismo encierra una complejidad y riqueza como un asunto que integra distintas dimensiones, por eso mismo, a partir del declive de las grandes narrativas que tuvieron impacto en la modernidad sobre la relación sociedad-religión, en particular la expulsión de lo sagrado y el desencantamiento del mundo (Weber, 1969) y la Muerte de Dios (Nietzsche, 1980), es necesario considerar el fenómeno en toda su amplitud, atendiendo a la diversidad de sentidos, prácticas y experiencias que lo constituyen, así como, a partir de su configuración histórica, observar las transformaciones de sentido que ha experimentado en distintos contextos culturales.

Mientras los grandes relatos apostaban por el declive de la institución religiosa, la sociedad ha sido testigo no sólo de nuevas formas de vivir la espiritualidad o de la descentralización de las prácticas en múltiples sincretismos, sino también de procesos más amplios de transformación institucional, en el que las grandes tradiciones religiosas han sido llamadas a redefinirse para acoger nuevos sentidos, al tiempo que buscan preservar su herencia y continuidad.

En consecuencia, diversas disciplinas, tanto de las ciencias sociales como de las humanidades, han hecho valiosos aportes para analizar a las comunidades de fe como formas vivas de producción de sentido, de integración simbólica y de subjetivación social. Aun en contextos contemporáneos marcados por la secularización, las comunidades de fe continúan instituyendo espacios significativos que

direccionan las prácticas, los vínculos y las identidades de quienes las habitan.

Con el auge de liderazgos políticos como los de Bukele, Trump o Milei que expresan narrativas religiosas como estrategia de legitimación del poder y en las que se apoyan para ejercer una violencia institucionalizada, es posible observar la estrecha relación entre fundamentalismos religiosos y sectores radicales en la que se juega una suerte de defensa ante los efectos de una globalización que perciben como una amenaza: estamos ante discursos que movilizan y muestran eficacia al sacralizar lo político. Lo anterior implica saber que aun en contextos de secularización, las comunidades de fe siguen configurando imaginarios, normas y vínculos que otorgan dirección simbólica y moral a la vida social, es decir, revelan la persistencia del hecho religioso como fuerza instituyente.

Sin embargo, aunque esos movimientos religiosos y políticos que buscan configurar “comunidad” en términos de reivindicar lo propio, la pertenencia, y así aislarse de los agentes externos que “los contaminen” de su “pureza” pueden representar las manifestaciones quizá más visibles y mediáticas de la religiosidad contemporánea ante los efectos y crisis del capitalismo moderno, no son los únicos.

A la par de estos procesos, emergen y resisten también formas más discretas de subjetivación, orientadas a la hospitalidad del otro, a la solidaridad comunitaria y a la apertura relacional que tienen otras respuestas y alternativas ante las mismas crisis de sentido que el mundo globalizado genera en grupos e individuos.

Por ello mismo, en este trabajo se busca analizar una comunidad de fe en particular conocida como la Comunidad del Cordero, que por su estructura de creencias y su sistema de significado en torno a lo sagrado y lo humano, se pueden pensar como entornos que permiten cuestionar y disputar las representaciones y concepciones ontológicas sobre la humanidad, evidenciando posibilidades de agencia, de pensamiento y transformación que emergen desde pequeñas comunidades de fe.

Para dicho análisis nos basamos en los conceptos de *immunitas-communitas* de Roberto Esposito para comprender el *ethos* de dicha

comunidad a través de la información disponible en fuentes digitales, incluyendo documentos fundacionales, discursos, propuestas y algunos testimonios de integrantes de la comunidad.

Aproximación teórico-conceptual de la *immunitas-communitas*

Para Esposito (2009), la crisis contemporánea del lazo social que ahora se extiende a nuestros días, no es únicamente económica o política, sino profundamente ontológica: se origina en una concepción moderna de la vida como propiedad que debe preservarse a partir del repliegue y retraimiento.

Esposito plantea que el pensamiento político occidental se ha estructurado en torno a la idea de la defensa y que la herencia del derecho romano es la *immunitas* como categoría política en torno a la cual las sociedades modernas han buscado conservarse a partir de la negación a la exposición. De tal forma que la conformación del cuerpo social y particularmente del Estado y de la Ley tienen en común la *immunitas* como principio organizador de la modernidad: preservar la vida mediante su separación:

Debe entenderse por inmunidad la condición de refractariedad del organismo ante el peligro de contraer una enfermedad contagiosa [...] se presenta no en términos de acción sino de reacción: más que de una fuerza propia, se trata de un contragolpe, de una contrafuerza, que impide que otra fuerza se manifieste [...] mediante la protección inmunitaria la vida combate lo que la niega, pero según una ley que no es la de la contraposición frontal, sino la del rodeo y la neutralización (Esposito, 2009: 17-18).

En el pensamiento político, por ejemplo, la teoría clásica de Thomas Hobbes, John Locke y Jean Jacques Rousseau durante los siglos XVI, XVII y XVIII refería a la conformación de Estados y sociedades civiles que enfatizaban el sentido y naturaleza proteccionista e individualista de sus propias estructuras políticas y económicas y cuya

función se orientaba en garantizar la seguridad y el bienestar particular en nombre de un bien común.

Hobbes, por un lado, parte de la idea de que un estado de naturaleza no da certidumbre a las personas, pues en esta fase, todos tienen derecho a todo, provocando miedo y violencia. Para salir de esa condición, las personas deben entregar su libertad a un poder absoluto (el *Leviatán*) mediante un contrato social a cambio de paz y orden.¹ En esa misma línea se inscribe el pensamiento de Rousseau (1762) cuando considera que aun en una comunidad de individuos racionales hace falta el establecimiento de un poder común que asegure la protección de sus derechos naturales –vida, libertad y su propiedad– y por lo tanto, se necesite de un pacto social como mecanismo de protección.

Esa racionalidad inmunitaria presente en múltiples niveles se convierte en el gran paradigma moderno: en el cuerpo biológico (la medicina como defensa contra el virus), en el cuerpo político (el Estado como defensa contra el enemigo), y en el cuerpo económico (el mercado como protección contra el riesgo).

Sin embargo, la inmunología moderna, argumenta Esposito, hizo de esto una metáfora totalizadora: enseña a pensar el mundo como un conjunto de fronteras que deben protegerse. Así, la *immunitas* no sólo protege la vida, sino que la redefine bajo el signo del control y como un verdadero dispositivo militar.

Sea cual fuere la génesis ideológica a la que ese estereotipo responde, lo que sale a la luz es su tonalidad objetivamente nihilista: la relación entre el yo y lo otro –entre lo inmune y lo común– se representa en términos de una destrucción que finalmente tiende a involucrar a ambos términos de la confrontación (Esposito, 2009: 28).

¹ Por eso, veremos que Locke plantea en su obra *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil* (1690), como Hobbes en su obra *Leviatán* (1651) que el Estado de Naturaleza es una etapa de completa libertad, en la que las personas pueden ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones como crean conveniente, sin depender de la voluntad de alguna otra persona, sin embargo, no tiene la libertad de destruirse a sí mismo, ni tampoco a ninguna criatura de sus posesiones. Estableciendo en sí, un estado de igualdad en el que el poder y jurisdicción son recíprocos.

En consonancia con la perspectiva de Esposito, Tönnies (1887) identificó el tránsito histórico desde los vínculos orgánicos, afectivos y tradicionales de la comunidad premoderna hacia las relaciones instrumentales, racionales e impersonales de la sociedad moderna en sus conceptos *Gesellschaft* y *Gemeinschaft*.² Para Tönnies, esta transición no fue sólo estructural, sino también moral: representó la pérdida de un mundo común donde los lazos sociales se fundaban en el reconocimiento mutuo y no en los procesos de individuación propios de la modernidad. En otras palabras, esto implica decir que el sujeto moderno deja de definirse por su pertenencia a una comunidad o tradición, y pasa a concebirse como totalmente independiente, racional y libre. El punto crítico es que, si bien esto libera al individuo del peso de las estructuras tradicionales (familia, religión, comunidad), también lo desancla: ya no encuentra un lugar seguro de pertenencia, ni marcos estables de sentido.

Estas categorías nos sirven como enlace analítico para comprender la naturaleza de una comunidad que recupera la afectividad de la *Gemeinschaft*, pero que se inscribe en una institución premoderna que, sin embargo, se moderniza: el cuerpo de la Iglesia católica como un organismo que se transforma a partir de un intercambio con el ambiente circundante sin relativizarse, es decir, transformando en sus formas, su relación con el mundo, sin diluirse y sin dejar de ser, en esencia, un solo sujeto eclesial.

² *Gesellschaft* y *Gemeinschaft* son conceptos centrales en la sociología de Ferdinand Tönnies que designan dos tipos ideales de organización social. *Gemeinschaft* (comunidad) se refiere a las formas de vida colectiva orgánicas tradicionales. *Gesellschaft* (sociedad) describe las asociaciones humanas modernas, racionales y contractuales. El tránsito histórico de la *Gemeinschaft* a la *Gesellschaft* representa no sólo un cambio estructural, sino una transformación fundamental en la experiencia humana de lo social. Este pasaje de los lazos comunitarios tradicionales a una sociedad regida por el cálculo racional y el contrato genera un profundo malestar moderno: la pérdida de un marco de referencia moral compartido y la sensación de desarraigo que caracteriza la subjetividad contemporánea. Esta transición, sin embargo, no es meramente negativa: establece las condiciones para nuevas formas de comunidad conscientemente elegidas, como la que representa la Comunidad del Cordero, que reinventa lo comunitario desde una ética del don y la acogida en respuesta precisamente a esta fractura del lazo social.

Contexto sociohistórico

Tras el Concilio Vaticano II surgen nuevas comunidades monásticas que responden a un contexto histórico y sociocultural particular que obliga a la Iglesia católica romana a repensar la vida monástica y la incidencia de las formas de vida religiosa en un mundo cada vez más secularizado. Palmisano y Jewdokimow (2019) mencionan que a partir de la década de los 60, la Iglesia católica experimenta fuertes desafiliaciones y una disminución tanto de feligreses como de sacerdotes, aunque este fenómeno se dio a la par del crecimiento de órdenes religiosas en zonas como África, Asia y América del Sur; algunos de los factores que se asocian a esto son las nuevas oportunidades de vida en países económicamente desarrollados y las discrepancias entre formas de vida religiosa tradicional y la cultura juvenil (Greeley, 1972). Sin embargo, lo anterior sería un error interpretarlo como una crisis general de la vida consagrada, sino más bien debe permitir ver la presencia de etapas de transformación (Palmisano y Jewdokimow, 2019).

Es el Concilio Vaticano II un punto de inflexión importante porque da inicio a una serie de reformas cuyo eje fue orientar la vida religiosa hacia el mundo y no alejarse de él mediante el encierro de la vida monástica (Finke y Stark, 2000), así como también pensar en una Iglesia menos jerárquica, con mayor apertura y cercanía a sectores vulnerables y marginados. En ese contexto surgen tanto nuevas formas de monaquismo como innovaciones en comunidades clásicas que tratan de mediar las crisis internas de la institución y los desafíos del mundo contemporáneo y sus demandas particulares.

Las nuevas comunidades monásticas que surgen posterior al Concilio son parte de ciclos periódicos de la institución católica que “comienza en un estado elevado de tensión con la cultura circundante y busca provocar cambios restaurando una antigua tradición o introduciendo una nueva” (Finke y Wittberg, 2000: 166). Aunque estas nuevas órdenes o movimientos pueden confrontar directamente las formas antiguas en las que se concebía el monaquismo e introducen algunos cambios, como lo son el convivio permanente en un

mismo espacio de monjes y monjas, una mayor apertura al ecumenismo y diálogo interreligioso, como también una visión más activa que contemplativa para incidir en el mundo.

Bajo ese panorama, en 1981 se funda la comunidad católica de *las hermanas pequeñas del Cordero* y posteriormente, en 1990, *los hermanos pequeños del Cordero* cuya “prehistoria”, como lo mencionan en su documento fundacional, se remite al París de 1968, es decir, al calor de los movimientos sociales e intelectuales y de la revolución cultural de la época, como las luchas por los derechos civiles, las demandas por justicia social, protestantes sindicales y estudiantiles y el pensamiento radical marxista. A eso se añade las experiencias de la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría que generaron una reflexión profunda sobre las promesas rotas del pensamiento moderno y sobre los desafíos profundos acerca de las cuestiones vitales de la existencia a las cuales la Iglesia católica romana, como actor histórico y comunidad de fe y sentido, busca dar respuesta.

La Comunidad del Cordero nace como una nueva expresión religiosa que se reconoce como parte integrante de la familia dominicana, asumiendo y reinterpretando su carisma fundacional a las realidades socioculturales del mundo contemporáneo. Ante un contexto de transformaciones culturales, ideológicas y existenciales propias de la época, como la influencia de la ideología marxista en los espacios universitarios y, a su vez, la persistencia todavía de un orden social profundamente tradicionalista y jerárquico como la sociedad francesa, se fraguó el terreno fértil para el Mayo francés. Esta tensión encontró una expresión concreta en el Barrio Latino, que se convirtió en escenario de confrontaciones directas y sumamente violentas entre los estudiantes, obreros y las fuerzas de las Compañías Republicanas de Seguridad (CRS).

En ese escenario, un grupo de religiosos, al fragor de las revueltas estudiantiles de la Universidad de la Sorbona y a las que posteriormente se le uniría un paro indefinido obrero, colocaron un cartel en la ventana de su capilla para que cualquier transeúnte pudiera leer “Capilla abierta al público”, mensaje que era de especial relevancia durante esta efervescencia social y política tan altamente polarizada

(Comunidad del Cordero, s.f.a). A partir de ese momento comienza una aproximación entre jóvenes universitarios, maestros y la propia comunidad de religiosos (mayoritariamente mujeres) para sostenerse en medio de ese tiempo convulso.

La Comunidad del Cordero como forma de vida disidente

A partir de la revisión de fuentes documentales y testimoniales disponibles en las plataformas digitales, se identificó algunos de los rasgos esenciales de la Comunidad del Cordero que se resumen en una espiritualidad centrada en la oración, la pobreza evangélica y la misión itinerante (como herencia de tradiciones franciscanas y dominicas). Considerando eso, articulamos tres ejes rectores que condensan sus aspectos centrales y principios constitutivos: vida contemplativa, vida de misión y vida fraterna, mismas que analizaremos en este apartado.

Resulta destacable explorar las significaciones a las que remite el nombre de la comunidad:

El cordero es un animal cargado de profundo simbolismo en la tradición cristiana, puesto que a lo largo del texto bíblico es representado como modelo de ternura, de entrega y de reconciliación. En particular se destaca como representación del Cristo en el evangelio de Juan (1:29) y también en el Apocalipsis (Ap 5,12), en donde expresa una figura divina que asume y enfrenta el sufrimiento del mundo y cuya autoridad se basa en la mansedumbre, la compasión y la entrega por el otro.

El cordero, en la biblia, es un símbolo privilegiado. Modelo de mansedumbre, de inocencia y de docilidad, el cordero representa al israelita que pertenece al rebaño de Dios (Is, 40, 11). Encontramos la misma imagen en los evangelios de Lucas y Juan. Es la víctima sacrificial por excelencia. Su sangre en las puertas de los hebreos les protegió cuando Dios golpeó a todos los primogénitos del país de Egipto (Ex 12, 21-27). Durante la fiesta de la pascua, el cordero debe comerse en familia, en una misma casa, y sin quebrar ninguno de sus huesos (Ex 12, 46).

Jesús, presentado a veces como el *cordero de Dios* (Jn 1, 29), elige morir en el momento en el que se inmolaban los corderos (véase Jn 19, 14.36) Él se convierte en el nuevo cordero pascual (Hch 8, 32, retomando Is 53, 7) que, por su sangre, sella la nueva alianza entre Dios y los hombres. Por eso llegará a ser el cordero glorioso, vencedor de la muerte y de las fuerzas del mal (Luciani, 2018: 22).

De este modo, en contraste con otras imágenes simbólicas como la del león, también presente en el imaginario religioso cristiano, el cordero representa la dimensión más noble, humilde y pacífica de un redentor que redefine una nueva concepción del poder que se ejerce desde la vulnerabilidad, la ternura y el don como gestos tanto religiosos como políticos.

En segundo lugar, la Comunidad del Cordero se define también como una comunidad contemplativa. Para Arendt (2009) se entiende la contemplación como la experiencia de lo eterno. En el contexto postconciliar remite a una renovada comprensión de la vida religiosa y monástica, no como una huida del mundo³, sino como una forma y experiencia que le permite al ser humano entrar en contacto con la inmortalidad. Desde la narrativa evangélica, la contemplación implica la vida de oración y de comunión con Dios como una forma que capacita al creyente para estar presente de mejor manera en el mundo. En este sentido, no implica una renuncia a la praxis, sino más bien una reconfiguración de la implicación con la vida social a partir de una lógica distinta: la del silencio, la pausa y la atención. Aquí lo político⁴ se gesta en un modo radical de interrogar y pensar qué tipo de acción vale, desde dónde se actúa y para qué fines.

³ Según Hanna Arendt, la prioridad otorgada a la vida contemplativa sobre la praxis no es de origen cristiano, sino que encuentra su fundamento en la filosofía política de Platón (2009: 27).

⁴ Con lo político nos referimos a la capacidad que tienen los discursos de las comunidades religiosas en la construcción de lo social, en la manera de hacer vida colectiva y en los significados contruidos en torno a las categorías que tienen carga política y que son esenciales para construir un orden social, un sujeto político y una presencia pública: lo bueno, lo malo, lo justo, injusto, quién detenta el monopolio de la autoridad, la legitimidad, lo sacro, lo profano, etcétera.

La vida, la verdadera vida, llena de amor y que hace vivir, nacía en nuestros corazones y triunfaba secretamente sobre el nihilismo ambiente. Jesús, manso y humilde de corazón, nos conducía por caminos de paz que la violencia del momento no podían emprender. Así pues, nuestra vida se hacía cada vez más marial: teníamos costumbre de rezar el rosario, devoción particularmente querida por santo Domingo, aunque la manducación del Evangelio nos unía a la Virgen tal y como nos la presenta el Evangelio: “María guardaba todas estas cosas en su corazón” (*cf. Lucas 2, 19*). Este pequeño grupo de estudiantes, de universitarios, de hermanos dominicos, permanece fuertemente unido alrededor de María. Recibimos un fervor renovado en la oración, y al contemplar el Misterio de Dios, los lazos de amistad se nos vuelven más profundos (Comunidad del Cordero, s.f.b).

Esta narración de la fundación de la Comunidad, no debe interpretarse como un mero testimonio espiritual, sino como una configuración concreta de lo político. En sintonía con el pensamiento de Weil, aquí la contemplación es una actividad de atención profunda, “un método para el ejercicio de la inteligencia, que consiste en mirar” (2025: 124).

En el pensamiento weiliano se sostiene que la atención extrema constituye la raíz de la facultad creadora en el ser humano, y que esta forma de atención se manifiesta en su grado más puro en la experiencia religiosa (Weil, 2025: 120).

Este aspecto de vida contemplativa resulta totalmente relevante, puesto que en contextos marcados por la polarización ideológica se reduce lo político a la lógica de la confrontación permanente (ya sea desde movimientos de izquierdas radicales o bien desde la derecha reaccionaria). No obstante, la atención y la contemplación, tal como las concibe Simone Weil y vividas en la práctica cotidiana de la Comunidad del Cordero, se revelan desde un horizonte distinto: frente a la saturación de discursos, la urgencia de tomar partido y la tendencia a instrumentalizar la verdad con fines de poder, se apuesta por una forma radical de habitar el mundo desde una profundidad que no puede ser reducida al puro obrar, sino que lo político halla su

fundamento en la constitución de vínculos sostenidos en la atención y reconocimiento a otro, posibilitando la apertura y la comprensión del otro en su diferencia.

En este sentido, la teología de la Comunidad del Cordero también permite pensarse como una visión que cuestiona las lógicas modernas de rendimiento, utilidad e inmediatez como únicas mediaciones para habitar en el mundo. A la par, la vida contemplativa implica un espacio que busca crear puentes entre la experiencia espiritual y las realidades de la vida cotidiana para posteriormente tener vida de misión, es decir, salir a la gente, interactuar con ellos, posibilitar vínculos.

En tercer lugar, se denominan mendicantes, lo cual está vinculado a la forma de relacionarse con otros, hacer vida de misión para participar activamente en el mundo común⁵, con un propósito ético y político que implique horizontalidad y una política de la vulnerabilidad que busque acompañar:

Salimos al encuentro de la gente como mendigos, vamos mendigando la comida, para construir nuestro monasterio... Toda nuestra vida es una experiencia de la Providencia de Dios, cuando viajamos, viajamos por *auto stop* y tenemos encuentros muy bonitos, y dependemos de la bondad de la gente. Cuando la gente dice que en el mundo solamente hay malas noticias, nosotros podemos testimoniar de que es todo lo contrario, podemos vivir gracias a la bondad de las personas (Arzobispado de Valencia, 2023).

La dimensión ético-política de la experiencia de la Comunidad del Cordero toma relevancia si se asumen las visiones críticas de Byung-Chul Han (2012) y Sayak Valencia (2010). Desde sus perspectivas, estos autores nos permiten pensar cómo los cuerpos, las formas de vida y las prácticas relacionales están siendo moldeadas por

⁵ La noción de vida común que aquí se maneja se inspira en la lectura arendtiana de la polis griega como un espacio político que ofrecía a los ciudadanos la posibilidad de trascender la fugacidad de la existencia individual mediante la acción y la palabra compartidas en el ámbito público.

sistemas de poder que operan no sólo desde la represión, sino desde la interiorización, la autoexplotación y la violencia capitalizable.

Byung-Chul Han (2012) ha diagnosticado una mutación del régimen de poder contemporáneo: del biopoder disciplinario hemos pasado al psicopoder de la positividad. Ya no se nos oprime, se nos estimula; ya no se nos encierra, se nos exige libertad; ya no se nos silencia, se nos satura de discursos. En este contexto, el sujeto neoliberal deviene un “emprendedor de sí mismo”, compulsivamente productivo, incapaz de detenerse, de contemplar, de habitar el silencio.

Frente a ello, la Comunidad del Cordero, con su vida austera, itinerante, contemplativa y abierta al otro, encarna una forma de resistencia espiritual que no se retira del mundo, sino que lo interpela desde lo pequeño, lo vulnerable, lo común, pues rompe esta lógica al vivir desde la gratuidad y el límite: no se rigen por la lógica acelerada de la vida contemporánea. Su tiempo transita a través de la liturgia, lleno de pausas, cantos y espacios de espera.

Por ello, su espiritualidad, en tanto forma de vida, constituye un gesto pacífico de desobediencia a la violencia del rendimiento que absorbe y neutraliza otras formas de acción política, ya que, como insiste Byung-Chul Han (2012), la sociedad del cansancio no genera revolución, sino colapso; no genera resistencia, sino *burnout*. Por eso, la postura disidente no se gesta necesariamente en más activismo ni en más aceleración, sino en recuperar la capacidad de no-hacer, de atender, de cuidar.

Es aquí donde la Comunidad del Cordero se convierte en un punto de fuga: sus prácticas contemplativas y de cuidado –escuchar al otro, compartir el pan, dormir en casas ajenas, cantar juntos– recuperan la dignidad de lo que para otros es considerado *inútil*. Y en esa *inutilidad* se encuentra la potencia política de su performatividad: apuesta por una política del cuidado, del reconocimiento y de la ternura. Sus prácticas no buscan confrontar directamente al sistema, sino interrumpirlo desde lo inapropiable: el canto, la comunión, la pobreza elegida no como signo de carencia, ni de victimización, sino como elecciones autónomas que implican una reapropiación crítica de lo frágil como territorio ético. En un mundo donde la vida vale

en función de su rentabilidad o de su visibilidad, la vida sencilla de los integrantes de la Comunidad del Cordero se vuelve punto de encuentro.

Complementariamente, podemos añadir la perspectiva de Bauman (2000) que refiere a la disolución de los vínculos sólidos en la modernidad líquida: las comunidades se fragmentan, el otro se vuelve desechable (Bauman, 2001b), y la experiencia del lazo social se precariza. En este entorno, la Comunidad del Cordero actúa como un micro-laboratorio de reencantamiento del lazo. Viven juntas, comparten lo mínimo, abren sus puertas al extraño. Practican una forma de comunidad que no se basa en la identidad ni en la utilidad, sino en la exposición recíproca. Su forma de estar juntos nos remite a lo que Bauman llama “comunidad deseada” (Bauman, 2001a): aquella que no se posee, sino que se cuida.

De tal forma que si el mundo contemporáneo empuja a la aceleración, a la violencia rentable, al aislamiento, al rendimiento constante e incluso a la espectacularización de la muerte, la Comunidad del Cordero responde con otra temporalidad, otra estética, otro modo de estar con el otro. Su espiritualidad no es evasiva: es insurgente. Y su resistencia no es monumental: es ínfima, invisible, encarnada.

Su propuesta de fe es entender el amor a Dios como un amor mendicante que se ofrece incansablemente en la fragilidad humana, sin imponer, ni forzar, buscando siempre permanecer y acompañar en los momentos más sombríos de la existencia humana.

Como tercer eje que constituye a la Comunidad, encontramos la vida fraterna, aquella que refiere a la horizontalidad, el acompañamiento mutuo y la escucha atenta como espacio de convergencia.

La fraternidad se muestra como una práctica cotidiana que se manifiesta en la convivencia diaria; implica una forma concreta de relación basada en la igualdad, la acogida del otro y en un profundo respeto a su dignidad, lo que posibilita la construcción de vínculos solidarios. Desde la vulnerabilidad compartida y la confianza recíproca, se manifiesta una práctica ético-política que permite un modo de relación horizontal y expuesto, una forma de hacer política sin necesidad

de estructuras de poder, sino desde lo relacional, lo conciliador y lo afectivo. Esta comprensión se ve confirmada en los relatos de quienes han experimentado ese tipo de relación política “desde abajo”.

Estábamos en una estación de servicio, en Francia, preguntando si nos podían llevar y un hombre, Alejandro, nos mira y nos grita: “¿A la Inquisición voy a meter yo a mi coche?”, y enfadado nos dijo: “Yo con la iglesia no quiero saber nada”; se fue a tomar un café y cuando nos vio nos dijo “subid a mi coche” y desde la ventanilla gritaba a los que ponían gasolina “mirad, llevo a la Inquisición en mi coche”. Era alguien herido por el pecado de la Iglesia, era evidente; pero también cuando hicimos amistad con él, hablando nos dijo que durante la dictadura de Pinochet fue encarcelado y torturado y cuando nos compartía sus torturas diarias, yo no podía creer que realmente alguien pudiera soportar lo que él soportó, y le dije: “Pero, Alejandro, ¿cómo le hiciste para aguantar?”, y él me dijo: “un día, cuando me estaban torturando, tuve la certeza interior: pueden destrozar mi cuerpo, pero no pueden entrar en mi corazón”. Este hombre hizo esta experiencia y esta experiencia le salvó... Experimentó en lo más profundo de su corazón un amor que es más fuerte que la muerte (Arzobispado de Valencia, 2015).

En este ejemplo se puede observar que la estética de la fragilidad y la fraternidad se materializa en modos de relación que se construyen desde el reconocimiento y aceptación de la propia limitación y falibilidad e incluso de una conciencia histórica del daño y errores de la institución eclesial, lo cual permite construir su vida de misión no desde visiones ideológicas en las que el Otro, más que verse como prójimo, se veía como un proyecto y objeto de conquista en el marco de relaciones asimétricas, como sucedió en visiones del siglo xvi que propiciaron considerar al otro —al indígena, al africano, al no cristiano— como inferior, carente de verdad o incluso como alguien que debía ser salvado, aunque ello implicara violencia y despojo (García-Johnson, 2022).

Esta disposición espiritual es la que evita que la vida misional se entienda como sinónimo de proselitismo agresivo y promueve, en

cambio, una mística del encuentro, donde el testimonio y la escucha mutua permiten que el mensaje evangélico tenga la posibilidad real de ser recibido y no impuesto desde una posición de autoridad o superioridad moral.

En la comunidad a veces hablamos de “abrazar nuestra pobreza” como este lugar de nosotros mismos, donde Dios desea permanecer. ¿Cómo? En la vida comunitaria, en la vida de conversión de cada día, en la oración y con la palabra de Dios, manducando la palabra de Dios, el evangelio, dejándonos modelar con ella y en el encuentro con nuestros hermanos más pobres... Aquel que ha experimentado la misericordia de Dios no puede llegar al encuentro de su hermano desde arriba, sino como un hermano (Arzobispado de Valencia, 2015).

“Abrazar la propia pobreza” significa para la Comunidad un reconocimiento radical de la vulnerabilidad, propia y ajena, del límite constitutivo de todo ser humano y de la necesidad de vivir en dependencia y en apertura al otro. En sintonía con la filosofía ética de Levinas (1999) se entiende que el rostro del Otro interrumpe toda pretensión totalizadora del Yo, porque el Otro no es un objeto que yo deba moldear, cambiar o redimir, sino alguien cuya alteridad me desinstala, me cuestiona y me llama a responder sin apropiarlo. En este sentido, “abrazar nuestra pobreza” equivale a renunciar al poder de nombrar al otro, de clasificarlo o de colocarlo dentro de categorías salvacionistas.

En síntesis, se puede observar que la forma en que la Comunidad del Cordero interpreta la fe a partir de los valores cristianos que la inspiran, la posiciona como una fraternidad que se sitúa incluso como propuesta contrahegemónica y crítica ante las formas culturales predominantes del cristianismo en Occidente y por lo tanto, ofrece un horizonte distinto para concebir lo espiritual-religioso.

Más allá de la inmunidad: la potencia política de la Comunidad del Cordero

Como ya lo hemos mencionado, en el centro de las sociedades contemporáneas opera una lógica inmunitaria: protegerse del otro, blindarse frente a lo distinto, preservar la identidad. Esta lógica, como ha demostrado Roberto Esposito (2003) es profundamente política porque organiza los vínculos, define quién pertenece y quién queda fuera, delimita las formas de vida que se consideran dignas de ser sostenidas. La comunidad, entendida bajo este régimen, se convierte en fortaleza impenetrable, en propiedad común defendida a toda costa, incluso si eso implica excluir, abandonar o aniquilar cualquier forma de entidad que no pertenezca a lo que se considera común.

Es en este contexto donde, a pesar de tener la dosis de inmunidad necesaria para su preservación, la visión de *communitas*, desde la lectura de la Comunidad del Cordero, se presenta como una potencia política alternativa. A diferencia de la lógica inmunitaria radical —que se protege mediante la separación y el rechazo total de la alteridad—, esta comunidad se funda en la exposición, en el *munus* compartido, en la entrega mutua que no se basa en el tener, sino en el dar, como la figura del Cordero que, en vez de entenderse como una figura de sumisión y pasividad, se entiende como un símbolo de vulnerabilidad radical que encarna otra forma de poder.

Por otro lado, la propuesta de la Comunidad del Cordero añade una dimensión ética fundamental: no hay comunidad posible sin dignificar la vida, sin asumir la deuda con el otro, sin transformar la inmunización que me protege de la otredad. Lo común surge a partir de la exposición mutua, de asumir riesgos, porque representa el punto de partida para el diálogo y la construcción de experiencias compartidas, entendiendo que no somos seres autosuficientes y acabados, sino que estamos en proceso de construcción y que nuestra identidad se forja en la interacción que ve en el Otro algo de sí mismo.

Desde esta perspectiva, la vulnerabilidad y existencia humana con sus matices, no representa una debilidad, sino una potencia, porque posibilita el aprendizaje, la transformación y la ética de la

responsabilidad, del cuidado. Aceptar la condición humana, en sus luces y sombras, en sus límites y alcances, en sus heridas e historias, en sus potencialidades como en sus finitudes, nos conduce a formas más receptivas y humanas de habitar el mundo. Así, la conciencia de la propia limitación y fragilidad puede leerse como una postura ética y política frente a la realidad compleja, que rompe con las lógicas individualistas y tecnocráticas que promueven la autosuficiencia y la actitud defensiva como ideal normativo.

Más allá de la inmunidad, entonces, emerge un sentido de comunidad que no busca evitar la vulnerabilidad, sino significarla. Que no se define por lo que posee, sino por lo que ofrece. Y en esa lógica, contracultural, pero profundamente humana, se cifra su potencia política: no como imposición, sino como persistencia; no como control, sino como cuidado. Una política que no se funda en el miedo, sino en la ternura. Y eso, en tiempos donde todo parece destinado a romperse, es quizá el gesto silencioso más radical.

En contraste a la concepción tradicional de comunidad, cuyo campo de acción se vincula a la pertenencia como eje central, con una tendencia a inmunizarse frente a la alteridad, reforzando fronteras y consolidando identidades, la *communitas* actúa en el sentido inverso, pues esta se encuentra fundamentada en la observación, obligación o el “deber” hacia otros. Porque, bajo la lógica de Esposito, la comunidad nace de la exposición compartida, que, en este marco, no aparece como una falta que deba ser sanada o eliminada, sino como el punto desde el cual se hace posible el vínculo y que puede significar servicio o responsabilidad social y moral hacia otros.

Bajo la argumentación de Esposito, no estamos con otros por lo que compartimos como propio, sino porque compartimos una carga que nos excede, una ausencia estructural que se convierte en signo, en eje simbólico que convoca y articula la *communitas*. El vínculo que emerge no busca proteger de la ausencia o de la falta, sino asumirlo, ritualizarlo y, con ello, crear sentido compartido para acompañar y crear comunidades afectivas (Esposito, 2003).

En un mundo caracterizado por la fragmentación, donde el miedo a la pérdida, a la ausencia, y a la necesidad se convierte en norma

y donde la protección se confunde con aislamiento, pensar en comunidad se vuelve urgente. Allí donde los vínculos se debilitan y el poder se manifiesta no sólo en la vigilancia de los cuerpos, sino también en la ruptura de los lazos que nos sostienen, la *communitas*, tal como la entiende Roberto Esposito, aparece como un gesto profundamente radical: no una comunidad cerrada, que se protege con fronteras e identidades fijas, sino una forma abierta de estar con otros desde lo que nos falta y desde lo que podemos entregar y ofrecer.

Aquí, resistir no significa destruir, sino cuidar. No significa levantar muros, sino crear refugios. La *communitas* del Cordero, con toda su carga simbólica, ética y espiritual, se presenta como una alternativa de resistencia real frente a los dispositivos del poder que aíslan, dividen y matan. Es una comunidad que no promete seguridad, pero sí sentido.

Algunas reflexiones finales

Rita Segato (2018) propone en su obra *Contra-pedagogías de la crueldad* que la crueldad no es un fenómeno ocasional, sino que es enseñado por las estructuras que legitiman los mismos sistemas sociales, políticos y jurídicos que normalizan la violencia y crean formas de socialización a partir de esa naturalización de la violencia. Es en este contexto, si la pedagogía predominante —o contra-pedagogía, como lo denomina Segato— enseña la relación social desde el egoísmo, la separación y la cosificación, es importante visualizar las formas comunitarias que elaboran una pedagogía del vínculo, donde el reconocimiento de experiencias y comunidades concretas que son capaces de materializar posibilidades reales de transformación al desarmar lógicas propias del capitalismo contemporáneo permiten repensar lo común, la responsabilidad y la experiencia compartida que da lugar a subjetividades relacionales y solidarias.

En este sentido, entender la forma en que la Comunidad del Cordero entiende y vive la fe tiene implicaciones políticas y éticas porque permite ampliar la mirada y hacer visible aquellos escenarios

que cultivan, en lo pequeño e intrascendente, experiencias de sentido aun en medio de contextos adversos y de una profunda crisis civilizatoria.

Referencias

- Arendt, Hanna (2009), *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires.
- Arzobispado de Valencia (2015), “Espiritualidad y perfeccionamiento de la creación en todas sus dimensiones”, Conferencia de la Comisión Diocesana de Espiritualidad, Youtube, [<https://www.youtube.com/watch?v=j4f4QZ1LAHw&list=PLOj2vv-xXjfOnt8PJT0nrOIslgWP97rWx>] (consultado en abril de 2025).
- Arzobispado de Valencia (2023), “Testimonios de vida consagrada: dejaron todo por amor a Dios y los demás”, Youtube, [<https://www.youtube.com/watch?v=5fyLhOMGTM8>] (consultado en julio de 2025).
- Bauman, Zygmunt (2000), *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bauman, Zygmunt (2001a), *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Bauman, Zygmunt (2001b), *La posmodernidad y sus descontentos*, Gedisa, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre (1991), *Language and Symbolic Power: The Economy of Linguistic Exchanges* (ed. por J. B. Thompson, trad. de G. Raymond y M. Adamson), Harvard University Press.
- Comunidad del Cordero (s.f.a), “La comunidad del Cordero”, sitio completo, [<https://comunidaddelcordero.org/>] (consultado en abril de 2025).
- Comunidad del Cordero (s.f.b), “La Historia de la Fundación”, sitio completo, [<https://communityofthelamb.org/the-history-of-the-foundation/>] (consultado en julio de 2025).
- Durkheim, Emilio (1968), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Schapire, Buenos Aires, [<https://sociologiaycultura.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/02/durkheim-emilio-las-for>

- mas-elementales-de-la-vida-religiosa.pdf] (consultado en julio de 2025).
- Esposito, Roberto (2003), *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Esposito, Roberto (2009), *Immunitas, protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Finke, Roger y Stark, Rodney (2000), “Vocaciones religiosas católicas: decadencia y resurgimiento”, *Revista de Investigación Religiosa*, núm. 42.
- Finke, Roger y Wittberg, Patricia (2000), “Renacimiento organizacional desde dentro: explicando el revivalismo y la reforma en la Iglesia Católica Romana”, *Revista para el Estudio Científico de la Religión*, vol. 39, núm. 2, pp. 154-170.
- García-Johnson, Oscar (2022), “Fe en busca de tierra: una teología de la tierra desde los desposeídos”, *Biblia y Teología Hoy*, vol. 2, núm. 1, [<https://revista.bibliayteologiahoy.com/index.php/bth/article/view/30/15>] (consultado en julio de 2025).
- Greeley, Andrew (1972), *El sacerdote católico en Estados Unidos: investigaciones sociológicas*, Conferencia Católica de los Estados Unidos, Washington.
- Han, Byung-Chul (2012), *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona.
- Hobbes, Thomas (1651), *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Levinas, Emmanuel (1999), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca.
- Locke, John (1690), *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Alianza, Madrid.
- Luciani, Didier (2018), *Los animales en la Biblia*, Verbi Divino (Cuadernos bíblicos, 183), Bélgica, [<https://www.google.com/url?q=https://verbodivino.es/hojear/4602/los-animales-en-la-biblia.pdf&sa=D&source=docs&ust=1746906046300135&usg=AOvVaw3kS9Xw4bpSzfvgGS3ZDBP1>] (consultado en mayo 2025).

- Mbembe, Achille (2011), *Necropolítica*, Melusina, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (1980), *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid.
- Palmisano, Stefania y Jewdokimow, Marcin (2019), “Nuevo monasticismo: una respuesta a lo contemporáneo ¿Desafíos del monasticismo católico?”, *Religions*, vol. 10, núm. 7, [<https://doi.org/10.3390/rel10070411>] (consultado en julio de 2025).
- Rodríguez, Alejandro (2021), “Sociología de la vida conventual: dos experiencias etnográficas en claustros masculinos de España y México”, *Sociológica*, vol. 36, núm. 102, [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732021000100119] (consultado en julio de 2025).
- Rousseau, Jean (1762), *El contrato social*, Akal, Madrid.
- Segato, Rita (2018), *Contra-pedagogías de la crueldad*, Prometeo, Buenos Aires.
- Tönnies, Ferdinand (1947), *Comunidad y sociedad* [1887], Losada, Buenos Aires.
- Valencia, Sayak (2010), *Capitalismo gore*, Melusina, Madrid.
- Weber, Max (1969), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona.
- Weil, Simone (2025), *La gravedad y la gracia*, Godot, Argentina.

Fecha de recepción: 12/05/25

Fecha de aceptación: 17/10/25

DOI: 10.24275/tramas/uamx/20256471-93

