

Comunidades aporéticas

*Fernando García Masip**

Resumen

En este artículo queremos mostrar cómo en el concepto de comunidad sobrevive una marca lingüística performativa que opera produciendo dilemas aporéticos que, a su vez, son los signos de las prácticas y de los usos contradictorios e indecibles que las propias “comunidades” concretas ejercen en cuanto fenómenos sociales: endeudar simbólicamente al comunero y, al mismo tiempo, permitirle resistir políticamente; someter al individuo y, al mismo tiempo, promover su sociabilidad, etcétera.

Palabras clave: comunidad, aporía, deuda, subjetividad, indígena.

Abstract

In this article we want to demonstrate the way in which a linguistic performative mark survives within the community concept that produces an aporetic dilemma which is an indication of its different contradictory and devoid of decision uses at the same time that the real communities practice as social phenomenons: symbolically getting the community fellow into debt and, at the same time, letting him resist in a political way, subjugating the individual and, at the same time, promoting his sociability, etcetera.

Key words: community, aporia, debt, subjectivity, indigenous.

* Profesor del Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco; miembro del área de investigación en “Grupos, instituciones y sus interrelaciones”, y de la línea de investigación “Memoria y futuro” de la maestría en psicología social de grupos e instituciones; <fjmasip@correo.xoc.uam.mx>.

I

At *communitatem* efficiere omnes simul
divites ac pauperes, divites quia omnia ha-
bent, pauperes quoniam nihil possident.

CAMPANELLA (2007:133)¹

En una entrevista que le hace a Derrida, Elisabeth Roudinesco le decía: “Usted detestaba la palabra comunidad, tanto cuanto detesta hoy, igual que yo, al etnicismo, al comunitarismo” (Derrida y Roudinesco, 2001:182). El contexto es una entrevista sobre el “Antisemitismo por venir”. En su respuesta, Derrida no niega la aseveración de Roudinesco, pero tampoco la desarrolla en ese sentido. En otros escritos anteriores, Derrida ha manifestado más bien una “desconfianza”, en general, con relación a ese concepto y a sus prácticas.² Esa desconfianza nos llamó mucho la atención hace tiempo, pero estaba totalmente envuelto en un proyecto de trabajo sobre la *comunicación*

¹ “[...] el régimen comunitario hace a todos a la vez ricos y pobres: ricos porque tienen todas las cosas, pobres porque no poseen nada” (Campanella, 2007:40). Sin embargo, en otro punto importante dice: “Hoc pulchrum sanctumque, videtur at *communitas* mulierum ardua nimis” (2007:133). “Todo eso parece hermoso y santo, pero que las mujeres sean comunes parece demasiado difícil” (2007:40). Campanella, pensador renacentista neoplatónico, no asume la tesis espartana de Platón en *La República*, sobre la comunidad [*koinoonía*] de las mujeres, y de los niños: “Esas mujeres serán todas comunes [*éinai koinás*] para todos esos hombres, y ninguna cohabitará [*sunoikein*] privadamente con ninguno de ellos; y los hijos serán asimismo comunes [*koinoús*], y ni el padre [genitor = *gonéa*] conocerá a su hijo ni el hijo a su padre” (457d). Ya un siglo antes, Tomás Moro, otro renacentista neoplatónico, en su *Utopía* señalaba que “Los utopianos aplican aquí el principio de la pose en común. Para anular, en este caso, también la idea de propiedad individual y absoluta cambian de casa de diez en diez años, sacando a la suerte aquella que les toque” (1990:78; traducción propia). En realidad, ambos pensadores hacen también alusión a la comunidad cristiana primitiva de los apóstoles, como se podría leer más explícitamente en Campanella.

² “Sabemos que Derrida no ama mucho el término comunidad, ya que eso dispone de un alcance mítico que invoca la idea de totalidad, sea una totalidad orgánico-biológica, sea la del *Blut und Boden*, sea esa totalidad económico-financiera, el mercado. No es por acaso que, rehaciendo ahora un retorno a Nietzsche, él hable de una comunidad *sin* comunidad” (Garritano, 1999:229). “No porque ésta fuese *comunidad sin comunidad*, ‘inconfesable’ o ‘desobrada’, etc.: simplemente que no tendría que ver, en cuanto a lo esencial de lo que se llama amistad, con ninguna referencia a la comunidad que sea, positiva, negativa o neutra” (Derrida, 1994:331; traducción y cursivas propias).

(García, 2008). Y el tema de la comunidad resultaba ser algo derivado en ese momento. Sin embargo, si efectivamente Derrida *detestase* tal palabra, como dice Roudinesco, llamaría aún más la atención pues nunca ha sido ese el tono que él usa en sus textos y reflexiones. De cualquier forma, esa *desconfianza* derrideana nos llevó a investigar, desde hace unos pocos años, el sentido y los usos de ese concepto, sobre todo en algunos momentos del pensamiento filosófico y por algunos de sus teóricos, o por algunas prácticas de comunidad descritas por científicos sociales.³

El tema de la “comunidad” aparece de vez en cuando en la historia del pensamiento filosófico y científico-social con más o menos presencia y más o menos fuerza. En Estados Unidos fue muy utilizado por los psicólogos de la comunidad (Sarason, 1974; Rappaport, 1977; Mann, 1978), sobre todo en la década de 1970 y comienzos de la siguiente. Ya en Europa, fueron más bien los filósofos los que llamaron para sí la tarea de reflexionar sobre el asunto en las décadas de 1980 y 1990. En México, aunque siempre ha habido una fuerte tradición en los estudios sobre comunidad desde varias ópticas, son hoy básicamente los antropólogos quienes parece que han asumido el desafío de investigar sobre el asunto (Lisbona, 2005; Pitarch, 2003; Rus, 2004; Sariago, 2005).⁴ De esos diversos intereses socio-científicos se puede constatar la existencia de una cierta ambivalencia: creo que existe una propensión en las ciencias sociales en general por defender el tema de la comunidad en cuanto que es muy relevante para algunas sociedades y para sus científicos; pero, y de la misma manera, también existe una desconfianza hacia su concepto, sobre todo si es utilizado de forma tradicionalmente positiva, en una época de profundas mutaciones como la nuestra.⁵

³ Actualmente el proyecto de investigación en el área de “Grupos, Instituciones y sus interrelaciones”, en el Departamento de Educación y Comunicación de la UAM-Xochimilco, se intitula “Comunidad y liminalidad. Historia filosófica del concepto de *comunidad* y de su utilización en la psicología social contemporánea”.

⁴ La psicología social mexicana ha retomado en los últimos años, aunque tímidamente, el tema de la comunidad. Véase Araujo (2002).

⁵ “¿No habrá algo funesto en la idea misma de comunidad, al menos cuando ésta se manifiesta, como tantas veces ha sucedido, en el interior de un mundo en el que el aparato técnico se extiende sobre la entera superficie del planeta?” (Calasso, 1998:97).

La idea de comunidad tiene su primer planteamiento coherente en los escritos de Platón (García, 2009). Y aunque tal idea aparezca como una referencia *princeps*, en el presente artículo haremos más bien una breve revisión sobre los conceptos de comunidad propuestos por algunos pensadores contemporáneos: Nancy (2004), Blanchot (1983), Agamben (1990), Derrida (1994), Esposito (2003) y Garritano (1999). Además, exploraremos el tema en varios ámbitos gnoseológicos, sean estos filosóficos, teológicos, o antropológicos, sobre todo. La tesis que defenderemos es que el concepto de *comunidad* está sobrepasado. *Sobrepasado* quiere decir que, aunque se use indiscriminadamente en relación con una multiplicidad de fenómenos o de acontecimientos, el concepto está “fundado” sobre un sentido socioconceptual muy preciso. Ese “origen” se ha perdido en la mar de sus usos cotidianos en las diferentes lenguas predominantes a lo largo del tiempo. Sin embargo, su condición performativa aún está operando en lo propio de su sentido; esto es, al decir “comunidad” se está haciendo algo: afirmar que *eso* existe sin más y que todos entienden algo sobre *eso*. Ahora bien, lo sobrepasado no quiere decir que deba de ser simplemente abandonado ni como concepto ni como fenómeno: primeramente, porque no tenemos el poder unilateral de prohibir que algo se diga o se use lingüísticamente; y en segundo lugar, las prácticas comunitarias, lo *en-común de las prácticas colectivas*, sí que nos interesan y defenderemos cómo estos autores citados, y un buen número de investigadores, buscan encontrar acontecimientos *liminales*⁶ en esas prácticas comunales. Esa liminalidad es, pienso, la que le permitiría a la comunidad contemporánea (incluyendo en esto, incluso, a las comunidades “tradicionales”) hacer uso de lo comunal sin tener que tornarse en *mónadas* sociales.

⁶ El concepto de *liminalidad* es tomado en el presente ensayo en un sentido más amplio que en el texto muy acotado de Turner (1988). Por amplio, entendemos que la liminalidad es un componente paradójicamente estructural de la comunidad, pero no necesariamente ritualístico, ni siquiera negativo, de la estructura social, sino *aporético*, como se verá más adelante.

Aparece el fantasma de Tönnies.⁷ De hecho, se puede dar a entender que estaría simplemente invirtiendo el esquema tönnesiano comunidad/sociedad (*Gemeinschaft/Gesellschaft*). Y efectivamente se invierte, en un primer momento, proponiendo a la sociedad como forma histórica más compleja que las formas comunitarias; sin embargo, no se queda sólo en la inversión, pues la desconstrucción obliga a avanzar proponiendo *un algo a más* que deshaga esa nueva jerarquía conceptual. Lo que sigue es ese *algo a más*.

II

La experiencia más amarga de un hombre libre
es entablar amistad con alguien que no le agrada.

AL-MUTANABBI

Para Esposito (2003), el término *communitas* proviene del adjetivo *communis*, que es lo contrario de *lo propio* o de *propiedad*. Lo común “es lo que *no* es propio, que empieza allí donde lo propio termina” (Esposito, 2003:26). En el adjetivo *communis* se agazapa una raíz fundamental para entender el sentido de *communitas*: *múnis*, *múnus*, significa, en primera instancia, “deber” (Ernout y Meillet, 1967:748).⁸ Pero hay una constelación de significantes que se articulan con esa idea de deber en la raíz *múnus*⁹ (arc. *moinus*, *moenus*), y que son los términos, nos dice Esposito, *onus* (“obligación”), *officium* (“función”, “cargo”, “empleo”, “servicio”) y *donum* (“don”). Si bien la idea de de-

⁷ La clásica definición de Tönnies es la siguiente: “Toda convivencia íntima, privada, excluidora, suele entenderse, según vemos como vida en *Gemeinschaft* [comunidad]. *Gesellschaft* [sociedad] significa vida pública, el mundo mismo [...] la *Gemeinschaft* (comunidad) debiera ser entendida como organismo vivo y la *Gesellschaft* [asociación] como artefacto, un añadido mecánico” (Tönnies, 1979:9).

⁸ Aunque los referidos autores afirmen que el origen de ese sentido no está lo suficientemente documentado, Esposito lo sustenta con base en un conjunto de referencias latinas, inglesas y alemanas que lo confirman.

⁹ “En efecto, *múnus* tiene el sentido de ‘deber, cargo oficial’. Ha formado derivados adjetivos: *múnis*, *inmúnis*, *commúnis*. Este último tiene un paralelo en gótico: *ca-mains*, ‘*gemein*’” (Benveniste, 1978:63-44).

ber está más evidenciada en los dos primeros términos, el de *donum* tiene que entenderse como un don obligatorio: “[...] una vez que alguien ha aceptado el *munus*, está obligado (*onus*) a retribuirlo, ya sea en términos de bienes, o en términos de servicio (*officium*)” (Esposito, 2003:27). De ahí que el *communis* deba que entender como un compartir ese cargo, ese deber o esa obligación, de forma colectiva:

Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una “propiedad” sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un “más”, sino por un “menos”, una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está “afectado”, a diferencia de aquel que está ‘exento’ o ‘eximido’ (*immunitas*) (Esposito, 2003:29-30).

En la comunidad se debe *renunciar* al sí propio, a lo *propio* de sí mismo, por cuenta de la deuda, del encargo que se tiene permanentemente para con lo que se nos ha dado o donado. Si, aceptado en el seno de una comunidad, el sí mismo, *por deber*, tendrá que compartir su ser: “Un deber une a los sujetos de la comunidad –en el sentido de ‘te debo algo’, pero no ‘me debes algo’–, que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad” (Esposito, 2003:30-31). Al estar en las puntas afiladas de estas afirmaciones, que no son meramente etimológicas, sino también políticas, se podría proponer desde el léxico de Derrida no sólo un *falogocentrismo* (Derrida, 1972:75-213), ni siquiera un *fratocentrismo* (Derrida, 1994:309), sino, más bien, una *comunocracia* y un *comunocentrismo*: un *comuno-centro-cratismo*. La comunidad necesita de una entrega desubjetivante de sus individuos para poder constituirse como sujeto colectivo. Puede sonar paradójico, pero no lo es. El poder totalizante y centralizador de lo *en-común* obliga a ceder y dar parcial o totalmente la subjetividad, resalta Esposito. Sólo de esta forma, la *communitas* se puede constituir: no tienen que existir lazos de amistad, necesariamente, sino, más bien, una pertenencia y una identidad desubjetivadas y que sólo se pueden objetivar bajo esa forma de convivencia compartida comunalmente. En el comuno-centro-

cratismo existe una deuda por saldar sistemáticamente. De ahí que Esposito hable de este conjunto de personas unidas por una *falta*; esa falta –como afirmación personal–, sería el *centro* de la comunalidad.

Si esta hipótesis es correcta, si las comunidades, en general,¹⁰ se estructuran organizándose alrededor de un centro que se simboliza como falta, al mismo tiempo la operación de simbolización de esa centralidad recuerda que estamos siempre individualmente en falta, en deuda, para con la comunidad. Individuo y comunidad se deben algo para que puedan coexistir. Sin embargo, esta dicotomía entre individuo y comunidad no es lo suficientemente consistente, hoy en día, al menos conceptualmente, ya que recuerda a la filosofía política de los contractualistas modernos, como Hobbes, en una línea, y a Rousseau y a Kant en otra. Por eso, habría que pensar el fenómeno del *estar-junto* o del *ser-con* en términos de Heidegger, de tal forma que se pudiera desconstruir esa dicotomía no sólo conceptualmente, sino en las propias prácticas de la comunalidad.¹¹ ¿Qué efectos políticos y socio-culturales acarrearía esa desconstrucción para las comunidades concretas?

¹⁰ Más adelante hablaremos de ciertas prácticas comunitarias “concretas” que, aunque no se salen de este esquema, sus fines políticos hacia el exterior son muy diversificados; y, por otro lado, señalaremos cómo esta aparente omnipresencia *sagrada* de la falta es sistemáticamente *profanada* en el interior.

¹¹ En esta ocasión no se entrará al espinoso concepto de Heidegger sobre comunidad, desarrollado al final de *Ser y tiempo*, sin embargo, damos la referencia para que el lector aquilate la labor que habrá que desarrollar para desconstruir esa concepción. Por mí parte apenas mantendré la idea *princeps* heideggeriana de la existencia [*Dasein*] como un ser-con [*Mitsein*]: “Pero si el Dasein destinal [*das schicksalhafte*] existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, coestando [*Mitsein*] con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como destino común [*Geschick*]. Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad [*Gemeinschaft*], del pueblo [*des Volkes*]. El destino común no es el resultado de la suma de los destinos individuales, así como el convivir [*Miteinandersein*] tampoco puede ser concebido como un estar-juntos de varios sujetos. Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. El destinal destino común [*das schicksalhafte Geschick*] del Dasein en y con su ‘generación’ [*Generation*] es lo que constituye el acontecer pleno y propio del Dasein” (Heidegger, 2000:400).

III

Vivre dans l'angle –*in angulo*– du monde

QUIGNARD

Jean-Luc Nancy (2004), comentando a Blanchot (1983), nos desafía con una idea que interpretamos de la siguiente forma: ¿cómo hacer comunidad sin la necesidad de estructurarse por una *falta* que nos indique sistemáticamente el lugar deseado de la totalidad y de la plenitud de un poder cualquiera? Y, al mismo tiempo, pero en contrapunto, ¿cómo producir una *grieta* que permita que la otredad advenga como posibilidad, como acontecimiento de lo *en-común*? Se entiende entonces que algún tipo de *estar-en-común* es una condición social necesaria pero, ¿cuál sería la condición suficiente? Nancy señala:

Es con eso con lo que hay que trabajar: con la comunidad enfrentada a nosotros, el *con* enfrentado al *con*. Un enfrentamiento, sin duda, pertenece esencialmente a la comunidad: se trata a la vez de una confrontación y de una oposición, de una venida al frente de sí mismo para desafiarse y probarse, para dividir su propio ser en una separación que es también la condición de ese ser (Nancy, 2001:51).

Nancy está diciendo que la comunidad desprovista de una dinámica de disensos, contradicciones, extrañeza, diferencias, etcétera, no permite establecer el propio ser de lo comunal, lo cual empieza a perfilar, al menos para mí, un cierto clima de aporía. Una comunidad tendría que organizarse sobre la posibilidad de desaparecer, tragada por el centro de su propia falta. Enfrentada, confrontada con lo *otro que sí misma*, la comunidad tendría que articularse con una no-comunalidad (un *nos-otros* indefinido, casi fantasmático) que transforme su estructura y que al mismo tiempo, la mantenga como “comunidad”. En palabras de Blanchot, “[...] la extrañeza de lo que no podría ser común es lo que funda esta comunidad, eternamente provisoria y siempre ya desertada” (Blanchot, 1983:89).

Difícil condición para lo *communis*, la deuda en-común, precisamente porque en el estudio de Esposito, en la *communitas* tal y

como fue diseñada sociopolíticamente (y no sólo lingüísticamente) en la antigüedad greco-latina, así como en la cristiana, la cuestión de la alteridad no fue un elemento fundacional “interior”, a no ser que esa alteridad, siempre externa, pudiera ser reducida a la Identidad Comunal: que el *otro* (el extranjero, el bárbaro, el judío, el afuera) diese, cediese, con-cediese su *persona*, su *subjetividad*. Por lo mismo, cuando Derrida (1994) hace la desconstrucción del concepto de comunidad en la sección “Pour la Première Fois dans l’Histoire de l’Humanité” de *Politiques de l’Amitié*, piensa, más que en una comunidad o una fraternidad, en un lazo o “vínculo” constituido básicamente por la *amancia* (*l’aimance*),¹² condición social siempre en un punto de diferenciación, rompimiento, disolución: un *double-bind* al borde de la aporía. Allí dice, refiriéndose al sentido de su texto: “La ley del número y del ‘más uno’ que atraviesa a este libro, no sería menos agudo e ineluctable, pero entonces, ella llamaría a un lenguaje enteramente otro” (Derrida, 1994:331).¹³ La ley del ‘más uno’ necesita otro lenguaje que no sea el de comunidad de la falta (-1), sino el de un concepto de comunidad (+1). Era lo que Esposito descubriría como siendo lo imposible de la *communitas*. Recordémoslo: “Conjunto de personas unidas no por ‘un más’, sino por un ‘menos’” (Esposito, 1998:29). El +1 es lo que impide que la comunidad se totalice. El *más uno* es el otro con el que mantengo un *vínculo doble* de amor y muerte, de *aimance* y disolución, de junción y enfrentamiento. Así, se previene el establecimiento de un pacto o de un contrato eternos de *con-cesión*. Por lo mismo, y a contrario, hay que señalar que si la

¹² *Aimance*, palabra de factura derrideana, es el hecho de amar y de diferenciarse al mismo tiempo; de la misma manera que *différance* es el hecho de diferir y de retardar.

¹³ La cita comienza así: “Y entonces, si hubiese una política de la amancia, no pasaría ya por los motivos de la comunidad, de la pertenencia o de la partición, sea cual sea el signo que se les añade. Afirmadas, negadas o neutralizadas, estos valores ‘comunitarios’ o ‘comunales’ corren siempre el riesgo de hacer volver a un hermano. Hay quizá que tomar nota de este riesgo para que la cuestión del ‘quién’ no se deje ya apresar políticamente, mediante el esquema del ser-común o en-común, aunque éste esté neutralizado, en una cuestión de identidad (individual, subjetiva, étnica, nacional, estatal, etcétera)” (1994:331). La traducción española no respeta el texto original. Derrida escribe “plus un”, “más uno”, y no “plus d’un”, “más de uno”, que es como lo tradujeron. La idea de *más uno* (+1) es precisamente la que queremos desarrollar, pues atraviesa todo el pensamiento de Derrida.

lógica de la *falta* es tan fundamental para las teorías estructuralistas, también lo es porque, precisamente, se torna referente estructural de su comunalidad teórica e institucional. Derrida lo analiza ante Lacan cuando le dice que “alguna cosa falta en su lugar, pero la falta no falta nunca” (Derrida, 1980:469). Si la comunidad es el conjunto de personas que se *centran* en la falta para poder existir, pero la *falta nunca falta*, la comunidad es una comunidad *sin* falta, esto es, una *sin* comunidad, una *descomunidad*: la comunidad es *imposible* porque nada le falta en realidad.¹⁴ ¿Por qué la falta necesita ser representada por un centro o un significante faltante, el falo en Lacan, por ejemplo? ¿Qué sucedería si el falo realmente estuviese en falta? Derrida cree que “Si el falo fuese por acaso divisible o reducido al estatuto de objeto parcial, toda la edificación se hundiría y eso es lo que hay que evitar a cualquier precio” (Derrida, 1980:506). De la misma manera, pienso que, para que la comunidad pueda existir en su deuda, pueda existir en su falta, también puede dejar de existir porque *su falta no le falta*. La falta es tan homogénea, tan indivisible que, faltando *realmente* como falta, partiría irremediablemente el duro cemento de lo *en-común*. La *comunidad de la falta* es muy diferente a la *comunidad del +1* que proponemos. La “comunidad+1”, como signo conceptual, ya no es igual al significante “comunidad” por un lado; pero, además, proponer prácticas comunitarias que acepten el “+1”, la suma del *otro*, significaría que se impulsara la producción deseante de las singularidades sociales, políticas y culturales. La comunidad no estaría en *obra* para pagar el don deudor que la amarra a su falta. La comunidad estaría en situación de no poderse cerrar al otro. No podría ser *propriamente* una comunidad, sino que tendría que aceptar una potencial *liminalidad* de la “des-obra”. Como señala Nancy:

Por ello la comunidad no puede provenir del ámbito de la *obra*. No se la produce, sino que se hace la experiencia de ella (o su experiencia nos hace)

¹⁴ “Desde que se reintroduce la falta (*le manque*) en el deseo, aplastamos toda la producción deseante, la reducimos a no ser más que producción de fantasma; pero el signo no produce fantasmas, produce lo real y la posición de deseo en la realidad.” (Deleuze y Guattari, 1972:132). Guattari, unos años antes, ya explicitaba la crítica al estructuralismo lacaniano en relación al concepto de la *falta*.

como experiencia de la finitud. La comunidad como obra, o la comunidad por las obras, supondría que el ser común, como tal, sea objetivable y producible (en lugares, personas, edificios, discursos, instituciones, símbolos: en suma, en sujetos) (2004:78).

De esa forma, la comunidad no puede recogerse en un en-sí totalizante porque le resiste la experiencia *con* los seres singulares y finitos que la componen. El *pasaje* que deja cada comunidad para la intervención del +1 es ineludible. Señala permanentemente que la comunidad es *finita* por su singularidad, que la comunidad está *parasitada* por el otro, que la comunidad no puede ser Una.¹⁵

IV

Nosotros somos la circuncisión.

SAN PABLO

Lo fantástico de la operación leninista, *avant la lettre*, de San Pablo, como lo señala Badiou (1999), es la universalización de la comunidad cristiana primitiva.¹⁶ Todos, los cristianos, los judíos, los no-judíos, los griegos, todos somos hijos de Dios. Esa universalización, como estrategia política de constitución de lo comunal, se aproxima peligrosamente de una totalización comunitaria.¹⁷

¹⁵ “El reparto responde a lo siguiente: lo que la comunidad me revela, presentándome mi nacimiento y mi muerte, es mi existencia fuera de mí. Lo que no quiere decir mi existencia investida en o por la comunidad, como si ésta fuera otro sujeto que me releva, bajo un modo dialéctico o bajo un modo comulgante. *La comunidad no releva la finitud que expone. Ella no es, en suma, más que esta exposición.* Es la comunidad de seres finitos, y en cuanto tal ella misma es comunidad *finita*. Vale decir, no comunidad limitada con respecto a una comunidad infinita o absoluta, sino comunidad *de* la finitud, porque la finitud ‘es’ comunitaria, y porque ninguna otra cosa es comunitaria” (Nancy, 2004:68).

¹⁶ “Cuando está de moda estar un paso adelante, uno puede, entre otras cosas, ayudarse con un mayor paso atrás. De ahí esta reactivación de Pablo. No soy el primero en arriesgarme a la comparación que hace de él un Lenin cuyo Cristo habría sido el Marx equívoco” (Badiou, 1999:2).

¹⁷ “La *koinoonía* bíblica es un profundo lazo ontológico que, en virtud del bautismo y por la participación de la naturaleza divina une a los fieles con cristo y entre sí en una comunidad a la vez espiritual y jerárquica, que sacramentalmente significa y estrecha en la

Si para Badiou (2004) el acontecimiento *precede* al ser y al sentido, entonces el acontecimiento *por venir* es un acontecimiento segundo, posterior al acontecimiento de origen o *al acontecimiento como origen*. Pero en el caso de Pablo, el acontecimiento de origen, la Resurrección, se torna el mito en torno del cual la *comunidad paulina* organiza su existencia, a la espera del acontecimiento segundo, del retorno del Mesías (Agamben, 2004).¹⁸ Esta idea de un acontecimiento de origen es el equivalente al mito de un acontecimiento del final. Ambos son las puntas de un mismo mito, el *mito del universalismo*. Pero el universalismo, para no desaparecer, tiene que estar siempre en *deuda* con la totalización. Lo universal no puede sucumbir nunca, por estructura, a su generalización como totalidad, de lo contrario lo universal no dejaría lugar a ninguna *singularidad*. Al retomar a Badiou: el acontecimiento “precede” al ser, y este al sentido; entonces hay un *resto* resultante, por exceso o por falta, del acontecimiento como origen. El acontecimiento se tornaría mito de sí mismo si se acepta que el acontecimiento se puede dar como un origen originario, pues ese *resto* es un origen no-originario del propio acontecimiento, algo que es irreducible al acontecimiento, y que no es, evidentemente, ni Idea, *ousia*, *parousia* ni Dios: *es un resto para uso de los hombres. Es un +1, cual sea*. Es un residuo resultante de la profanación de lo universal o de la desacralización de lo universal, siguiendo la crítica que Agamben (2004:92-93) le asesta a Badiou (1999).

Si toda comunidad extiende su ser hacia el sentido de lo universal, un resto *no-comunitario* se desplaza *por entre* la estructura de lo universal comunitario. A ese resto liminal, que no es la negatividad sencillamente pues no se opone a algo necesariamente, lo llamaríamos de *arché* flotante, que fluye mutando: una *arché protéica* (del dios griego mutante, Proteus): nunca está en donde se le busca, en donde

comunión eucarística, y que tiene como consecuencia natural una participación común en los bienes mesiánicos y exige una absoluta comunidad de fe (*pistis*) y una generosa comunicación de bienes espirituales y materiales por la caridad” (Muñoz, 1953:223).

¹⁸ “Analicemos de más cerca la estructura del tiempo mesiánico en Paulo. Como lo saben, Paulo descompone el acontecimiento mesiánico en dos tiempos: la resurrección y la *parousia*, la segunda venida de Jesús al final del tiempo” (Agamben, 2004:122; traducción propia).

debería de estar. El mito de origen es, justamente, la tentativa de elaborar ese residuo imposible, inefable, ocultando lo no-mítico del *resto* en el lenguaje que lo enuncia. En toda comunidad hay una disensión necesaria, un desvío, una grieta, un miedo, una duda, que convocan al sacrificio-sagrado para la consolidación-fusión de la metafísica de lo comunal.

Por lo mismo, creo que las prácticas y los usos de lo comunal no son posibles de unificación totalizante, al contrario, son múltiples. Sin embargo, lo comunal, lo *en-común* de lo comunal, sí se orienta conceptualmente por ese vector de unificación. Tal y como dice Nancy (y Derrida también), lo importante sería pensar más en lo *en* de lo *en-común*, que en lo propiamente *común*. Los usos múltiples que se hacen de nuestro estar en-común distienden a lo comunal deformando la esencialización de lo comunal y desesencializando las formas de lo común. No se quiere decir que no tengamos cosas en común con los otros. Precisamente, eso es lo que más se tiene y se busca, pero casi siempre en condiciones de segregación, jerarquización y exclusión de los otros no semejantes a nosotros; nunca lo comunal se torna un universal “inmanente”, una *singularidad cualquiera*, para hablar como Agamben (1990). Para constituirse, busca universalizarse de forma trascendente. Si esta hipótesis se sostiene, entonces lo comunal de lo en-común de toda comunidad borraría el *pasaje* que lo separa de sí mismo, borraría el *en* para hacer lucir lo común como un particular totalizante. Y aquí se confunden los registros lógicos: lo comunal universaliza para totalizar, para absolutizar. Aunque por principio lo universal no sea lo total, lo comunal los funde y los hace relucir, en el resplandor metafísico de lo Uno, la sacralización de la totalidad.

Lo que hacemos juntos y en-común, es variable, tanto sincrónica como diacrónicamente. Pero la forma/esencia comunitaria mantiene atados, a su férreo acontecer, a los *usos en-común no-comunitarios*. Ahí es en donde lo comunal se deja atravesar por su propia imposibilidad de fusión y de totalización, desmigajándose en usos múltiples, que no necesariamente conflictivos, pero sí distintos los unos de los otros. Sería ingenuo pensar, pues, que el poder no se presenta como convidado incluso en estas *aporías* comunitarias; el poder se constituye con estas y en estas. Nada nos asegura que en la multiplicidad de lo

en-común, alguna forma social no intente tornarse dominante o hegemónica, es decir, *sagrada*. Por eso, mantener actuante a lo *profano* y a lo *pagano* de lo en-común es el trabajo permanente de lo *político* en lo comunal.

V

Esto es, puede demostrarse rigurosamente que en *todo* sistema formal consistente que contenga una cierta proporción de teoría finita de números existen proposiciones aritméticas indecidibles y que, además, la consistencia de tal sistema no puede ser demostrada en el propio sistema.

GÖDEL (2009)

Cuando la idea de comunidad es sustituida en el siglo XVIII por la de *pueblo* o, al menos, cuando estos dos conceptos empiezan a convivir en el pensamiento moderno prerromántico, la idea de comunidad se ensombrece parcialmente frente al fulgor de esa otra idea performativa: “pueblo” era una comunidad con un carácter más político, más profano. Las preguntas son estas: ¿será que el re-erguimiento de la idea de comunidad a partir de la segunda fase del siglo XX está influenciado tanto por la idea de comunidad científica como por la más reciente de comunidad virtual, y no sólo por el de comunidad política? ¿Por qué no se retomó la idea moderna de pueblo para hablar, no de comunidades virtuales y digitales, sino de *pueblos virtuales* o de *pueblos digitales*? ¿*Pueblos científicos*? Sintagmas que suenan extraños. Por eso, la tentativa de politización de lo comunal en el siglo XVIII parece que sufre un revés en el momento de la entrada y del dominio de la ciencia y de la técnica en la escena cultural de occidente, y fue necesario retomar el “viejo” concepto cristiano de *communitas* para poder autorreferirse e identificarse.

La comunidad científica, así como las comunidades virtuales, gozan de una especie de privilegio en cuanto a su condición aporética, pues al mismo tiempo en que se constituyen como comunidades y, por lo tanto, con procesos de fusión comunal, comparten con esto una

condición de profanidad que en principio niega el proceso fusional. Negar, insisto, no tiene que ser entendido como oposición negativa o acción dialéctica de lo negativo, sino como estructura constituyente de este tipo de “comunidad”: sagrada y profana al mismo tiempo. Pero, ¿qué hay de sagrado en una comunidad científica, por ejemplo? Según Agamben (1997),¹⁹ releyendo a Freud, *sacrificar* (*sacer*) significaría “tanto augusto, consagrado a los dioses”, como “maldito, excluido de la comunidad”. Esa ambigüedad permite, según nosotros, que en todo ámbito sagrado exista un *resto profano* no reducible a lo sagrado, y viceversa, en lo profano hay un resto sagrado flotante. Así, la comunidad científica, para serlo, tendría que reducir enteramente ese resto sagrado de su condición profana (en cuanto saber), de lo contrario, se correría el riesgo de sacralizar a la propia ciencia, entrando en contradicción con sus propios presupuestos. Pero, por otro lado, si es “comunidad” tiene que mantener una especie de “mística” sagrada con relación al poder que le da ese saber. ¿Cómo mantener un vínculo sacralizado al mismo tiempo en que el fundamento de la ciencia es el de “profanar” todo vínculo con lo divino? No puede ser un poder que se ligue con una entidad divina, sino al contrario, lo “sagrado” tendría que provenir de un ligamen exactamente opuesto: el de destituirse de toda relación con lo divino. Aporía tal vez necesaria, aunque aparentemente incomprensible en primera instancia.

Aclaración: la comunidad científica no es la ciencia. La comunidad científica puede tornar su práctica en un juego aporético en el cual, si se denomina “comunidad”, seguirá manteniendo un incomprensible vínculo con lo sagrado, pero que no puede ser lo propio de la ciencia. Entonces, si es comunidad, ¿qué es lo sagrado en esa comunidad cuyo fundamento es desacralizar cualquier saber, cualquier vínculo, cualquier relación o proceso u objeto o sujeto? Como

¹⁹ “Un ser que fuese radicalmente privado de toda identidad representable sería para el Estado absolutamente irrelevante. Esto es cuanto tiene que esconder, en nuestra cultura, el dogma hipócrita de la sacralidad de la vida desnuda y las vacuas declaraciones sobre los derechos del hombre. *Sagrado* no puede tener otro significado que aquél que posee el término en el derecho romano: *sacer* es aquel que ha sido excluido del mundo de los hombres y que, no pudiendo ser sacrificado, es lícito matarlo sin cometer homicidio [*neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidio non damnatur*]” (1997:70). También véase Agamben (1990).

aporía, resulta falsa. En realidad, la ciencia no podría mantener esa denominación para su “colectivo” de científicos. Ni aun llamándola más ilustradamente, de “ciudad científica”, en donde la idea de “civitas” mantiene también otro tipo de sentido de sacralización de su propia colectividad en cuanto comunidad.

La hipótesis es que la comunidad científica es más científica que comunidad. Lo *en-común* de los usos de la ciencia tiene como tarea principal profanar cualquier intento, o tentación, de sacralización de la propia ciencia, manteniéndola siempre en un juego permanente de *cuestionamiento, impredecibilidad, desafiabilidad, e incertidumbre* (Barnett, 2002). Lo cual debe cuestionar el concepto tradicional de racionalidad científica no tanto por lo tradicional en sí o por ser científico, sino porque la razón erguida en un discurso totalizante puede tornarse, como ya ocurrió históricamente, en un nuevo metadiscurso de sacralización (Lyotard, 1993).

Al seguir ese tipo de razonamiento, las comunidades cibernéticas virtuales (siempre en plural, pues sus usos y prácticas son múltiples) gozarían de esa condición de profanación de lo sagrado comunal. Las comunidades virtuales se sitúan en este contexto, pero en una aporía de otro tipo distinto al de la ciencia pues, como *communitas*, su nombre denota un cierto grado de tautología: toda comunidad es virtual, se dice hipotéticamente, desde el momento en que toda “comunidad” espera que algo acontezca, o se virtualice porque algo ya aconteció, y espera el retorno al origen del sentido (*Idea*, Salvación, Utopía). Sin embargo, en la “*communitas*” digital *parece* no esperarse por nada, no tener “esperanza”, y lo que hace que sus miembros estén juntos es el simple *compartir* “sin otro” objetivo más que ese. Es decir, un *estar-junto profano*. Una comunidad sin relaciones comunales propiamente.

La ciencia espera, de algún modo, objetivar a la realidad. La comunidad virtual, la *multitud digital* (pidiéndole prestado el término spinoziano de *multitudo* a Hardt y Negri (2001),²⁰ opera simplemen-

²⁰ Mucho más interesante es poder pensar los procesos sociales colectivos con otras denominaciones, por ejemplo: “La multitud se compone de un conjunto de *singularidades*, y aquí entendemos por singularidad un sujeto social cuya diferencia no puede reducirse a uniformidad: una diferencia que sigue siendo diferente” (Hardt y Negri, 2004:127).

te en las superficies (pasajes, veredas, canales, puentes, conexiones, etcétera) de los usos propios de encuentros reales que, aunque tengan tareas científicas, religiosas, políticas o culturales de cualquier orden o signo, en cuanto tales, como “comunidades”, no esperan que un día su encuentro sea la realización de la totalización del sentido, del ser o del acontecimiento perdidos o por venir. La *multitud digital* vive su encuentro como el último, o como el primero, no importa; lo profano invade su acontecer, su ser y su sentido. Repite y se repite, pero siempre como otra cosa...

VI

...Y venimos a contradecir.²¹

¿Y qué decir de las *comunidades* indígenas en México? Hasta ahora, se ha hablado del concepto de comunidad desde una parte de la filosofía política contemporánea y desde una parte de las ciencias sociales actuales, pero el término, las prácticas, los “usos y costumbres” en las comunidades indígenas mexicanas existen y son un crisol de diferentes modos de vivir y de ejercer lo comunal. ¿O no?

En la interpretación de Agustín Ávila (Lisbona, 2005:89):

La comunidad indígena constituye una unidad territorial con espacios internamente delimitados y jerarquizados: barrios o secciones, anexos, paraje y sitios, etc. Está habitada por personas con una serie de valores y normas; personas que en buena medida comparten una concepción del mundo, hablan principalmente una misma lengua indígena y se organizan de acuerdo con normas particulares para lograr objetivos comunes, entre los que destacan los de preservar y reproducir a la propia comunidad (2005).

²¹ “En los tiempos de la colonia, cuando la Corona de España repartía tierras de los indios entre los conquistadores, para que éstos tomaran posesión física era necesario que recorrieran los linderos de la nueva propiedad sin contradicción alguna. En los viejos papeles coloniales comienzan su alegato con esta frase: ‘y venimos a contradecir’” (Warman, 1976:17).

Se podría decir que esta es una definición clásica, descriptiva, casi “funcionalista”, de lo que es una comunidad indígena. Lo territorial es fundamental para poder hablar de comunidad. En este caso, parecería que lo comunal es una *mónada* perfectamente aceptada, es decir, *naturalmente* estructurada. Pero, por depurar tanto la definición, la misma aparece sin los conflictos suscitados por las diferencias de expresión social, política, religiosa o existencial, etcétera. Por otro lado, pensamos que Pérez (2005) critica a Ávila, y a otros etnólogos y antropólogos de ese corte, la construcción de una interpretación basada en un cierto discurso, en mis palabras, *constativo-descriptivo* que evita ver las posibilidades de reconstrucción de *imaginarios colectivos performativos*.²² Estos intervienen en lo comunal para reconstituir experiencias en las que “ni ese hecho ni el discurso de la importancia de lo colectivo antes que los intereses individuales eran garantía de mayor equidad y democracia al interior de la comunidad recreada” (Pérez, 2005:93). En pocas palabras, la comunidad definida asépticamente evita mostrar que las prácticas políticas, culturales y discursivas comunitarias internas de las comunidades, no son garantía de la creación de vínculos sociales y políticos más democráticos o más jerárquicos, y más participativos o más autoritarios. Inspirados por el estudio de Jan Rus (2004), se debe pensar en un imaginario colectivo hegemónico que pone a los indígenas en una situación y una definición absolutamente “fantásticas”, pero con fines no solamente de degradación ideológica de los pueblos indígenas, sino como pretexto para poder intervenir en su diversidad social comunal. El estudio muestra perfectamente las formas como se homogeneizan las concepciones sobre los indígenas chiapanecos, tan variadas culturas y vivencias, para poder controlarlos o, peor aún, aniquilarlos literalmente.

En una vertiente próxima a esta última, los importantes estudios de Lisbona (2005), y otros, muestran esta problemática en toda su vertiginosa ambivalencia. Por un lado, existe en México un

²² En el sentido general en que lo utiliza Austin (1990). Aunque él aplica lo *performative* exclusivamente a los actos de lenguaje, se busca pensarlo también como *actos de un imaginario colectivo no puramente discursivo*.

comunalismo indígena fuertemente cerrado y con encargos socialmente impositivos que buscan preservar la unicidad comunal; pero, por otro, hay una variedad importante de formas de articulación comunitaria con la religión, la política, el territorio, etcétera, de forma tal, que el comunalismo formal no siempre se torna una norma existencial *a priori*. Así, estudiando el caso de los pueblos tojolabales en Chiapas, Lisbona señala: “[...] los tojolabales, cualquiera que sea su adscripción política o religiosa, han encontrado en los diferentes proyectos de sociedad, aunque bien se pueden denominar de comunidad por el carácter exclusivo que proponen, espacios para dilucidar sus controversias relacionadas con el modelo de sociedad pretendido” (2005:223). En ese sentido, Lisbona busca desmitificar el iusnaturalismo del contractualismo rousseauneano del buen salvaje y, por ende, su desdoblamiento en un comunalismo indígena dominado por una cultura “natural” cerrada y autoinmunitizante. Agrega, en otro lado: “[...] buscar una identidad única en este grupo humano se convierte en tarea prácticamente imposible. Las supuestas solidaridades tradicionales se resquebrajan al amparo de filiaciones emergentes que portan ellas mismas un modelo de sociedad, con nuevas relaciones sociales que atraviesan incluso los primordiales vínculos familiares” (2005:226). Por lo tanto, y de acuerdo con lo citado, se propone la *hipótesis* de la existencia de una complejidad y de una variedad comunales en la vida indígena de México que pueden resultar en *aporéticas*,²³ es decir, que no tendrían

²³ Se cita a Derrida para apoyar la propuesta: “Preguntémosnos *lo que sucede, lo que pasa* con la aporía. Hacer la prueba o la experiencia de la aporía, de la aporía *como tal*, ¿es posible? ¿Se trata, entonces, de la aporía *como tal*? ¿Del escándalo que viene a suspender una viabilidad? ¿Pasamos, entonces, a su través? ¿O bien nos inmovilizamos en su entrada, al punto en el que hay que rehacer el camino de vuelta o buscar otra vía [...]?” (Derrida, 1996: 65; cursivas del autor). Para Derrida, la aporía es un límite ambiguo pero aparentemente infranqueable, por ejemplo, en el caso de la muerte. Sin embargo, el tema del límite de lo social, se pone a prueba con el concepto de *hospitalidad* que él propone. Romper el límite de lo “comunal” sería aceptar lo extraño, al extranjero, lo otro, el afuera..., etcétera. *Comunidades aporéticas* sería, entonces, la denominación que damos a las comunidades, indígenas o no, que abren *pasajes* hospitalarios en sus fronteras, en sus límites. Pero lo hospitalario, para ser aporético, tiene que mantener una cierta tensión indecible: *hospitalario* comparte la raíz tanto de *hospes* como de *hostis*, de receptividad como de enemistad. La comunidad

un límite bien establecido, sino más bien fluido y permeable, hasta cierto punto.²⁴

Sin embargo, no todos piensan así. Algunos investigadores creen que un caso como el de los tojolabales no puede, o no debe, generalizarse pues, en la práctica, el comunalismo indígena está forjado por modelos organizacionales que no son por fuerza autóctonos históricamente hablando, sino más bien recreados de forma externa e impermeables en sus estructuras. Como señala Bartra, con cierta rudeza realista, aunque no se descartaría totalmente su interpretación:

En síntesis, los sistemas normativos indígenas –o lo que queda de ellos– son formas coloniales político-religiosas de ejercicio de la autoridad, profundamente modificadas por las guerras y la represión, en las que apenas puede apreciarse la sobrevivencia de elementos prehispánicos. Estas formas de gobierno han sido profundamente infiltradas y hábilmente manipuladas por los intereses mestizos o ladinos y por la burocracia política de los gobiernos posrevolucionarios, con el fin de estabilizar la hegemonía del Estado nacional en las comunidades indígenas. Los ingredientes que podríamos calificar de democráticos son muy precarios; se reducen al plebiscito y al ejercicio de una democracia directa en asambleas, donde las mujeres y las alternativas minoritarias suelen ser excluidas o aplastadas (1998:30).

puramente hospitalaria es un mito, su contrario, una ideología. La comunidad es la comunidad+1, *su aporía*. Véase también a Garritano (1999:229-239).

²⁴ “Para el caso de las comunidades de Michoacán, la migración más que constituir una amenaza constituye una readecuación de la comunidad a las nuevas circunstancias que le exige la globalización. Podríamos decir que son estas *readecuaciones las que le dan viabilidad como sociedad basada en principios comunalistas*; justamente lo opuesto a lo que plantea el comunalismo como ideología en el que se hace referencia al mantenimiento de la unidad territorial y social” (Zárate, en Lisbona, 2005:79; cursivas personales). En el caso de Zárate, se percibe que lo propio del comunalismo michoacano (¿se podría generalizar?) es su capacidad de moldarse a nuevas situaciones y no cerrarse a las mismas. Por otro lado, es notable el excelente trabajo de investigación sobre los tarahumaras realizado por Juan Luis Sariago (2005) en el cual muestra cómo los pueblos tarahumaras –nómadas, resistieron activamente durante siglos de colonialismo, Independencia, Reforma y Revolución, institucional o no, a la idea de la comunidad feudal europea impuesta por las clases dominantes españolas, criollas, ladinas, indigenistas, revolucionarias, estatales, etcétera.

En verdad, esta es una de las versiones duras sobre el comunalismo indígena en México, y extremadamente generalizante, pero que refuerza, aparentemente, la idea de una *comunidad* que ahoga las posibilidades de invención de lo individual, del género o de lo políticamente diversificado, pero que es “efectiva” en su propósito de mantener unido al colectivo social. No hay duda de que esas formas “duras” de constituir la vida comunal se dan en una importante mayoría de las comunidades indígenas. Sin embargo, en Chiapas en particular, y no sólo entre los tojolabales, el comunalismo tradicional es extremadamente heterogéneo y flexible. Así, y contrario a lo aseverado por Bartra, otro investigador apoyaría más la idea de la “tojolabalización” propuesta por Lisbona (2005). Escribe Pitarch:

Hablando de forma general, las culturas indígenas se muestran muy poco preocupadas por cuestiones de identidad colectiva (asunto que, a decir verdad, no deja de ser característica de la tradición europea). Los indígenas chiapanecos —especialmente los más conservadores— no muestran ninguna dificultad en modificar sus identificaciones y formas de presentación de manera rápida y consecutiva. Esto es evidente por ejemplo, en los incesantes cambios de adscripción religiosa, cuando los indígenas se “convierten” numerosas veces a distintas iglesias en el plazo de pocos años; pero lo mismo sucede con las opciones electorales, las adhesiones políticas, las filiaciones ideológicas, etcétera. La fidelidad (religiosa, política, ideológica) es, en el mejor de los casos, un ejercicio transitorio (2003:116).

Lo “transitorio” lo interpretamos de forma destructiva, en el sentido de que hay tránsito e inversión del tránsito, hay pasajes y cierres de pasajes, inmovilidades y desplazamientos.²⁵ Así, entre los investigadores que piensan antropológicamente a la comunidad, parecería entonces haber un cierto acuerdo de que el sentido de lo comunitario encierra toda una serie compleja de relaciones, pero, y

²⁵ Para reforzar esta interpretación pero con otro lenguaje, Lisbona, en otro ensayo, señala: “Es lamentable que los defensores de los derechos culturales indígenas no perciban que su modelo de unidad grupal disiente, en muchos casos, de la realidad de dichos pueblos, a la vez que se impone, también, un modelo del supuesto denostado liberalismo” (2009:37).

al mismo tiempo, ese sentido consigue, con esto mismo, organizar ciertas luchas y realizar ciertas conquistas que de otra manera no se podrían hacer: defender un territorio, una lengua, la sobrevivencia, ciertos valores que por ser tradicionales aparecen como casi perfectamente adecuados a las formas particulares del indígena-comunalismo.²⁶ Sin embargo, en las propias comunidades habría una cierta postura de resistencia interna, y por veces represiva, al cuestionamiento del sentido de lo comunitario como unicidad “auto-impuesta”. En este punto es en donde la *ambivalencia interpretativa* se presenta.

Por un lado, existiría la idea de que lo que hay que promover entre los indígenas es *comunidad*, fuerza colectiva que pueda luchar por ciertos intereses que son del *nosotros* (Ávila, Lenkersdorf);²⁷ pero, por otro lado, habría una interpretación que diría que, aun preservándose lo comunal básico, la comunidad puede pragmáticamente, moldarse, mutarse, transformarse (Pitarch, Lisboa, Pérez, Zárate). En esta campo, se confrontan las interpretaciones basadas en un *esencialismo comunitarista* propiamente cerrado, *mitificado*, y, por otro lado, la idea de un *comunalismo* pragmático capaz de articularse según proyectos de partes o de acontecimientos.

En el primer caso, parecería que no existe ninguna posibilidad de cuestionamiento hacia la renuncia a la comunalidad y a sus encargos y deudas, pues con esto se traicionaría a la propia esencia de lo indígena; la segunda implicaría que no se dejaría necesariamente de ser un ente comunal por desear ser un individuo autónomo: no

²⁶ En ese sentido, la postura naturalista de Lenkersdorf es la cúspide de este tipo de interpretación: “[...] para ellos [tojolabales] la comunidad no representa ningún obstáculo para vivir en libertad sino todo lo contrario, es la vida en comunidad la que proporciona la libertad a aquellos que están bien unidos. Es decir, la libertad de los comprometidos con la comunidad” (Lenkersdorf, citado por Lisboa, 2005:206). Como señala Lisboa, esta concepción, que no es privilegio de Lenkersdorf, defiende una interpretación de lo comunal indígena como siendo la forma *casi* perfecta de vida colectiva.

²⁷ “La importancia del nosotros excluye el énfasis en el individuo, en particular el *ego*. El NOSOTROS, absorbe al individuo y requiere su incorporación al NOSOTROS, al exigir de cada uno, mujer u hombre, al grupo nosótrico [...] El NOSOTROS, pues, no borra al individuo, sino que le da espacio para desarrollar todo su potencial” (Lenkersdorf citado por Lisboa, 2005:207). Es fundamental resaltar que el trabajo de Lisboa se construye basado en una crítica radical a la posición conceptual de Lenkersdorf.

se caería fatalmente en el *individualismo* como la forma que se nos ofrece o impone en la sociedad actual. El “realismo” bartano, algo reduccionista, estaría a medio camino entre estas dos posiciones: las comunidades no son formas sociales puras y buenas, al contrario, están enteramente dominadas por aparatos políticos y sociales externos.

Me inclino decididamente por la interpretación “pragmatista” de Lisbona (2005), pero, y retomando a Agambem (1997), parecería que incluso con esa interpretación, aunque mucho más en las otras dos, aún no pudiéramos *profanar* enteramente el espacio simbólico *sacralizado* de lo *comunal*.²⁸ Si hubiese una profanación efectiva, una desconstitución aporética de lo comunal, entonces se inventaría un sujeto *cualsea* (grupo, familia, colectividad, individuo, etcétera) con una *identidad+1*. Y esto, aunque al parecer ocurre, pero no muy frecuentemente, en las comunidades indígenas concretas, en el mejor de los casos, los disidentes, como parte de ese +1, son expulsados de la comunidad o castigados, y los extraños son rechazados o nunca realmente asimilados. El desafío, a nuestro juicio, es el de pensar en comunidades indígenas aporéticas, pensar en el *en* de lo en-común de las comunidades indígenas: sus pasajes, sus negaciones comunales, su *sin comunidad* en la comunidad, su *comunalidad+1*.²⁹

En cualquier caso, ya sea que *exista* preservado por las tradiciones, ya sea que exista intervenido por fuerzas externas de cualquier

²⁸ Lisbona fue claro; repetimos lo que ya citamos de él más arriba: “[...] aunque bien se pueden denominar de comunidad por el carácter exclusivo que proponen [...]” (2005:223). Es difícil desmontar el imaginario comunalista, hasta el más pragmatista; incluso nosotros mismos mal podemos abandonar el término *comunidad*.

²⁹ “Pareciera que la coyuntura actual abre posibilidades para un replanteamiento global y particular del marco de relaciones que estructuran la vida social local. Sin embargo, cabe reconocer las paradojas del presente. El municipio de Las Margaritas es uno de los espacios estratégicos en donde, por su alta población indígena, *el ezln* [Ejército Zapatista de Liberación Nacional] *ha invocado el retorno a la comunidad*, asumiendo como proyecto de futuro la autonomía de los pueblos indios. Como ocurre con todos los espacios con población indígena, la unanimidad y los consensos ya no son posibles, no obstante, están las batallas cotidianas en donde se disputan ya no uno sino varios proyectos de futuro. En este marco, se debate el presente y el futuro de las organizaciones partidistas de oposición que han llegado a ejercer el poder constitucional en el municipio: ¿la comunidad o el individuo? ¿La sociedad plural o la sociedad corporada?” (Rivera *et al.*, 2005:345; cursivas propias.)

índole, o que exista transformado por su capacidad pragmática de articulación social, lo comunal indígena subsiste como concepto y como conjunto de prácticas. Sea porque el Estado necesita de esa figura legal de la comunidad; sea porque los propios pueblos indígenas defienden *a* las prácticas comunales y se defienden *con* las prácticas comunales; sea porque las ciencias sociales no dejan de ver en ciertas relaciones sociales a una comunidad cualquiera, se tiene la impresión de que la problemática de las comunidades indígenas exige reconocerles sus potencias de transformación, de adecuación y readecuación, de invención y reinención, de aporía: endeudamiento simbólico del comunero y, simultáneamente, resistencia política; sometimiento del individuo y, al mismo tiempo, promoción de su sociabilidad, *en sus propios límites... +1*.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1990), *La Communauté qui Vient. Théorie de la Singularité Quelconque*, Seuil, París.
- _____ (1997), *Homo Sacer. Le Pouvoir Souverain et la Vie Nue*, Seuil, París [1995].
- _____ (2004), *Le Temps qui Reste. Un Commentaire de l'Épître aux Romains*, Rivages Poche, París [2000].
- Araujo Monroy, Rogelio (2002), *Barrios terapéuticos: identidades sociales y cura comunitaria*, Conaculta-Fonca, México.
- Austin, J. L. (1990), *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona [1962].
- Badiou, Alain (1990), *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona.
- _____ (2004), "Huit Thèses sur l'Universel", <<http://cras31.info/textes/Alain%20Badiou-Huit-theses%20sur%20l'universel.pdf>>.
- Barnett, Roland (2002), *Claves para entender la universidad en una era de supercomplejidad*, Pomares, Girona.
- Bartra, Roger (1998), "Sangre y tinta del kitsch tropical", *Fractal*, año 2, vol. III, núm. 8, enero-marzo, pp. 13-46.
- Benveniste, Émile (1978), *Problemas de lingüística general*, t. I, Siglo XXI, México [1966].

- Blanchot, Maurice (1983), *La Communauté Inavouable*, Minuit, París.
- Calasso, Roberto (1998), *Los dioses y la literatura*, Anagrama, Barcelona.
- Campanella, Tommaso (2007), *La Ciudad del sol*, ed. bilingüe, Tecnos, Madrid [1602].
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1972), *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et Schizophrénie*, Minuit, París.
- Derrida, Jacques (1972), "La Pharmacie de Platon", en *La Dissémination*, Seuil, París, pp. 75-213.
- _____ (1980), "Le Facteur de la Vérité", en *La Carte Postale*, Flammarion, París.
- _____ (1994), *Politiques de l'Amitié*, Galilée, París.
- _____ (1996), *Apories. Mourir –s'Attendre aux 'Limites de la Vérité'*, Galilée, París.
- _____ y Elisabeth Roudinesco (2001), *De quoi Demain. Dialogue*, Flammarion, París.
- Ernout, A. y A. Mielliet (1967), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*, vol. II, C. Klincksieck, París [1951].
- Esposito, Roberto (2003), *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires [1998].
- García Masip, Fernando (2008), *Comunicación y desconstrucción. El concepto de comunicación a partir de la obra de Jacques Derrida*, Universidad Iberoamericana, México.
- _____ (2009), "Koinoonía y communitas. El concepto platónico de comunidad y su rastro contemporáneo", en Francisco Castro Merrifield (coord.), *Comunicación, tecnología y subjetividad*, Universidad Iberoamericana, México, pp. 13-28.
- Garritano, Francesco (1999), *Aporie Comunitarie sino alla Fine del Mondo*, Jaca Book, Milán.
- Gödel, Kurt (2009), *Sobre proposiciones formalmente indecidibles de los Principia Mathematica y sistemas afines*, KRK, Oviedo.
- González Ponciano, Jorge Ramón y Miguel Lisbona Guillén (coords.) (2009), *México y Guatemala. Entre el liberalismo y la democracia multicultural*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2001), *Império*, Record, Río de Janeiro [2000].

- _____ (2004), *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, Debate, Barcelona.
- Heidegger, Martin (2000), *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid.
- Lenkendorf, Carlos (2002), *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México.
- Lisbona Guillén, Miguel (2009), “La paradoja que no cesa: cultura, multiculturalismo y ciudadanía”, en Jorge Ramón González Ponciano y Miguel Lisbona Guillén (coords.), *México y Guatemala. Entre el liberalismo y la democracia multicultural*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- _____ (coord.) (2005), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, El Colegio de Michoacán/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México.
- Liotard, Jean-François (1993), *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Planeta-Agostini, Barcelona [1979].
- Mann, P. A. (1978), *Community Psychology. Concepts and Applications*, The Free Press, Nueva York.
- Moro, Tomás (1990), *A Utopía*, Guimarães Editores, Lisboa [1518].
- Muñoz Iglesias, S. (1953), *Concepto bíblico de Koinoonía*, Actas Semana Bíblica de España, XIII, Madrid.
- Nancy, Jean-Luc (2001), *La Communauté Affrontée*, Galilée, París.
- _____ (2004), *La Communauté Désœuvrée*, Christian Bourgois Éditeur, Mesnil-sur-l’Estrée [1983].
- _____ (2007), *La comunidad enfrentada*, J. M. Garrido (trad.), postfacio de Mónica B. Cragolini, Cebra, Buenos Aires.
- Pitarch, Pedro (2003), “Los zapatistas y el arte de la ventriloquia”, <http://www.istor.cide.edu/archivos/num_17/notas.pdf>.
- Rappaport, Julian (1977), *Community Psychology (Values, Research and Action)*, Holt, Rinerhart y Winston, Nueva York.
- Rivera Farfán, Carolina et al. (2005), *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, Universidad Nacional Autónoma de México/CIESAS/CCTECH, México.
- Rus, Jan (2004) “¿Guerra de castas según quién?: Indios y ladinos en los sucesos de 1869”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, Universidad Nacional Autónoma de México/CIESAS, México, pp. 145-174.

- Sarason, S. B. (1974), *The Psychological Sense of Community: Prospects for a Community Psychology*, Jossey-Bass, Nueva York.
- Sariego Rodríguez, Juan Luis (2005), “La comunidad indígena en la sierra tarahumara. Construcciones y deconstrucciones de realidades y conceptos”, en Miguel Lisbona Guillén (ed.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, El Colegio de Michoacán/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México.
- Tönnies, Ferdinand (1979), *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*, Península, Barcelona.
- Turner, Victor (1988), *El proceso ritual*, Taurus, Madrid.
- Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.) (2004), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, Universidad Nacional Autónoma de México/CIESAS, México.
- Warman, Arturo (1976), ... *Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el estado nacional*, La Casa Chata, México.