

Comunidad y ruptura de la clausura

Cultura política de los nuevos movimientos sociales

*Rafael Miranda Redondo**

Resumen

En el presente artículo se aborda, desde la antropología filosófica y política, el lugar que la cultura de los movimientos sociales en las últimas décadas ha concedido al término *comunidad*. Se problematiza la asimilación en la cultura política inspirada del nacionalismo y el cristianismo, de comunidad e identidad. Ese debate se deriva de la posibilidad de relacionarse con la institución propia, asumiéndose como el origen de la autoalteración de la sociedad. Finalmente, se da cuenta de la relación irreconciliable que existe entre la permanencia en la identidad y la autonomía.

Palabras clave: movimientos sociales, identidad, alteridad, autonomía, institución.

Abstract

In this article we analyze, from the political and philosophical anthropology, the place that the culture of social movements in the last decades has had within the concept of *community*. We challenge the assimilation in political culture inspired from nationalism and Christianity, of community and identity. From this debate, one derives the possibility of relating oneself with one's own institution, assuming that one is the origin of society's otherness. Finally,

* Profesor invitado de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Xochimilco; <apggi@correo.xoc.uam.mx>.

we realize the irreconcilable relation that exists between the permanence in the identity and autonomy.

Key words: social movements, identity, otherness, autonomy, institution.

Adán y sobre todo Eva, tienen el merito original de habernos librado del paraíso, nuestro pecado es que anhelamos regresar a él.

ZULETA (1992:20)

...you came to me this morning
and you handle me like meat,
you have to be a man
to know how good that feels,
how sweet...

COHEN (2001)

Introducción

La filosofía política de la segunda mitad del siglo xx se caracterizó por una profunda crisis. Mientras que por un lado emergían nuevos movimientos sociales con un contenido reivindicativo muy poderoso; por el otro, las categorías que habían emergido de las distintas versiones del marxismo se mostraban incapaces de dar cuenta de ello. De modo paralelo, los embates de los valores capitalistas penetraban la cultura obrera; quienes antaño habían representado el modelo de sujetos con un gran potencial transformador, de repente se descubrían sumidos en el consumismo superfluo y en la fascinación por los artefactos.

En este contexto se presentan algunas guerras tardías de liberación de las colonias de países capitalistas desarrollados, como Francia. La Guerra de Argelia va a tener, en este sentido, un profundo efecto analizador para la cultura política de la izquierda francesa y mundial. El nacimiento de una reivindicación popular, en un principio fuertemente vinculada con el sentimiento nacional, había obnubilado a las mentes más lucidas de la izquierda oficial.

Los movimientos de las últimas décadas del siglo xx, en particular en América Latina, habrían enrarecido su desenvolvimiento, no de

modo totalmente fortuito como veremos, por la vía de una extraña mezcla de significaciones provenientes tanto de las versiones históricamente conocidas del marxismo estalinista, maoísta, fanonista, foquista, etcétera, como de las disidencias al interior de la iglesia católica, especialmente de las distintas versiones de la llamada teología de la liberación.¹ Este es pues el contexto de profunda desazón respecto a los destinos históricos de la gran política en el totalitarismo del pasado reciente, en el que emerge el recurso frecuente a la noción de *comunidad*.

Me he ocupado de la cuestión en otro espacio (Miranda, 2006); a continuación voy a explayarme sobre la idea descrita en el párrafo anterior, haciendo una referencia particular a los interrogantes que plantea la cuestión de *la comunidad* como una reivindicación discursiva o en actos por parte de algunos de los nuevos movimientos sociales de nuestros tiempos. Dicha reiteración se justifica en virtud de la relevancia que el tema de la comunidad ha adquirido en últimas fechas entre las disciplinas y la acción social en América Latina. El desarrollo me va a llevar de la crítica del concepto de *comunidad* y de sus usos por el activismo —en particular, en los llamados países en vías de desarrollo— al debate antropológico, filosófico y político que sustenta la acción explícita a favor de un proyecto de sociedad distinta. Motivado por la etnográfica reunida en esta parte del planeta, me propongo entonces mostrar los estrechos lazos entre la noción de comunidad y de la *identidad* como atributo, en principio, pasivo. Los atributos de nacionalidad y el de etnia tienen esta condición en la medida en que no se escoge en dónde nacer. Las visiones más esencialistas de los nuevos movimientos (y aquí incluyo a los *gays*, las lesbianas, los transexuales y los bisexuales) atribuirían la pertenencia a la comunidad propia a razones distintas a la elección propia.²

¹ No pretendo asimilar las variables “jerárquica” y de “liberación”, y sus respectivas variantes internas, dentro de la Iglesia católica. A pesar de que no es el tema principal del presente artículo, me detengo un momento. Me basta, para dejar sentado este debate, dar cuenta de que, no obstante los conflictos, velados o no, al interior de esa “comunidad”, la relación que sus diversas variantes establecen con su propia institución —entendida como algo dictado por una instancia extrasocial y regulado por una metanorma—, las hacen, en la óptica que aquí quiero desarrollar, equiparables.

² “Durante mi infancia y mi primera juventud estaba convencido de que *era un hombre viviendo dentro del cuerpo de una mujer*”. Extraído del testimonio de una persona transexual.

Vería entonces –adelantando mis conclusiones– en la popularidad del uso del concepto de *comunidad*, por un lado, el reflujo de un desengaño respecto a la infalibilidad de nociones como aquella de clase, que “es histórica”, como nos dice Bartra cuando califica de irrelevante la cuestión de la subjetividad y su tratamiento por la psicología social y el psicoanálisis;³ o bien, como aquella de “leyes de la historia”, por otro lado, la emergencia de un nuevo pensamiento único que pudiera resumirse en esta fórmula un tanto escalofriante no sólo por sus claros sesgos eclesiales: “eres si y sólo si eres comunidad”. Vería, entonces, tanto en la búsqueda de la infalibilidad⁴ de las nociones como en la búsqueda de “la comunidad”, incluyendo aquí claramente eso que se ha llamado la búsqueda de las utopías, el deseo de creer, que tanto nos reconforta, haciéndonos pensar que, en algún lugar al margen de la contradicción, todo *tiene* sentido.

Los orígenes: entre buena voluntad e indignancia teórica⁵

En los últimos años de emergencia de los movimientos sociales, en particular en América Latina, hemos visto proliferar un concepto de “la política” entendida como resistencia. Se resiste a los embates del capital, a las agresiones a la cultura local por parte del discurso hegemónico, a la identidad nacional y de grupo, etcétera. El evento

³ En un encuentro organizado por el posgrado en Desarrollo Rural en la UAM-Xochimilco, en junio de 2010, con el título “Clase, Sujeto y Agente”.

⁴ “I ripiegamenti identitari provocati –según Latouche (1999)– dall’uniformizzazione planetaria [...] la globalizzazione dà luogo all’emergere delle “tribù”, dei ripiegamenti, dell’eticismo al posto della coesistenza e del dialogo. Il crescendo di violenza mimetica sullo sfondo della vittimizzazione dei caprei spiatori è il corollario dell’omogeneizzazione e dei falsi meticciati”. Le monde diplomatique–Il manifesto Mayo 1999 (“Los replegamientos identitarios provocados por la uniformización planetaria [...] la globalización da lugar a la emergencia de las “tribus”, al replegamiento del etnicismo en el lugar de la coexistencia y el diálogo. El aumento de violencia mimética teniendo como trasfondo la victimización de los chivos expiatorios es el corollario de la homogenización y de los falsos mestizajes”. Traducción del autor).

⁵ Entendido por *indignancia teórica* en este caso el reciclaje de la de clase obrera en Marx, su condición de clase revolucionaria *per se*, al campesinado del tercer mundo sin más mediación que la que se inspira de reencontrar un sujeto revolucionario ante el aburguesamiento de la clase obrera tradicional en los países industrializados.

que menciono en la introducción del presente escrito, como emblemático respecto a la crisis de la política referida, la Guerra de Argelia, había ya dejado algunos lineamientos que anunciaban dicho recurso al concepto de *resistencia* como atributo de un hipotético “hombre nuevo”. Como he dicho, uno de los mayores fiascos del pensamiento de la izquierda oficial en Francia, Sartre particularmente (Garros, 1956; Lefort, 1958; Lyotard, 1956), había consistido en conciliar – contrario a todo lo que había dictado la ortodoxia marxista durante décadas– la reivindicación del proletariado argelino con el fuerte sentimiento nacionalista de ese movimiento (véase la adhesión masiva de las organizaciones nacionalistas al Frente de Liberación Nacional [FLN]). El socialismo, se nos había dicho hasta el cansancio, no podía ser para un solo país porque el capital no reconocía fronteras, etcétera. La referencia es, en fin, al embrión de lo que hoy, pomposamente, se denomina la globalización económica, como si se hablara de algo muy nuevo. El culmen de ese fiasco vendría una vez que emergió, en el desenlace de dicha guerra, un grupo en torno al FLN en el que se concentraba fuertemente el poder, y que muy pronto pasó a ser un ejemplo más de las burocracias “de izquierda” –esos maquinistas de la “locomotora de la historia”– que detentaban el poder en los países integrantes de la entonces órbita soviética.

No obstante la “justificación”, gracias a la perorata de que *los fines justifican los medios*, por parte de la izquierda oficial, respecto a las purgas de Stalin, los desplazamientos forzados masivos de población, los exilios forzados, las muertes millonarias durante la revolución cultural en China, etcétera, la crítica del fenómeno burocrático había también tomado su curso. Esa emergencia había dado al traste con otra de las certezas, antaño infalibles, que consistía en declarar a los cuatro vientos que las relaciones de producción eran equivalentes a las formas de propiedad y que (véase la secuela caricaturesca de esa simplificación en lo que ocurre en América Latina: la Venezuela de Hugo Chávez, la Bolivia de Evo Morales o la Nicaragua de Daniel Ortega) la nacionalización de los medios de producción era, pues, desde esa simplificación, equivalente al socialismo.

Pero el mayor acto de indigencia teórica en este sentido había consistido en trasladar el esquema elaborado por Marx respecto a la clase

obrero, antaño revolucionaria *per se*, al campesinado del denominado tercer mundo. Este acto es el que va a cobijar, como veremos, las formas más elementales de “construcción de comunidad” entre amplios sectores. Se trataría en particular de aquellos que, desde una postura filomaoísta, filoalbanesa, guevarista, etcétera, reivindicaban el mundo campesino yendo al encuentro —no casualmente, sostengo—⁶ con los teólogos de la liberación en las comunidades eclesiales de base y sus variantes. Las experiencias que recorren la historia de los movimientos sociales en la América Latina de la segunda mitad del siglo xx cobrarán, según la evolución ilustrada, el rasgo principal de la resistencia “desde” la identidad: indígena, latinoamericana, campesina, etcétera.

No obstante esa evolución general, es importante mencionar que este proceso, esquemáticamente descrito, tuvo un tropiezo. En efecto, al término de la bonanza, que antaño había significado el modelo del Estado benefactor (véanse las luchas de los trabajadores para acceder a niveles de consumo superiores), justo en la década de 1960, surge en diversos países un movimiento de jóvenes que, justamente, se inspira en la crítica del conformismo de sus padres, con todas las implicaciones que eso conlleva. Ese movimiento va a poner en duda la legitimidad de ciertas prácticas no explícitas del poder, incluso fuera de lo que tradicionalmente se conoce como la esfera de lo propiamente político y en este sentido va a encontrarse con la naciente crítica del fenómeno burocrático. El poder del cura, el del secretario del partido, el del representante o el experto serán mirados críticamente. La mirada incisiva se va a extender hasta la totalidad de la vida cotidiana. Entonces, el dominio que ejerce el padre, el poder que ejerce la madre, finalmente el poder que conlleva la institución entendida como cuerpo complejo de significaciones imaginarias sociales, serán pasados por un balance.

La sociedad es, pues, a partir de este momento, un movimiento perpetuo entre lo instituyente, y lo instituido. Este instituido es, a su

⁶ El traslado mecánico de la condición de sujeto revolucionario *per se* del proletariado industrial al campesinado del tercer mundo, esa indigencia teórica que menciono en líneas anteriores, es un ejemplo entre muchos de una relación con la propia institución de la Iglesia. Sostengo en ese sentido que hay en el marxismo de Marx, un rasgo en germen que hace posible que la institución propia sea vivida como un credo.

vez, el resultado de aquello instituyente pero ahora convertido en el lugar de lo inamovible en apariencia, de lo inerte, lugar que ejerce *per se* un poder simbólico y, ante el cual, la leyenda y los mandamientos dirían que “nada se puede hacer”. El poder que subyace al contexto tradicional de las burocracias –fragmentarias en el oeste y totales en el este– se puede reconocer ahora en las esferas anteriores a la esfera de lo propiamente político; en el espacio público, la familia, las relaciones de pareja, las formas de la sexualidad, las relaciones de género, etcétera.

El movimiento del 68, no obstante sus matices, que son por momentos contrastantes entre México, Estados Unidos, Francia, Italia, Japón, por mencionar los casos más conocidos,⁷ además del aporte descrito arriba, va a materializarse en nuevas reivindicaciones de grupos distintos al antaño contestatario movimiento obrero. No obstante, esos nuevos movimientos habían pasado por un largo proceso de gestación. En esos años se hace mucho más masiva y pública la presencia del movimiento de las mujeres, del movimiento homosexual, así como el que reúne a las llamadas minorías lingüísticas, religiosas, étnicas, etcétera.

Hablábamos pues de un tropiezo para la triada, infalible de nuevo, comunidad/identidad/resistencia: mientras que el traslado del esquema del proletariado *aburguesado* al campesinado *empobrecido* –traslado inspirado en la decepción de la política, en una cierta buena voluntad y sobre todo en una fuerte pobreza teórico-política– embonaba muy bien con dicha triada, la crítica de la vida cotidiana venía a meter una cuña en ese idilio. Los curas, los líderes de partido y los líderes de la comunidad no eran más figuras inamovibles y todopoderosas; de nuevo la institución, no sólo la de la cultura opresora, la potencia colonial o la del capital, sino también *la nuestra* por decirle de algún modo, había perdido su carácter mítico. El poder no era más un monolito; se trataba sobre todo de procesos de sentido en los que todos estábamos inmersos, al ejercerlo o al renunciar a hacerlo.

Este es el contexto que corre paralelo al desarrollo del llamado pensamiento posmoderno, montado en la denuncia –un tanto exce-

⁷ En la España entonces franquista, inexistente hasta donde sabemos.

siva, creemos— por parte de Heidegger del llamado *racionalismo falocrático* y del multicitado “occidente diabólico”, esas fuentes de todos los males. El llamado *regreso de lo religioso*, ahí en donde ese había tenido una realidad mas allá del eslogan, había de nuevo brindado sosiego a nuestros corazones. Vino entonces la exaltación de “lo propio”, “lo regional”, el “terruño”.⁸ Esa exaltación ya no era vista como un rasgo de provincialismo, sino más bien como un acto “ético” *de resistencia*. Este proceso se iba a fortalecer gracias a la propagación del relativismo cultural —por el cual sería lo mismo un par de botas que el *Réquiem* de Mozart—; la popularidad, en los gargarismos de políticos, expertos humanitarios y de mentes ingenuas, de la llamada sociedad multicultural —ese falso mestizaje del que habla Latouche en la cita anterior— y por supuesto de la esencialización de la identidad por los estudios poscoloniales.

Los viejos *sesentayochoeros* habían sido sustituidos por los consultores posmodernos y por la cultura de cobrar por hacer muchas cosas para que nada cambie. Esta “cultura política” perfectamente coherente con la búsqueda de estatus social y con la rebatinga por los fondos “de la cooperación”, es hoy el lugar preferido de los llamados piadosos “en nombre” de la identidad, la comunidad —de la que los consultores por cierto no son parte orgánica—, y por supuesto en nombre de la resistencia estoica. Confluyen ahí el nacionalismo y la cultura católica, sustentando reivindicaciones lingüísticas sumidas en el estereotipo y en la permanencia en la identidad. Como si la ambigüedad que conlleva la combinación de esos rasgos —por ejemplo, en el *modernismo católico* de esa figura de pasaje que era Gaudí—, pudiera perpetuarse en un estado idílico, en el que el tiempo es puro calendario y la alteridad no se concibe, en el que conviven modernidad con pre y posmodernidad.

En dicha armonía, por supuesto que la filiación religiosa “cabe” (no importa que su pieza clave sea que el cura nos diga lo que tene-

⁸ Algunas derivaciones de los llamados estudios poscoloniales, como el fundamentalismo maya en Guatemala, por ejemplo, ilustran ampliamente este aspecto, por otro lado tan socorrido por la funcional victimización en boca de los mesianismos varios de *hombres y mujeres blancos en tierra de indios* (Brukner, 1986).

mos que hacer, de otro modo no movemos un dedo), porque *todos somos hijos de dios*⁹ y hay que amar al prójimo, que es, tácitamente por supuesto, los miembros de *mi* comunidad y no quienes no pertenecen a ella.¹⁰ Así pues, las comunidades estarían en resistencia respecto al capital –muy bien–, la cultura hegemónica –fantástico–, pero serían totalmente serviles respecto a los dioses, las tradiciones, la voluntad divina, que se piensa que yacen en su origen como instancias extrasociales.

En particular en México, pero no solamente –como han dejado claro los medios de información–, a dicha armonía, en la superficie, le ha salido al paso un tropiezo mayúsculo. Los sonados casos de pederastia por parte de miembros de la jerarquía eclesiástica han mostrado, una vez más, que “la comunidad” está llena de contradicciones, y que pretender ocultarlas sólo redundaría en el beneficio para algunos y el perjuicio para la mayoría (véase aquí el documentado conocimiento por parte de Juan Pablo II y Benedicto XVI del caso, reiterado durante décadas, de Marcial Maciel, fundador de la millonaria orden de los Legionarios de Cristo; lastimosamente sólo un caso de los más sonados de la complicidad de la Iglesia católica con la aberración del abuso sexual con niños que habían depositado su confianza en los abusadores). Esto es, como suele decirse, *en la comunidad todos somos iguales, pero algunos somos más iguales que otros*.

También ese caso nos ha puesto ante el absurdo que profesa a los cuatro vientos que quien opera en el campo de la “sociedad civil organizada” está al margen del “horrendo” e impuro ejercicio, uso y abuso del poder político. Se trata, en el mejor de los casos, de una ingenuidad que linda con la perversión, entendida esta en términos del lenguaje común.

⁹ Prohibido preguntar aquí cuál de ellos.

¹⁰ La cultura ecuménica es, en principio, una cultura religiosa, sí, pero en la medida en que se confirma es una cultura religiosa en vías de dejar de serlo.

La muerte y las instituciones

El recurso del término *comunidad*, asociado como dijimos a la noción de identidad y a la cultura política de la resistencia, visto en términos filosófico-políticos corresponde al universo de lo que en antropología filosófica se denomina el *ser unitario*. Este hecho es el que nos enfrenta a la desconcertante cercanía entre la búsqueda de categorías –no por su alcance explicativo y su poder para abrir interrogantes, sino por su infalibilidad–, y el pensamiento religioso. Es esa discordia entre el supuesto deseo de saber y el fáctico deseo de creer –de los militantes adoctrinados, por ejemplo– que hace disentir a Castoriadis (2004:29-32) respecto a Aristóteles.

Sabemos, es casi una obviedad, que detrás de todo ello está la repetición que caracteriza al recurso por excelencia ante la desaparición del sentido y la muerte de las instituciones. Todo esto es bastante claro; lo que resulta inquietante es que, mientras esta evidencia suele asumirse en el plano teórico, se le escamotea en el plano de nuestra obra institucional. En la guerra del Peloponeso, para los atenienses había emergido esa desaparición del sentido. La filantropía que quiere *salvar a la humanidad de sí misma* –filantropía que por ello supone un metaobservador que está ubicado “fuera” de la humanidad–, había sido el resultado de ese acto de disimulación de dicha muerte del sentido. La teología racional platónica que hace el relevo, y así da la espalda a la *polis*, tenía ese mismo signo.

En nuestros tiempos, mientras que el fenómeno burocrático había hecho emerger un no sentido –al analizar la única forma histórica del marxismo que conocimos en la primera mitad del siglo xx, que fue la Unión Soviética y sus satélites–, hubo que esperar varias décadas para que dicha ausencia se tradujera en disolución. Una disolución que, lastimosamente, conlleva el tácito y tramposo eslogan de que el “fracaso del socialismo” es la evidencia del triunfo del capitalismo.

En ese contexto, la deriva del fanonismo –en el tercermundismo que traslada la contradicción entre capital y trabajo a los campesinos indígenas o no del tercer mundo–, especie de versión moderna de la filantropía, es de nuevo la clara muestra de que sólo excepcionalmente es posible reconocer la muerte de las significaciones que nos

han dado origen. Así, como había hecho el pensamiento fourierista y los propios misioneros de la época de la colonia respecto a las comunidades indígenas, esa deriva encontró su nuevo paraíso en la noción de comunidad y en el pensamiento dicho utópico. La perorata en torno al poder local o al multicitado empoderamiento –que declarativamente son, por supuesto, irreprochables– poco a poco se fue materializando en un provincialismo no sólo inconsistentemente fundado en una supuesta identidad “prehispánica de los pueblos indios”, etcétera, sino sobre todo en una reciclada cultura inspirada de los sueños pastorales.¹¹

El movimiento feminista y el movimiento homosexual se han mantenido manifiestamente al margen de muchos de los rasgos más reaccionarios de la cultura católica y del comunitarismo tradicional –excepción hecha de algunas manifestaciones, como la llamada “teología feminista”–. Dicha cultura es considerada, con acierto, por esos movimientos como un magma de significaciones inspiradas en la condena del deseo como recurso para controlar, en particular, la sexualidad de la mujer; rasgo que comparten todas las religiones, particularmente las monoteístas.

No obstante la distancia mencionada, también es claro que las filas de estos movimientos, a menudo inspirados en el relativismo característico del pensamiento posmoderno, no pueden estar exentos de la dificultad de reconocer cuándo la propia institución ha dejado de tener sentido y en qué momento es necesario crear una nueva –véase, por ejemplo, ese comunitarismo extremo, equiparable a la homofobia de amplios sectores heterosexuales, patente en la cultura de algunos sectores del movimiento *gay* y lésbico, según el cual, en una deriva que se antoja fuertemente faoucoulitiana, ser heterosexual es equivalente a ser reaccionario–.¹² Este hecho de la muerte en las

¹¹ Me refiero aquí a esa golosina de la cultura verbal de las iglesias y de sus sectores allegados en asociaciones civiles y ONG, y que es parcialmente compartida con el pensamiento utópico, según la cual “hay”, en algún lado, un lugar de no contradicción y de perpetuación.

¹² De señalamientos por parte de nuestros amigos, cercanos a la Federación Estatal de Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales, <<http://www.felgtb.org>>, se deduce que esta segunda manifestación del comunitarismo en el movimiento *gay* y lésbico estaría ausente –no así la “homofobia heterosexual”– para el caso de los valores que profesa esa cultura en

instituciones, como lo llama Enríquez (s. a.), no sólo afecta a las instituciones mas vetustas, como la propia Iglesia católica también afecta a los nuevos movimientos y a las instituciones que emergen de ellos. Algunas manifestaciones de carrierismo y cultura de *loobie* también denotan un cierto envejecimiento acomodaticio de dichos movimientos respecto al empuje transformador que tuvieron en sus mejores momentos.¹³

Tal como hiciera la reivindicación de *la identidad indígena* como resistencia, o de la comunidad campesina como armonía paradisiaca, el caso del movimiento altermundialista también ilustra un fértil terreno para los sueños pastorales. Un rasgo particular de dicho movimiento tiene un particular dramatismo y brinda un sugerente terreno para la reflexión y la intervención psicosocial: la etnografía que hemos recogido particularmente en México y América Latina nos sugiere que, en un número inquietante de casos, los jóvenes que participan de la cultura política de ese movimiento “anticapitalista” han sido formados en prolíficas instituciones privadas de enseñanza superior, creadas y administradas por órdenes religiosas. No queremos aquí hacer un acto de intolerancia respecto a la libertad de creencia —que incluye por supuesto el derecho a no creer, es bueno recordarlo—, sólo nos parece importante dar cuenta de la frecuencia¹⁴ con que los jóvenes que participan como dirigentes de dicho movimiento o como miembros de las ONG que en él confluyen, han sido criados en la culpa de ser ricos por curas más o menos marxistas, más o menos teólogos de la liberación, en universidades privadas fundadas por ellos.

España. Igualmente nos señalan que las tendencias a la estandarización y al debilitamiento del empuje contestatario de antaño, tendencias patentes en ciertos sectores del yuppismo *gay* o del carrierismo de *gays* y lesbianas, en otras latitudes (véase, por ejemplo, la cooperación internacional y el llamado “mundo humanitario”), no estarían mínimamente presentes para el caso español.

¹³ Véase, por ejemplo, el artículo de opinión de Sanahuja (2010:21).

¹⁴ Véase la nota sobre las variantes “jerárquica” y “de liberación” en páginas anteriores.

Ese lugar perdido de no contradicción.

Conclusiones preliminares

En otro lado me he referido a esta circunstancia por la cual sólo excepcionalmente las sociedades socializan individuos –individuos que, para evitar una vetusta polémica, son sociales o no son nada–, y algunas sociedades socializan individuos privatizados. En general, las sociedades tradicionales socializan tipos antropológicos que son su comunidad y que creen que su comunidad son ellos, por decirlo esquemáticamente. Sabemos muy bien que, en una aplastante mayoría de casos, tener una actitud crítica respecto a las normas de la propia comunidad conlleva la exclusión.

Ahora bien, en dicha manera de operar –en la que la identidad supone simultáneamente la comunidad–, no hay proyecto explícito de sociedad. En esos casos, la sociedad se constituye, sí, se autotransforma, también, pero lo hace de modo implícito gracias a un tipo de relación con la institución propia que oculta la alteridad y, sobre todo, la autoalteración. Esto quiere decir que el poder de interpretar cada vez la tradición –y transformarla o dejar de hacerlo– es la facultad de algunos, generalmente otorgada tácitamente por la mayoría.

La comunidad, como “*el hombre*” –en el sentido de *anthropos*–, no existe en términos abstractos. Existen las Comunidades Eclesiales de Base, la comunidad nacional, la comunidad internacional, la comunidad católica, de las mujeres que trabajan con mujeres, evangélica, *gay* o lesbica, etcétera. Esa fórmula risible de expresarse de los miembros de las ONG en América Latina, cuando declaran que “salen a comunidad”, cobra aquí su mayor dramatismo. La comunidad no es algo a lo cual uno se desplaza; es algo que se lleva dentro como significación imaginaria y social-histórica para cada caso. Pero aquí lo importante no es esa obviedad, sino la interrogante que plantea: ¿a qué comunidad te refieres?

Para responder a esa pregunta, resumiendo, hago un pequeño rodeo. Sin entrar en la caricatura, por más difícil que a veces resulte, esta fórmula de “salir a comunidad” hace pensar en esa manera en la que los jesuitas siempre se han referido a sus clientelas cuando dicen “mis pobres”. Como cuando mencionaba yo el caso de los jóvenes criados en la

culpa de ser ricos, en importante medida por los jesuitas, precisamente la otra pregunta que emerge es esta: si “vas a comunidad”, si tienes *tus pobres*, ¿tú quién eres?, y, sobre todo, ¿qué haces? y ¿qué quieres?

Es amplia la literatura del análisis de la implicación¹⁵ —lo que en el lenguaje mas propiamente psicoanalítico a partir de Freud se ha dado en llamar el análisis de la *contratransferencia*—, otro de los grandes aportes de la cultura política del movimiento del 68, es amplia. Ese aporte proviene de una cultura en la que el término de responsabilidad tiene un sentido renovado. Ojo, *responsabilidad que no es culpa*. También es una cultura que está enclavada en un proyecto social. Sólo para dejarlo anotado: los griegos clásicos, o mejor los atenienses clásicos, decían en su crepúsculo, por boca de Aristóteles, “tú debes respetar las leyes pero puedes cambiarlas”, y agregaban “tú debes saber gobernar pero también debes saber ser gobernado”.

La comunidad política, opuesta a la comunidad basada en la identidad, es una comunidad que asume la desaparición de sentido, la alteridad y que por ello —desconociendo toda fuente de sentido extrasocial— se autoaltera explícitamente. Esa comunidad crea la institución del conflicto, que es precisamente la política en sentido noble, es decir, distinto a lo que hacen “los políticos”. Es en esa comunidad donde nosotros nos creamos alterando nuestras instituciones. Es esa comunidad en la que se socializan a seres que conciben la desaparición del sentido y del sentido de aquellas significaciones que están en su propio origen. Comunidad es la que socializa tipos antropológicos que son conscientes de la finitud, esos seres que *viven con la belleza, viven con la sabiduría y aman el bien común*, como decían los atenienses cuando se les preguntaba qué debía realizar la *polis*. La comunidad política está basada en el principio de alteridad y es incompatible con el de la identidad.

¹⁵ El *análisis de la implicación* es el término que usa la corriente institucionalista (Ardoñio y Loureau, 1997) para referirse a lo que, más en términos freudianos, Deveraux (1980) denomina el análisis de la *contratransferencia*. Muy esquemáticamente, si bien a partir de Freud podemos establecer que la materia del análisis es la transferencia, ese proceso regresivo por el que el analizado identifica a la figura parental en el analista, quien sostiene que la relevancia del análisis emprende para resistir a la transferencia. Estas acciones emprendidas se conocen como *contratransferencia*.

En nuestros días es de primera importancia ratificar la voluntad de contrarrestar los efectos devastadores del avasallamiento de la naturaleza y la sociedad por la significación imaginaria social del dominio racional. Avasallamiento inspirado –como sabemos, no sólo en el capitalismo– en la idea del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas como *motor de la historia*, base del progreso y del desarrollo social. Este efecto devastador ha contribuido enormemente a la extinción y el debilitamiento de los lazos sociales que servían de agente de cohesión –en las sociedades tradicionales, pero también, por ejemplo, en la cultura histórica del movimiento obrero–. Me refiero a significaciones imaginarias sociales que mantenían a la sociedad unida y que hoy están siendo sustituidas por la insignificancia del consumo, la fascinación por los artefactos y el culto de Madonna. Castoriadis nos dice:

[...] la herramienta mas formidable fue la destrucción de todas las significaciones imaginarias sociales precedentes y la incentivación, en el alma de todos o de casi todos, de esta compulsión de adquirir lo que, en la esfera de cada uno, es o parece accesible, y para lo cual se acepta prácticamente cualquier cosa” (1996:88).

La voluntad de contrarrestar esos efectos devastadores –desarrollándose a contracorriente–, ha llevado a amplios sectores a caer en el espejismo de que hay un lugar de armonía, un *estado faltante* –para usar el término corriente en el saber psicoanalítico– en donde todo fluye y no hay contradicción: la comunidad y la identidad. Estas dos características perdidas y fundamentales –para entender el estado monádico de la psique original en la que no hay tiempo ni contradicción– conviven con la facultad de creación del imaginario radical y están en el origen de formas sublimes, pero también de formas grotescas, de creaciones, sin signo inherente por cierto; es decir, *per se* ni “buenas” ni “malas”, a lo largo de la historia de la humanidad. Ante la escisión –insoportable– del sujeto y del ser, para la psique es de vida o muerte *repetir para no recordar*.

En el desenvolvimiento de esa voluntad emergen, pues, al menos tres asideros de lo que Castoriadis denomina la *ruptura de la clausura*,

que está precisamente en el origen de la comunidad política. Esos asideros son el nacimiento de la filosofía y de la democracia, como manifestaciones del reconocimiento de la alteración perpetua y, por lo tanto, de la no unidad del ser; la formación del filósofo ciudadano, y el psicoanálisis. La condición por excelencia de esas tres creaciones consisten en que ellas parten de una concepción del ser como un ser escindido perpetuamente, parten pues de una ontología de la creación. *El ser es lo que es siendo, pero es también lo que es por ser*. Esta ontología, al distanciarse radicalmente de las concepciones que asocian ser y sentido, excluye que la identidad pueda estar en la base de una comunidad abierta. En ese distanciamiento, tal ontología pronostica que la única posibilidad de vivir, con la alteridad que caracteriza la escisión del ser y el tiempo como emergencia perpetua, es vivir en la comunidad política.

Esta comunidad política –excepcionalmente respecto a toda otra comunidad real o imaginaria– cancela de entrada que se le relacione con “la identidad”. En un parafraseo a Castoriadis, la comunidad política *sabe que permanecer en la identidad es la muerte*. Dicha comunidad, la *polis*, en la medida en que reconoce la ruptura de la clausura –en esta perdura la sociedad heterónoma o de repetición y la psique en estado monádico, en donde no hay separación–, presupone una relación distinta con la institución propia –aquí el gran aporte de este autor a la temática que nos ocupa–. Esta institución no es más algo mítico e intocable, es el resultado de nuestro quehacer autoinstituyente, autoalterante y, por lo tanto, puede ser cambiada si así nos conviene. Nosotros nos creamos a nosotros mismos autoalterando las instituciones que están en nuestro origen.

Es esto a lo que se hace referencia cuando se habla de libertad, que nosotros preferimos denominar *autonomía*. Preferencia esta no fortuita: a diferencia del entendimiento, un tanto vago,¹⁶ del término

¹⁶ Una desafortunada vaguedad que ha permitido que se reúnan, incluso en tensión, términos irreconciliables como el de *teología* y el de *liberación*, como se hiciera en México al vincular “revolución” con “institución”. No me parece descabellado pensar que todo esto tiene algo que ver con el hecho de que, en la cultura patriarcal cuya crítica afortunadamente rebasa a Freud en ese aspecto, “es el padre el que pone el nombre”. Me permito una metáfora: México tuvo en la persona de Miguel Hidalgo y Costilla un “padre de la patria”, que

libertad—también por sectores que erigen las leyes del mercado como una metanorma—, el término *autonomía* nos permite enfatizar en el hecho de que somos autónomos, no porque hacemos lo que nos da la gana y punto, sino en la medida en que nos gobernamos por las leyes que nosotros creamos. Es decir, somos autónomos autolimitándonos.

Esta es una concepción de la sociedad a la que los movimientos sociales referidos se han adherido sólo parcial y tácitamente. La realidad aplastante de esos movimientos sigue reproduciendo un discurso que exalta la identidad comunitaria. Para la concepción de comunidad política, la socorrida identidad y su esencialización como *resistencia* está excluida. El fundamento que da sentido a dicha concepción, y a la obra institucional que llevamos a cabo en consecuencia, es que la historia de la humanidad es el lugar de la creación de nuevas formas, nuevas significaciones, y que es precisamente ese el lugar en donde —implícitamente en la mayoría de los casos y explícitamente en casos excepcionales—, dejamos de ser lo que somos porque queremos ser otra cosa.

BCN-SCLC

Bibliografía

- Arduino, J. y R. Lourau (1997), “Présentation”, *Pratiques de Formation/Analyses*, núm. 34, *Analyse Institutionnelle et Formation. L’Ai hors les Murs*, Universidad de París, París, <<http://www-ufr8.univ-paris8.fr/pfa/34presentation.htm>>.
- Bruckner, P. (1986), *Le Sanglot de l’Homme Blanc: Tires Monde, Culpabilité, Haine de Soi*, Seuil, París.
- Castoriadis, C. (1996), “La ‘racionalidad’ del capitalismo”, *Encrucijadas del laberinto. vi. Figuras de lo pensable*, Vicente Gómez (trad.), Cátedra, Valencia, España [1999].

hablaba de independencia, que era cura y que, por lo tanto —públicamente al menos—, no podía tener hijos. Una digresión final: en la sociedad autónoma, hoy en el proyecto, los curas, los “especialistas” en política y los “revolucionarios profesionales” estarán desempleados.

- _____ (1999), “Corneille, Dissident Essentiel”, La Tour d’Aigues, París, <<http://www.costis.org/x/castoriadis/montee.htm>>.
- _____ (2004), *Post-Scriptum sur l’Insignifiance. Entretiens avec Daniel Mermet Suivi de Dialogue*, La Tour d’Aigues, París, <<http://libertaire.free.fr/Castoriadis12.html>>.
- Cohen, L. (2008), “Recitation w/N. L.”, en *Live in London* [CD], Sony Music, Londres.
- Deveraux, G. (1980), *De l’Angoisse à la Méthode dans les Sciences du Comportement*, Flammarion, París.
- Enríquez, E. (s. a.), “Le Travail de la Mort dans les Institutions. L’Analyse des Institutions Révèle leur Caractère Paradoxal”, en *L’Institution et la Mort*, Psychologie Formation et Soins Psychiatrique en Santé Mentale, <<http://psychiatriinfirmiere.free.fr/infirmiere/formation/psychologie/psychologie/mort.htm>>.
- Garros, André (seudónimo de Jacques Signorelli) (1956), “Le pc et l’Algérie”, *Sou B*, núm. 19, julio-septiembre, París.
- Latouche, S. (1999), “Sul Fanatismo identitario”, *Le Monde Diplomatique. Il Manifesto*, <[http://www.monde-diplomatique.it:LeMonde-archivio:Maggio-1999:pagina.php%3Fcosa=9905lm11.01.html&titolo=Sul fanatismo identitario](http://www.monde-diplomatique.it:LeMonde-archivio:Maggio-1999:pagina.php%3Fcosa=9905lm11.01.html&titolo=Sul%20fanatismo%20identitario)>.
- Lefort, C. (1958), “Organisation et Partie”, *Sou B*, núm. 26 [Reeditado en *Socialisme ou Barbarie. Anthologie*, Acratie, La Buisnière].
- Liotard, J. F. (1984), *La Guerre des Algériens. Ecrits. 1953-1963*, Galilée, París.
- Miranda, R. (2006), “El comunitarismo en cuestión”, *Trasversales*, núm. 2, SEPHA Madrid, pp. 64-71, <<http://www.trasversales.net/t02rmira.htm>>, <<http://www.fundanin.org/miranda3.htm>>.
- Sanahuja, M. (2010), “Los caminos y los atajos de la igualdad”, *El País*, 10 de agosto, Madrid, p. 21.
- Zuleta, E. (1992), “Elogio de la dificultad”, *Ensayos selectos*, Autores Antioqueños, Medellín.