



## PRÁCTICA Y DISCURSO: LOS MOVIMIENTOS SOCIALES COMO UN DOBLE FENÓMENO COMUNITARIO

**Eugenia Fraga**

Universidad de Buenos Aires

[euge.fraga@hotmail.com](mailto:euge.fraga@hotmail.com)

### **Resumen:**

Hablar de movimientos sociales es hablar de un doble fenómeno: por un lado, se está haciendo referencia a una práctica, y por otro, a un discurso.

En tanto práctica concreta, los movimientos sociales parecen coincidir, sin buscarlo, en que suelen refugiarse, a la vez que adquieren su identidad, en el ejercicio o en la defensa de prácticas comunitarias. Para comprender mejor estos dos polos de la cuestión, haremos uso del concepto de comunidad entendido en dos de sus posibles acepciones: comunidad como refugio, y comunidad como identidad.

En el ámbito discursivo, los movimientos sociales constituyen fenómenos críticos e ideales a la vez, dado que tanto en términos políticos como teóricos, sus semánticas encierran programas concretos de organización social diferentes al actual, al que impugnan. Para iluminarnos, pondremos en juego dos nuevas nociones de comunidad, como crítica y como utopía.

**Palabras clave:** movimientos sociales - comunidad - refugio - identidad - crítica - utopía

### **Practice and discourse: social movements as a double communitary phenomenon**

#### **Abstract:**

To speak of social movements is to speak of a double phenomenon: on the one side, reference is being made to a practice, and on the other, to a discourse.

Social movements, when taken as a concrete practice, seem to coincide in taking refuge, and acquiring identity, in the exercise or defence of communitary practices. To further understand these two poles of the question, we will be making use of the concept of community in two of its possible connotations: community as refuge, and community as identity.

On another line, social movements taken as discourse constitute different phenomena of critique and idealism, given the fact that, both in political and theoretical terms, their semantics enclose programs of social organization that differ from the current one, which they challenge. To enlighten this, we will use two new notions of community, understood as critique and as utopia.

**Key words:** social movements - community - refuge - identity - critique - utopia

En el presente estudio de carácter teórico, entenderemos a los movimientos sociales como un doble fenómeno. Por ello, en primer lugar intentaremos explicar a qué nos referimos con la idea de que estos movimientos constituyan a la vez una práctica y un discurso. Además, estaremos trabajando siempre en torno al concepto de comunidad y cuatro de sus posibles acepciones, por lo que, en simultáneo, desarrollaremos brevemente las nociones de comunidad como refugio, como identidad, como crítica y como utopía (sección 1). En seguida nos ocuparemos de desplegar a fondo cada una de las cuestiones planteadas, en el siguiente orden: la idea de que los movimientos sociales puedan entenderse como una práctica social, tanto por constituir refugios como por ofrecer identidades (sección 2); la idea de que los movimientos sociales puedan estudiarse en su costado discursivo, tanto en su potencialidad de crítica como en su creación de utopías (sección 3). Finalmente, trazaremos unas líneas a modo de conclusión general sobre las consecuencias teóricas y políticas a las que se arriben luego del despliegue de las temáticas mencionadas (sección 4).

## 1. Movimientos sociales y comunidades

Para empezar, debemos aclarar que cuando hablamos de movimientos sociales estaremos refiriendo a prácticas o discursos en términos generalizados y analíticos, ya que ni las unas ni los otros son homogéneos ni unívocos por fuera "del papel", es decir, en la "vida real". Como sabemos, no hay una sola teoría feminista o socialista, ni un solo dogma del ecologismo o del pacifismo, por nombrar algunos de los más típicos movimientos actuales. Aún así, vemos que un posible rasgo común a muchos de ellos es que se refugian, a la vez que se identifican, en prácticas comunitarias, lo cual a su vez los habilita a la crítica del presente y a la búsqueda de un futuro que lo supere, en términos discursivos. Como ya mencionamos, uno de los objetivos aquí es mostrar cómo los movimientos sociales pueden entenderse como prácticas (formas de vida, relaciones sociales) o discursos (concepciones del mundo, proyectos políticos) comunitarios. Hay mucho para decir sobre el concepto de comunidad, que acompañó a la sociología desde sus comienzos. Podemos citar a muchos autores tanto clásicos como contemporáneos que lo utilizaron y lo utilizan, pero preferimos abordarlo a partir de un corte analítico antes que histórico, para facilitar la tarea de ponerlo en juego con los demás conceptos planteados en este trabajo.

Apoyándonos en los trabajos de Pablo de Marinis (de Marinis, 2010), podemos establecer que "comunidad" puede entenderse en diversos sentidos. Si bien el autor habla de cuatro acepciones distintas, aquí sólo retomaremos tres de ellas, las cuales se verán sutilmente modificadas a lo largo del trabajo. Pero antes, haremos una pequeña digresión: para llevar dicha modificación a cabo, serán indispensables otras cuatro nociones que nosotros consideramos aledañas a la de comunidad. Las dos primeras, inspiradas en los estudios de Zygmunt Bauman, serán las de "sensación de inseguridad" y "construcción identitaria" (Bauman, 2005), que nos servirán para comprender a los movimientos sociales en tanto prácticas. Las dos últimas, tomadas de Jürgen Habermas, serán las de "potenciales de protesta" y "profundización/superación de la modernidad" (Habermas, 2003), que nos permitirán comprenderlos en tanto discursos. Así, entenderemos "sensación de inseguridad" como la percepción por parte de un grupo de que se han perdido las seguridades de antaño, proporcionadas por la religión, la familia, el estado-nación o la clase; y entenderemos "construcción identitaria" como la adquisición activa de una identidad en la que un grupo se reconoce, como autoadscripción motivada por esa sensación de pérdida. A su vez, entenderemos a los "potenciales de protesta" como la potencialidad de crítica que encarnan todos los movimientos sociales; y entenderemos a la "profundización" y a la "superación" de la modernidad como las dos formas posibles de presentarse de esas críticas. Creemos que combinando estas cuatro nociones con la de comunidad, explorada más abajo, tendremos finalmente los elementos necesarios para el estudio de los movimientos sociales.

Siguiendo a P. de Marinis, entonces, podemos entender a la comunidad, en primer lugar, como el núcleo ontológico básico o matriz de toda forma de socialidad. Para nuestros objetivos, sin embargo, resultará útil reemplazar la idea de núcleo ontológico por la de refugio, que si bien muestra muchas semejanzas con el original, le agrega a este un elemento de normatividad, indispensable para el análisis de fenómenos de protesta como lo son los movimientos sociales. En segundo lugar, podemos entender a la comunidad como tipo ideal de oposición a lo existente en forma predominante, es decir, como lo otro de la sociedad moderna. En este caso resultará clave llamar la atención sobre el hecho de que posicionarse en el polo antagónico de algo es identificarse con esa nueva posición, lo que equivale a decir que la identidad de algo se constituye por oposición a aquello otro. Por ello es que la segunda acepción de comunidad que aquí entrará en juego será la de identidad. En tercer y último lugar, retomaremos del mismo autor la noción de comunidad como proyecto utópico de superación del presente, la cual adoptaremos pero haciendo la única salvedad de que puede desdoblarse en dos: para que se construya un proyecto utópico, resulta lógicamente imprescindible que primero ocurra algún tipo más o menos explícito de crítica al presente, pues de otro modo la utopía no sería necesaria. De aquí se desprenden, entonces, dos nuevas acepciones de comunidad, como crítica y como utopía propiamente dicha. Y así es como arribamos a nuestra tipología del concepto de comunidad: a) como refugio; b) como identidad; c) como crítica; d) como utopía.

De las cuatro acepciones planteadas, las dos primeras serán utilizadas para el análisis de los movimientos sociales en tanto prácticas concretas, y las dos últimas para analizarlos en tanto discurso. Efectivamente, y de un modo muy básico, los movimientos sociales pueden entenderse como un tipo de relación social más o menos institucionalizado, o bien como un tipo de cosmovisión encarnada en una agrupación determinada, y ambas posibilidades son independientes del contenido -de la relación o de la cosmovisión-. Podríamos plantear entonces que los rasgos que comparten la mayoría de los movimientos sociales son:

- a) *una forma de vida* (Tapia, 2009) que incluye ciertos tipos de discursos y de acción colectiva surgidos de la necesidad de hacer algo respecto a aquello que se critica y en pos de aquello que se proyecta, lo cual redundará en la obtención de un reaseguro a la vez ontológico e identitario;
- b) *una concepción del mundo* (Ceceña, 2004; Corvalán, 1996) generalmente crítica, que genera una sensación negativa de la que resulta indispensable refugiarse, o bien que incita a modificar el mundo o alguno de sus aspectos, y que por ello organiza la acción en torno a un proyecto de cambio más o menos alcanzable, pero siempre utópico en el doble sentido de que no es real a menos que se cumpla, y de que nunca se cumple tal como se había proyectado.

Como podemos apreciar, en estos dos puntos que se corresponden al nivel de estudio práctico y al discursivo de los movimientos sociales, se entremezclan las cuatro acepciones de comunidad (refugio, identidad, crítica y utopía). Pero además, si afinamos la vista, podremos entrever, aunque de modo menos explícito, las cuatro nociones aledañas a las distintas connotaciones de la comunidad (sensación de inseguridad, construcción identitaria, potencial de protesta y profundización/superación de la modernidad). En los dos siguientes subapartados nos ocuparemos de combinar, primero, el nivel práctico con el concepto de comunidad como refugio y la noción de sensación de inseguridad, y segundo, el nivel práctico con el concepto de comunidad como identidad y la noción de construcción identitaria. Es decir que, en términos generales, nos concentraremos en el punto a) de los rasgos recién atribuidos a los movimientos sociales (lo que "se hace" grupalmente en tanto movilizados por una crítica común y en pos de un proyecto utópico, y que redundará en la obtención de un "reaseguro" ontológico e identitario).

## 2. Movimientos sociales como prácticas

### 2a. La búsqueda de refugio

Siguiendo a Z. Bauman (Bauman, 2006), podemos afirmar que las comunidades premodernas eran de carácter obligatorio, absoluto, y público. Una persona pertenecía a su comunidad local por el simple hecho de pertenecer a un lugar determinado, no había decisión al respecto. Por otro lado, la pertenencia a dicha comunidad era un rasgo total de la persona, que ésta no podía evitar llevar a dónde fuera, independientemente de cuáles fueran sus otros rasgos personales. Finalmente, la comunidad local era algo que se constituía, se sostenía y se reproducía al tiempo que se desplegaba la vida misma del feudo, burgo o vecindario. En contraposición a todo esto, las comunidades que encontramos en el presente son electivas, parciales y privadas. Una persona elige, por medio de un proceso activo y reflexivo, formar parte de una comunidad, de la que además puede siempre alejarse sin mayor inconveniente. Además, hoy no se es miembro de una gran comunidad total, sino que en todo caso se es miembro simultáneo de múltiples comunidades que se superponen, de las que se entra y sale a lo largo del tiempo y del espacio, y que sólo ocupan una porción de la vida del individuo. Por último, las comunidades a las que se pertenece se constituyen en el ámbito privado de las personas, es decir como producto de una determinada interioridad o subjetividad personales, aunque obviamente en relación con otros. *"La inseguridad nos afecta a todos, inmersos como estamos en un mundo fluido e impredecible de desregulación, flexibilidad, competitividad e incertidumbre endémicas, pero cada uno sufre ansiedad por sí solo, como un problema privado, como un resultado de fracasos personales, y como un desafío a su savoir faire y agilidad privadas"* (Bauman, 2006:141). Por ello es que los individuos buscan la comunidad: *"Echamos en falta la comunidad porque echamos en falta la seguridad"* (Bauman, idem).

Estas características resultan de suma importancia para arribar a la noción de refugio. Un refugio no es un lugar al que uno es enviado en forma obligatoria o forzada, sino que en todo caso se trata de un lugar al que uno considera que necesita acceder, "escapando" de otro. Un sujeto moderno no puede permanecer la totalidad de su tiempo en un refugio, al menos sin consecuencias concretas, pues debe construir su propia vida -tanto en términos materiales como simbólicos- en perpetua relación con otros y con el mundo. Finalmente, lo que un refugio sea siempre es una cuestión subjetiva e individual, lo cual por supuesto no quita que pueda haber refugios compartidos o colectivos; lo que sucede es que se arriba a la colectividad partiendo de personas que en principio se encontraban separadas. En tiempos en que la vida social se caracteriza por procesos constantes de desmembración, desintegración, individuación y subjetivación -los cuales han sido bien descritos por Danilo Martuccelli (Martuccelli, 2007)-, la aparición de lazos comunitarios difícilmente pueda darse en forma total y absoluta; antes bien, estos aparecen fragmentados por amplios espacios de interacciones típicamente sociales -artificiales, frías, contractuales, impersonales, calculadas-. Es por esto que, como afirma Ander Gurrutxaga, *"Los comportamientos comunitarios quedan definidos como refugios privados. Sólo adquieren significatividad en el encuentro intersubjetivo"* (Gurrutxaga, 1991:36).

Volviendo a los movimientos sociales, creemos que pueden ser pensados como comunidades-refugio en tanto cumplen con las tres características mencionadas. En primer lugar, los movimientos sociales son agrupaciones voluntarias, es decir que quienes forman parte de ellos no son forzados a ingresar como miembros. Además, la decisión de ingresar se produce como necesidad de reaseguro, en el sentido de que la agrupación se considera el único medio para restaurar algo perdido o para superar o aislarse de algo negativo (ver más adelante la tipología propuesta por J. Habermas). En segundo lugar, formar parte de un movimiento social no determina de un modo normativo el resto de los ámbitos de la vida de sus miembros, sino que en todo caso queda en manos de cada miembro (o en su conciencia moral) articular dicha pertenencia en forma coherente con el resto de los fragmentos de su vida y de su identidad. *"Cualquier definición proyectada de la situación tiene un carácter moral particular [...] Un individuo que implícita o explícitamente pretende tener ciertas características sociales deberá ser en realidad lo que alega ser"* (Goffman, 1997:25). Como explica el enfoque

dramatúrgico de Erving Goffman, si bien existe una cierta responsabilidad ética en la vida social que induce a la presentación de la propia persona como totalidad, esto no implica su efectivo cumplimiento, dado que choca con la realidad ya mencionada de fragmentación del yo propia de la modernidad tardía. Por último, la decisión de formar parte activa de un movimiento social es una cuestión que se delega a cada sujeto, y que no puede ser cuestionada o juzgada legítimamente por otros, dado que no existen ya lazos de pertenencia colectiva fuertes que puedan elaborar un mandato al respecto. Esto es el resultado del llamado proceso de desinstitucionalización (Dubet, 2000): así como ya no se produce el sufragio según la clase, no se consume el matrimonio según la religión, y no se asume el oficio según la familia, tampoco se forma parte de un movimiento social sino a raíz de una decisión privada y subjetiva.

## **2b. La adquisición de una identidad**

En mucho de lo que dijimos en el subapartado anterior comenzó a resonar la cuestión de la identidad. Esto no es casual, ya que la noción de identidad y la de refugio son cercanas. Veamos por qué. Como explicamos antes -y como se deduce lógicamente del enunciado mismo-, pertenecer a algo es adquirir su identidad. La identidad, en épocas premodernas, se constituía a la par de la pertenencia a una comunidad local, una casta o un terruño. Ya en la modernidad, la identidad se desprendía de la pertenencia a una institución fuerte, como una clase o un estado-nación. En otras palabras, la identidad siempre fue el resultado directo de la pertenencia a una entidad -estuviese ésta espacialmente determinada, como el terruño y el estado, o no, como la casta y la clase-. Pero con el debilitamiento tanto de las comunidades locales como de las instituciones clásicas modernas -de las que habla Francois Dubet y de las que dice se encuentran en crisis (Dubet, 2000)-, la identidad ya no es algo dado sino una construcción más o menos contingente e individual, proceso estudiado en profundidad por Z. Bauman (Bauman, 2005). Por ello es que la idea clave que aquí planteamos es la de "construcción identitaria": *"La construcción de la identidad es un proceso inacabable, siempre incompleto... En la política de la vida que envuelve la lucha por la identidad, lo que está en juego es ante todo la autocreación y la autoafirmación..."* (Bauman, 2006:59)

La cuestión es que en el marco social de la modernidad tardía, -o líquida- se produce lo que hemos denominado, con Z. Bauman, sensación de inseguridad (Bauman, 2006), o lo que podríamos llamar, con Anthony Giddens, pérdida de la seguridad ontológica (Giddens, 1998). Es como producto de ello que los sujetos perciben su entorno en términos negativos como una carencia de la integración antes proporcionada por las instituciones de la modernidad clásica, y es por ello que éstos comienzan a buscar, en un doble movimiento, tanto un refugio frente al mundo, como una identidad que ya no tienen. Los movimientos sociales estarían cumpliendo, entonces, esta doble función, ya que participar en un movimiento implica que una persona se identifica con sus consignas (pues de otro modo no elegiría formar parte de él), a la vez que encuentra en él un reaseguro frente al mundo (como veremos más adelante, el refugio resulta tal a partir de una crítica al mundo y del planteo utópico de un mundo diferente).

Es muy importante resaltar que la identidad, que en la actualidad se construye individualmente, puede conducir al establecimiento de identidades colectivas, y esto es lo que nos interesa. Como afirmamos anteriormente, los movimientos sociales pueden ser pensados como comunidades, y sabemos que la pregunta por la comunidad o lo común es la pregunta por el lazo social o la solidaridad. Consideramos innegable que fenómenos colectivos como los movimientos sociales aluden a una forma novedosa, pero sin dudas efectiva, de constituir una comunión entre sus miembros. Y a la vez que generan integración -es decir, en la misma medida en que pueden ser pensados como comunidades-, los movimientos sociales otorgan a sus miembros una identidad. *"Se podría señalar que los recursos para [...] la integración social no están amenazados por la presencia de movimientos sociales sino [todo lo contrario, ya que] las instituciones básicas del sistema político -partidos, parlamento, elecciones y sindicatos- han perdido la capacidad de proporcionar identidades y solida-*

ridades colectivas" (Cohen, 1983:110, aclaración propia entre corchetes). De aquí surge nuestra noción de comunidad-como-identidad.

### 3. Movimientos sociales como discursos

Retomando el tema de los cambios producidos en forma constante y creciente al interior de la misma modernidad, podemos ver que dicho proceso no se reduce a cuestiones aisladas o específicas de los sujetos, sino que de hecho se da todo un proceso de transformación a nivel estructural. Es aquí que surgen palabras como globalización, mundialización o transnacionalización, las cuales nos llevan a pensar que todo se agranda a la vez que se acerca, que todo se extiende a la vez que se concentra. Pero, como explica Pierre Bourdieu, no se trata de un proceso neutral: lo que se homogeneiza en forma universal, no es universal en su origen: son formas particulares, espacial y temporalmente situadas, y por ello interesadas, que se imponen desde fuera, en modos más o menos directos, al resto del mundo (Bourdieu, 1999).

Observando con mayor detalle, vemos que de la mano de ese movimiento "hacia afuera" que es la globalización, surgen en todo el globo fuerzas regionales y locales, a nuestro parecer, justamente como consecuencia de ella, o como lo que podríamos denominar una reacción frente a la globalización. Algunos autores como Roland Robertson entienden este proceso como una mera retraducción y resignificación a nivel local de lo que se globaliza (Robertson, 2000), sin embargo nosotros creemos que se trata de un movimiento reactivo "hacia adentro" que tampoco es neutral, puesto que se constituye al impugnar, desde algún ángulo, el orden impuesto. Es decir que más allá de las especificidades de cada una de esas fuerzas, muchas de ellas comparten el hecho de ser respuestas políticas tanto al proceso de globalización, como al contenido de lo que se globaliza. Y lo relevante aquí es que una de dichas fuerzas "hacia adentro", aquellas de sentido opuesto a las de transnacionalización, son lo que se conoce como movimientos sociales.

El hecho de que los movimientos sociales supongan algún tipo de impugnación al presente implica que pueden ser estudiados como fenómenos discursivos. Como afirman diversos escritos sobre la cuestión de los movimientos sociales, esta dimensión no ha sido tomada en cuenta suficientemente. *"Existe un elemento mediador entre oportunidad, organización y acción, a saber, los significados compartidos y conceptos por medio de los cuales la gente tiende a definir su situación. Resulta imprescindible que las personas, como mínimo, se sientan agraviadas por una situación determinada y crean que la acción colectiva puede contribuir a solucionar esa situación. Faltando alguna de estas dos percepciones resulta altamente improbable que la gente se movilice aunque cuente con la oportunidad de hacerlo"* (McAdam et al, 1999:26). Aquí es donde cobra relevancia la noción de "procesos enmarcadores" planteada por dichos autores, que se define como el conjunto de los marcos interpretativos o redes de significación compartidos que permiten a las agrupaciones definir su situación de una manera tal que legitime y mueva a la acción colectiva (McAdam, 1999). En los dos siguientes subapartados nos ocuparemos de combinar, primero, el nivel discursivo con el concepto de comunidad como crítica y la noción de potenciales de protesta, y segundo, el nivel discursivo con el concepto de comunidad como utopía y la noción de superación/profundización de la modernidad. Sobre el fondo de las ideas planteadas aquí es que avanzaremos en el estudio de lo que al principio del trabajo enumeramos como punto b) de los rasgos atribuidos a los movimientos sociales (una concepción crítica del mundo o alguno de sus aspectos, y el planteo de un proyecto de cambio utópico).

#### 3a. El potencial de crítica

Para el estudio del elemento de crítica que encierra todo movimiento social, haremos uso de la noción propuesta por J. Habermas de "potenciales de protesta", y del análisis que el autor hace del tema en el segundo

tomo de *Teoría de la Acción Comunicativa*. En la perspectiva habermasiana, el conflicto social -potencial o en acción- implica una crítica a la modernidad que se encarna en los diversos movimientos de protesta, en un contexto histórico de reemplazo de los "viejos" problemas de distribución (típicos de la primera fase de la modernidad, y que el estado social o de bienestar ya ha institucionalizado) por unos nuevos. Estos novedosos problemas sociales se relacionan con la calidad de vida, la igualdad de derechos, la autorrealización individual y la participación, es decir, con las cuestiones que hacen a las "gramáticas de las formas de vida". En otras palabras, se trata de problemas cualitativos y subjetivos, surgidos por las consecuencias autodestructivas del aumento de complejidad del sistema, en los puntos de sutura entre este y el mundo de la vida (Habermas, 2003).

J. Habermas discute, por un lado, los elementos constitutivos de la modernidad, y por el otro, las diversas respuestas a la modernidad, -lo que nosotros llamamos reacciones-, y que para el caso que tenemos entre manos, se trata de la revuelta contra la complejidad por parte de los nuevos movimientos sociales. Así, el autor establece tres tipos diferentes de movimientos sociales, cuyos límites en la práctica siempre son difusos. En primer lugar, los grupos de emancipación son los que buscan liberarse de una situación presente, superándola; en segundo lugar, los grupos de resistencia son aquellos que buscan mantener lo propio en pie frente a algo externo que se les opone; y finalmente, los grupos de repliegue son los que se cierran sobre sí mismos como único modo de asegurar su supervivencia particular (Habermas, 2003). En este sentido es que creemos posible hablar de los potenciales de protesta como fenómenos de crítica: sea porque como grupo buscan emanciparse (liberarse, superarse), resistir (mantenerse, oponerse), o replegarse (encerrarse, sobrevivir), lo hacen siempre sobre el fondo de lo presente, de la modernidad o alguno de sus aspectos, a los que perciben como más o menos negativos. Y es su elemento de crítica el que los reúne, por un lado en tanto comunidad-refugio, puesto que su crítica los aísla en mayor o menor grado respecto del mundo, y por otro en tanto comunidad-como-identidad, puesto que su crítica les otorga una adscripción común frente a él. Así es como se construye nuestra noción de comunidad-de-crítica.

Ahora bien, cuando hablamos del cambio implicado en toda crítica, ¿nos referimos a un reemplazo radical de los paradigmas reinantes por otros distintos? ¿O acaso se trata de retomar los ideales originarios que modelaron nuestra época, para finalmente dar por acabado su "proyecto inconcluso"? Vemos que estas preguntas son las que impulsan las reflexiones de un estudioso de los movimientos postindustriales: "*El problema de la comunidad y la diversidad plantea invariablemente las cuestiones afines de si los movimientos sociales contemporáneos pretenden profundizar y radicalizar los valores, las instituciones y las promesas de modernidad, o si son las manifestaciones más visibles de la ruptura 'posmoderna' con la época moderna*" (Frankel, 1988:170). Vemos, asimismo, que estas cuestiones no son ajenas a la conocida discusión modernidad-posmodernidad. Estos interrogantes, lamentablemente, no encuentran respuesta en este trabajo aunque funcionan orientando nuestro análisis, pero lo que queda claro y que debemos rescatar es que, ya sea como superación o como profundización de la modernidad, los movimientos sociales, en tanto críticos, constituyen proyectos utópicos.

### **3b. El planteo de una utopía**

Siguiendo a Boris Frankel, podemos afirmar que "*Una utopía es estática, está congelada en una perfección irreal, y suele modelarse sobre cierto ideal imaginario del pasado. [...] Las utopías permanecen en el mundo de las ideas si no están vinculados a planes concretos de acción y organización. [...] De todos modos, cabe aclarar que la tradición utópica ha funcionado históricamente como fuente de inspiración, como rechazo a la aceptación resignada de lo que hay*" (Frankel, 1988:26). En la cita transcrita podemos encontrar reunidos todos los elementos que hemos trabajado hasta el momento. El hecho de que una utopía implique la construcción con palabras de algo "perfecto" o ideal es lo que la convierte en un refugio posible -a nivel discursivo- para quienes vivencian en forma crítica el presente en el que se encuentran. Por otro lado, el hecho de que

las utopías suelen modelarse sobre el pasado, o mejor dicho, sobre una reconstrucción imaginaria o un relato mítico sobre el pasado, es lo que posibilita la creación de un lazo identitario entre quienes adscriben a ella y los protagonistas de dicho "pasado". En otras palabras, quienes en el presente adhieren a una utopía -o a un movimiento social que detenta un proyecto utópico- se autoconstruyen identitariamente en continuidad con el pasado al que unen su relato. A su vez, en los casos en los que las utopías se modelen sobre una concepción determinada de presente o de futuro, la implicancia identitaria de los relatos es la misma.

Analizando la misma afirmación, cuando el autor se refiere a que las utopías se mantienen en el "mundo de las ideas", creemos estar en consonancia con su postura en tanto hemos planteado que la dimensión utópica de los movimientos sociales hace referencia a su polo discursivo, y no al de la acción efectiva. Esto tiene que ver, por supuesto, con el hecho de que la puesta en práctica de los proyectos utópicos implica siempre la eliminación de su rasgo ideal o "perfecto". Bien sabemos que la realidad es todo lo contrario de algo total, acabado e inmutable: la realidad es parcial y particular, impredecible y corruptible, histórica y cambiante. Jamás la realidad equivale a un paraíso; la historia no puede ser igual al fin de la historia. Pero por otro lado, decir que una utopía funciona como "fuente de inspiración" en tanto "rechazo de lo que hay", es justamente una reafirmación de lo que sugerimos al inicio de este trabajo. Todo fenómeno de crítica conduce a un proyecto utópico aunque sea tácito, deducible según cuál sea el foco y el origen de la crítica. A la vez, todo proyecto utópico lleva implícita una crítica determinada, dado que de otro modo el planteo del proyecto sería innecesario. Como sugieren fuertemente los trabajos de las distintas generaciones de la Escuela de Frankfurt, el raciocinio, en tanto herramienta puesta en práctica para realizar la crítica, y la utopía, en tanto idealización, no son ajenas sino, antes bien, complementarias (del Águila Tejerina, 1984).

Finalmente quisiéramos reflexionar sobre la posibilidad de pensar la noción de utopía como una posible forma de la comunidad. Para ello, traeremos a colación el sentido de superación utópica que dan a la comunidad distintos sociólogos clásicos y contemporáneos. Karl Marx habla del "comunismo científico" como el modo de producción que traería el fin de la explotación de clase -o del hombre por el hombre- y permitiría la administración comunitaria de la existencia -y de los bienes-. Talcott Parsons construye su "comunidad societal" como núcleo del sistema social que funcionaría como matriz de integración de la sociedad industrial, a pesar de su alto grado de diferenciación (de Marinis, 2011). A. Giddens menciona a la "comunidad reflexiva" como la relación íntima capaz de restaurar la seguridad ontológica perdida por el desanclaje tiempo-espacio moderno. J. Habermas habla de la "comunidad de comunicación" como la puesta en práctica de la acción comunicativa que permitiría revertir la colonización y la desertificación sistémicas del mundo de la vida (Bialakowsky, 2010). Z. Bauman aboga por una "comunidad global" humanitaria que logre el establecimiento de un cuidado mutuo basado en responsabilidades y compromisos. Y Richard Sennett establece la necesidad de una "narrativa compartida" que habilite la percepción del destino común de las personas, indispensable para la restitución de un carácter humano pleno de sentido (Sasín, 2010). Esta incompleta pero representativa enumeración de comunidades utópicas es lo que nos permite sostener nuestra última acepción del concepto, de la que hasta ahora sólo habíamos echado mano en forma implícita: la de comunidad-utopía.

#### 4. Conclusiones

Hemos visto que los movimientos sociales pueden ser abordados desde dos dimensiones diferentes: la de las prácticas y la de los discursos. Además, hemos visto que estos movimientos constituyen fenómenos "comunitarios" en cuatro sentidos diferentes, pero que se entrecruzan. En primer lugar, y en el plano de la práctica concreta, porque son utilizados como refugios respecto del mundo al que sus miembros impugnan y en el cual se sienten inseguros; segundo, y en el mismo plano, porque al formar parte de ellos, los sujetos adquieren así una identidad particular, en reemplazo de la que ya no pueden otorgar las instituciones en crisis. En la dimensión discursiva de la cuestión, por otro lado, los movimientos sociales pueden ser pensados como comunitarios, en tanto constituyen fenómenos de crítica dada su concepción del mundo, y porque, en el mismo

movimiento, plantean proyectos de carácter utópico que buscan superar o profundizar la modernidad. Si todo esto es efectivamente así, entonces resulta de suma importancia valorar la existencia de los movimientos sociales, y esto por varios motivos. Que los sujetos puedan recuperar en cierto grado la identidad y la seguridad perdidas, o reconstruir lazos de integración y solidaridad, resultan cuestiones tan indispensables, en nuestra opinión, como mantener despierto el sentido de crítica constructiva y los niveles de motivación e idealización de esos mismos sujetos, muy especialmente en el marco de fragmentación que supone la modernidad actual.

## Bibliografía:

- BAUMAN, Z. (2005) *Identidad*. Madrid: Losada.
- BAUMAN, Z. (2006) *Comunidad*. En busca de seguridad en un mundo hostil. Madrid: Siglo XXI.
- BIALAKOWSKY, A. (2010) "Comunidad y sentido en la teoría sociológica contemporánea: las propuestas de A. Giddens y J. Habermas". *Papeles del Ceic*. Volumen 53, 1-29.
- BOURDIEU, P. (1999) *Contrafuegos*. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal. Barcelona: Anagrama.
- CECEÑA, A. E. (2004) *Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI*. Buenos Aires: CLACSO.
- COHEN, J. (1983) "Rethinking social movements". *Berkeley Journal of Sociology*. Volumen 24, 97-113.
- CORVALÁN, J. (1996) *Los paradigmas de lo social y las concepciones de intervención en la sociedad*. Santiago de Chile: CIDE N°4.
- CURBELI, M. (2009) "Acerca de la comunidad, pasado y presente de una necesidad social". *Question*. Volumen 3, N° 3, 1-12.
- DE MARINIS, P. (2010) "Comunidad: derivas de un concepto a través de la historia de la teoría sociológica". *Papeles del CEIC*. Volumen 1, 1-13.
- DE MARINIS, P. (2011) "La teoría sociológica y la comunidad: clásicos y contemporáneos tras las huellas de la 'buena sociedad'". *Entramados y Perspectivas*. Volumen 1, N° 1, 127-164.
- DEL ÁGUILA TEJERINA, R. (1984) "Crítica y reivindicación de la utopía. La racionalización del pensamiento utópico". *REIS*. Volumen 25, 37-70.
- DUBET, F. y MARTUCCELLI, D. (2000) *¿En qué sociedad vivimos?*. Buenos Aires: Losada.
- FRANKEL, B. (1988) *Los utopistas postindustriales*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- GASCÓN PÉREZ, L. A. (2012) "Lo comunitario como respuesta a la crisis moderna". *RELACSO*. Volumen 1, 1-16.
- GIDDENS, A. (1998) "Vivir en una sociedad postradicional", en U. BECK, A. GIDDENS, y S. LASH, *Modernización Reflexiva*. Madrid: Alianza.
- GOFFMAN, E. (1997) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GURRUTXAGA, A. (1991) "El redescubrimiento de la comunidad". *REIS*. Volumen 56, 35-60.
- HABERMAS, J. (2003) *Teoría de la acción comunicativa II: Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- MARTUCCELLI, D. (2007) *Cambio de rumbo. La sociedad a escala del individuo*. Santiago de Chile: LOM.
- MARX, K. y ENGELS, F. (1968) *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos.
- MCADAM, D., MCCARTHY, J. y ZALD, M. (1999) *Movimientos sociales: perspectivas comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales*, Madrid: Istmo.

- PARSONS, T. (1966) El sistema social. Madrid: Revistas de Occidente.
- ROBERTSON, R. (2000) "Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad". Zona Abierta. Volumen 92, 1-29.
- SASÍN, M. (2010) "La comunidad estéril. El recurso comunitario como forma de la autodescripción social". Papeles del CEIC. Volumen 53, 1-35.
- SENNETT, R. (2006) La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo. Barcelona: Anagrama.
- TAPIA, L. (2009) "Movimientos sociales, movimientos societales y los no lugares de la política". Cuadernos del pensamiento crítico latinoamericano. <http://www.jornada.unam.mx/2009/03/03/luis.html>, consultado en julio de 2012.