

## RETÓRICA COMUNITARIA EN UN MUNDO SIN COMUNIDAD: ESTRATEGIAS DE CONTROL EN EL ESCENARIO DEL COVI-19

*Community rhetoric in a world without community: control strategies in the COVI-19 scenario*

**Ángel Enrique Carretero Pasin**

Universidad de Santiago de Compostela  
[angelenrique.carretero@usc.es](mailto:angelenrique.carretero@usc.es)

### **Resumen:**

El trabajo pretende abordar la descodificación de las nuevas estrategias de control social visualizadas como consecuencia de las medidas puestas en marcha por los órganos representativos de los Estados en la gestión del COVID-19 en relación con la utilización de una falsa retórica comunitaria por parte de los dirigentes políticos encargados de dicha gestión. Para ello, comienza aclarando el genuino significado antropológico atesorado en la palabra comunidad, en la *communitas*. A continuación afronta un análisis de sus vicisitudes derivadas de la cristalización de una modernidad regida por el despliegue del sistema económico capitalista en latitudes europeas. Presta especial atención a cómo, una vez desmanteladas las formas comunitarias premodernas, el Estado trató de erigirse en representante unívoco de la comunidad, favoreciendo una identificación de comunidad y Estado que vaciara cualquier intento de comunidad de un valor alternativo. El propósito del trabajo es mostrar cómo, en el contexto de la crisis provocada por la pandemia, los dirigentes políticos, como detentadores de la legitimidad de una autoridad delegada por el Estado, han apelado al recurso a un imaginario de la comunidad para apuntalar una comunión emocional en un clima de incertidumbre y pesar generalizados, con el fin de apuntalar una fórmula de control sobre cualquier signo de disidencia y, asimismo, favorecer la aparición de chivos expiatorios, presentados como faltos de compromiso solidario con una comunidad fetichizada.

**Palabras clave:** Pandemia, poder, imaginario, modernidad, comunidad, Estado.

**Abstract:**

The work aims to tackle the decoding of new strategies of social control visualized as a consequence of the measures put into operation by the representative bodies of the States in the management of the COVID-19 in relation to the use of a false community rhetoric by the leaders politicians in charge of such management. To do this, he begins by clarifying the genuine anthropological meaning treasured in the word community, in the *communitas*. Then he faces an analysis of its vicissitudes derived from the crystallization of a modernity governed by the deployment of the capitalist economic system in European latitudes. It pays special attention to how, once the pre-modern community forms had been dismantled, the State sought to establish itself as the univocal representative of the community, favoring an identification of community and State that would empty any attempt at an alternative community of value. The purpose of the work is to show how, in the context of the crisis caused by the pandemic, political leaders, as holders of legitimacy of an authority delegated by the State, have appealed to the recourse to an imaginary of the community to prop up an emotional communion in a climate of general uncertainty and regret, in order to underpin a formula of control over any sign of dissent and, likewise, to encourage the appearance of scapegoats, presented as those lacking a commitment to solidarity with a fetishized community.

**Key words:**. Pandemic, power, imaginary, modernity, community, State.

**Introducción**

Es una obviedad recordar que todo modelo social entraña un control sobre las libertades de quienes lo constituyen. La existencia de la sociedad exige como sacrificio a sus miembros el acatamiento de un obstáculo normativo a sus voluntades. A raíz de las formulaciones impulsadas en la Edad Moderna, la problemática acerca del orden social se ha barajado en torno a bajo qué tipo de límites el Estado estaría autorizado para organizar la vida individual. Una problemática cuya respuesta dependerá de cómo sea categorizada la dialéctica entre individuo y sociedad, determinante del perfil de las ideologías políticas eclosionadas en la segunda mitad de s. XIX. Se ha insistido en que Michel Foucault ha sido el más célebre retratista del control ejercitado por el Estado moderno, al mostrar el reemplazo del castigo ejemplarizante del Antiguo Régimen por dispositivos disciplinarios que, haciendo de la disidencia motivo de encierro, forzaron una docilidad de las conductas a los dictados del productivismo industrial. A inicios de los años 90 de la pasada centuria Deleuze se atrevió a pronosticar la agonía de las estrategias de control

diseccionadas por su coetáneo de Poitiers, haciendo ver un punto de inflexión donde la vigilancia sustituiría a un panoptismo espacio-temporal. Es sabido que el influjo del pensamiento nietzscheano resulta en ambos capital a fin de escudriñar la naturaleza del poder, en discusión con el marxismo clásico (Alvárez-Uría y Varela, 1977). Fue Friedrich Nietzsche quien se hizo eco de una circunstancia difícil de soslayar: al individuo se le obliga a contraer una inagotable deuda con un gregarismo comunitario. En la década de los 90 Giorgio Agamben, al unísono con Roberto Esposito, emprenderán una profundización genealógico-sistémica acerca de en qué consiste y cómo se ha conformado ese débito.

El decorado surgido a resultas del COVID-19 ha delatado unas estrategias de control *prima facie* novedosas, forzando a los Estados a poner en práctica un abanico de medidas biopolíticas a fin de ofrecer una contestación a un contratiempo sanitario de incierto manejo. Medidas desarrolladas hasta el punto de que las autoridades máximas del Estado se habrían visto empujadas a salir del *impasse* donde habitualmente hibernan para ofrecer un nítido vector de actuación colectiva. En esta escenificación habría salido a relucir una retórica volcada hacia un sentir solidario intimado al reflote de un imaginario de comunidad.

## 1. La comunidad: nostalgia de *communitas*

Es sintomático que en las dos últimas décadas el examen de la re-significación de la comunidad en las sociedades tardo-modernas haya pasado a ocupar un plano estelar en la agenda filosófico-sociológica (Honneth, 1999), (Brint, 2001), (De Marinis, 2005). No cabe duda que el generalizado diagnóstico de la percepción de un vaciado de lo común (Bellah et ali., 1989), (Putnam, 2002), (Bauman, 2003), desencadenado por una individuación/personalización (Giddens, 1997), (Beck & Beck-Gersnsheim, 2003), por el divorcio entre el sujeto como actor social y como pieza en el puzle del sistema (Dubet, 2010), habría alentado notablemente esta atención. Así recientes formulaciones filosóficas han subrayado no solo el aspecto biopolítico encerrado en el fundamento de la idea de comunidad (Cerruti, 2010) sino, a la vez, en sus consiguientes delimitaciones fronterizas levantadas entre territorios (Mendiola, 2018) cuando no en distópicas producciones de lo local (Appadurai, 2001: 187 y ss.). En deuda con el acento foucaultiano puesto en la normalización venida de la gubernamentalidad moderna (Foucault, 2000; 2006; 2007), trabajos más próximos como los de Agamben (1998) y Esposito (2003), o comprometidos en desmantelar el fetichismo de las denominadas “políticas de ciudadanía” (Donzelot, 2006), se han esforzado en transitar por

una oblicua mirada en torno a la comunidad a la preconizada desde los órganos del Estado: explorar la esencia originaria de la soberanía otorgada a la comunidad como estrategia biopolítica de control ejercitada sobre una población dentro de un espacio territorial.

En los años 30 de siglo XX, en el caldo de cultivo prolegómeno al estallido de la II Guerra Mundial, el *Collège de Sociologie*, un heterodoxo elenco de pensadores aglutinados en torno a una sociedad intelectual secreta y la revista *Acéphale*, se había volcado a la reinstauración de una *sui generis* comunidad desligada de su igualdad con el Estado visto como tecno-estructura jurídico-administrativa (Lorio, 2012). En una estela siempre inspirada en Georges Bataille (1987; 1993), filósofos como Jean-Luc Nancy (2000), Maurice Blanchot (2002) o G. Agamben (2006) se han esforzado por rescatar un *clinamen* comunitario, siempre *in potentia*, malparado debido a su cincelado en el canon del Estado, y, a la par, vacunado ante un sello hipostasiado preexistente al acontecer mismo donde se iría tejiendo la sociabilidad.

Quizá la apuesta con más peso a fin de descifrar la lógica de la comunidad proceda de la antropología simbólica, en concreto de la noción de *communitas* escrutada por Victor Turner (1988: 137-169) a finales de los años 60 de siglo XX. En disputa con el estructural-funcionalismo, para él no toda práctica social atiende al cumplimiento de unos roles funcionales en la arquitectura social. Existirían espacios-tiempos sociales inclinados a la fusión en una *communitas* donde se borrarían durante un intervalo de tiempo las segmentaciones diferenciadoras y clasificaciones jerárquicas que colocan en oposición a los integrantes de un colectivo, donde se produce el abandono a un sentimiento de hermandad, lealtad y confraternidad en un plano de horizontalidad; y donde se oxigenaría la rigidez normativa atezadora del engranaje cotidiano. Mientras en la dimensión pragmático-instrumental de la sociedad prima una racionalidad establecida entre medios/fines dentro de un marco estructural, en la *communitas* lo hace el sentimiento y afecto, en una experiencia intersubjetiva a-funcional, aunque paradójicamente no disfuncional, junto a otros/as. La homeostasis entre lo estructural y lo a-estructural, el vaivén entre lo uno y lo otro, jugaría un papel decisivo en cualquier modelo social.

Lo interesante es apreciar que ningún modelo social llega a inhibir una aspiración a la *communitas*, que su fantasma, como testimonio de un no-ser del magma social, sobrevuela sobre su actividad ordinaria. Esta nostalgia de reencuentro con una “fraternidad arquetípica” (Mafesoli, 2005: 246) habría sido el disfrazado móvil en la imantación de las utopías galvanizadoras de los movimientos sociales significativos en la modernidad, desde el anabaptismo

encabezado por el teólogo protestante Thomas Müntzer en los albores de siglo XVI hasta las ambiciones revolucionarias descollantes en los últimos siglos (Mannheim, 1987: 169 y ss.), sin olvidar el franciscanismo aparecido en el siglo XII como una suerte de comunismo *avant la lettre*. En el estado de fusión en la *communitas* el estatuto del *nosotros* no solo prevalece sobre el del *yo*, sino que lo disuelve prácticamente por entero.

## 2. Modernidad y destino del *ethos* comunitario

La imposibilidad de esquivar el fundamento relacional de la acción social, las interacciones recíprocas fraguadas en los procesos socializadores, evidencia la radicalidad del ligamen vinculante en la trama colectiva (Simmel, 2002). El porqué y el modo en la forja de una modalidad de lazo colectivo adquieren un especial relieve a fin de descifrar la idiosincrasia de una sociedad. Así se ha convertido en tópico sociológico la tesis en virtud de la cual el despliegue de la modernidad habría ocasionado el desmantelamiento de las fórmulas de anudamiento colectivo paradigmáticas de sociedades pretéritas, enmarcado en la hostilidad del ideario moderno con respecto a la tradición (Habermas, 1989), (Giddens, 1997), (Lasch, 1999), (Taylor, 2006). Lo que la modernidad buscó subyugar de la tradición fue el inmovilismo en ella celosamente custodiado, calificándolo como *ethos* de rémora para la directriz del progreso económico promulgado como divisa (Weber, 1979: 41-80): aquel donde la quietud no posee cabida, toda vez que frena el marchamo cambiante que la nueva deidad, el progreso, se obstinó en reclamar. Se pasaba de largo sobre un hecho nada baladí: “La tradición, al menos teóricamente, evita que individuos y sociedades se vean constreñidos a repetir “desde el principio” el planteamiento de las diversas cuestiones (y sus posibles respuestas), que afectan a la existencia humana en su conjunto” (Duch, 2008: 180).

No resulta sorprendente que las secuelas de la confrontación entre modernidad y tradición se erigiese como temática neurálgica en la teorización de los fundadores de la sociología (Nisbet, 1969: 18-20). Para ellos el tuétano de los desarreglos provocados por el industrialismo como, quintaesencia de la modernidad era tributario de la transformación en las formas de vínculo comunitario, de aquellas donde la relación social “se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de constituir un todo” (Weber, 1993: 33). Eso sí, tomando distancia al respecto del prejuicio según el cual la modernidad pudiera ser entendible unívocamente como categoría universal y abstracta, admitiendo que más certero sería pensar en modernizaciones en plural (Solé, 1976: 40-43), (Beriain, 2002). En Europa, adalid de los valores pregonados por la modernidad, el tránsito desde un

organigrama estamental a uno cívico-político en lo relativo a la fisonomía del nexo vinculante no se ajustó a un patrón unitario.

Con todo, salvando el pluralismo en la semántica de la modernidad, los diagnósticos clásicos atesoran la virtud de poner de manifiesto que el destino de la comunidad en la modernidad estuvo intimado al decurso seguido por el sistema capitalista. En lenguaje sistémico, la conflictividad en el plano comunitario traída por la modernidad brota cuando la lucha de intereses comienza a afianzarse como determinante del ser mismo de la sociedad, cuando la economía pasa a dominar en una formación social que, desde entonces, no podrá ser juzgada por sus principios o intenciones de su construcción (Luhmann, 2009: 77-80). Ferdinand Tönnies (1979: 33-111), a quien se debe la célebre tipología dicotómica entablada entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* que estaba sobrevolando en la atmósfera intelectual de la época, supo traducir conceptualmente, sin desembarazarse de una mirada nostálgica, este hecho cardinal. Mientras la esencia del vínculo de la primera pivotaba sobre una química natural emanada de la tierra, el hogar familiar y la aldea, el de la segunda lo haría sobre una película artificial que, instada por el intercambio entre individuos de partida escindidos, tendría su asiento en el mercado, en el contrato y en la urbe. La dicotomía fue fructífera como categoría analítica a fin de diagnosticar el cambio en la médula de las relaciones sociales a causa de la sociedad industrial. Los diagnósticos antedichos son especialmente interesantes por haberse llevado a cabo en el punto álgido de la convicción en los valores de la Modernidad, en el último intervalo de siglo XIX, en la antesala a la aparición de la I Guerra Mundial con las primeras excrecencias del envés de la fe en el progreso. Intervalo histórico donde nunca tanto brilló al unísono en Europa el optimismo en el poder salvífico para la humanidad concedido a la ciencia junto a un auge económico sin precedentes fruto de una aplicación de la técnica al servicio de la producción (Mumford, 1971).

En paralelo al reconocimiento de las excelencias revolucionarias puestas en liza por la burguesía capitalista como responsables del dinamitado del orden estamental herencia del feudalismo, en *Manifiesto del Partido Comunista* Karl Marx y Friedrich Engels, (1999: 51-67) constatan el efecto de subordinación de los espacios tradicionalmente diseñados para la socialización bajo una gramática objetiva única y *desterritorializada* presidida por el interés económico. Con ello la comunidad de signo local y nacional, las “relaciones inmovibles y mohosas del pasado”, enraizadas en un parentesco simbólico, se pliegan a una red mercantil interdependiente, universal y autónoma al respecto de las restantes instituciones. Donde llega a reinar el mercado

arrodilla cualquier relación social que no pase por la dependencia de una magnitud de cambio asignada al signo de las cosas. La dinámica del capitalismo exigiría profanar toda sacralidad, magnificencia, que se resistiese a ser doblegada a su *desiderátum*. Desaparecida la aureola de lo sagrado, K. Marx esta denunciando algo esencial, a saber: “que no podremos comprendernos en lo presente hasta que nos enfrentamos a lo que está ausente” (Berman, 1988: 84).

Un objetivo prioritario de Émile Durkheim (1993: 93 y ss.) fue dar cuenta de la caracterización del emergente vínculo colectivo fruto del capitalismo industrial. El gallo comparte, en este aspecto sí, con el pensador de Tréveris la idea de que el industrialismo significó el derrumbe de un pretérito lazo vinculante sustentado en un sistema de creencias y valores unánimemente compartidos, amparado en una conciencia colectiva y respaldado en el acerbo de la tradición. Detecta, asimismo, la irrupción de un modo de ser vinculante que, asumiendo la diferenciación y fragmentación funcional de las sociedades modernas, soporta su integración sobre una interdependencia sistémico-funcional. Con ello el sentimiento comunidad saldría lacerado, concebido como algo históricamente rebasado y con un incierto alojamiento en el itinerario posterior. É. Durkheim apuntala que, en adelante, el ligamen colectivo será racional y contractual, no permitiendo demasiada cabida a una textura afectiva y sentimental, a la cual solo el romanticismo, en un gesto a la desesperada, se afanará en interpelar.

Por su parte Max Weber (1997: 392-397) acaso fue al *quid* más profundo de la cuestión, cuando hizo ver cómo, con el advenimiento de la modernidad, el empuje del cálculo racional, motor de la economía capitalista, entra en contradicción con los originarios preceptos del *ethos* religioso de signo fraternal, con un sentimiento de deber contraído con el prójimo, rector hasta la fecha de las relaciones de parentesco intragrupal y resultante de la racionalización y sublimación de la dogmática instada desde las originarias religiones de redención. Será a instancias del irreversible despliegue de la racionalidad económica de lo cual se arrincone cualquier vínculo comunitario, vestigio de una religiosidad fraternal, hacia localizaciones periféricas de la estructura social.

De lo visto se destilan dos conclusiones:

- (1) Las notorias dificultades, cuando no la imposibilidad, de que, como designio histórico, cuaje la autenticidad de un espíritu o sentimiento de comunidad en el núcleo de las sociedades modernas.

- (2) La sospecha de fetichismo cernida sobre toda entidad que, movida por finalidad estratégica, pretendiese auto-exhibirse como salvaguarda de una centralidad comunitaria.

### **3. *¿Quo vadis* comunidad?: quiméricas tentativas de *communitas***

Se ha evidenciado cómo el destino de la modernidad condujo a un vaciado de la comunidad. En consecuencia aquellas propuestas que alardeasen de ofertar un emblema comunitario estarían condenadas al artificio, solo pudiendo ser interpretadas como “comunidades de supervivencia” (Sennett, 2001: 197-2010), “comunidades percha” (Bauman, 2003: 1-14) o “comunidades burbuja” (Sloterdijk, 2003: 85-100). Espectros de comunidad con una borrosidad en su ligamen conjugada con una desactivación política difíciles de soslayar, y que acaso ya no fuesen acreedoras a llevar el nombre de comunidad (De Marinis, 2010: 378). En lo sucesivo la fórmula definitoria de comunidad se restringirá a su equiparación con el Estado como entidad unívoca y centralizada, materialización de una comunidad política dentro de un territorio, actuando de “atractor único” y fijando las trayectorias estables en la sociedad (Bergua, 2007: 17-19). En el ocaso de la Edad Media la credibilidad del Estado quedó avalada por su cometido: servir de arbitraje en un escenario al albur de una fragmentación de poderes feudales en hostilidad (Elias, 1989: 229-264). Desde entonces el Estado-nación se auto-invierte en expresión representativa de lo comunitario, dado que será la institución donde recaerá la integración de un variopinto elenco de grupos bajo una misma unidad, neutralizando el vitalismo de otras objetivaciones de comunidad. “El Estado nacional comparece como el marco político de la sociedad moderna porque asegura la integración de una cultura, una economía y un sistema político en torno de una soberanía única” (Dubet, 2010: 40).

Esta equivalencia entre comunidad y Estado respondió al sino de la sociedad moderna que, a la par que fomentó una diferenciación funcional de sus dominios sistémicos como acicate para el logro de cuotas de bienestar económico insospechadas en el modelo agrario, requerirá de una megamaquinaria burocrática estandarizada garante de la regulación y coordinación entre estas partes, de una centralizada y racionalizada fiscalización aseguradora de una cohesión indispensable para su funcionamiento interno. Esto pudo darse elevando al grado de hipóstasis al Estado como salvaguarda de una gramática centripeta, homogénea, común para el conjunto de la sociedad sin distinciones (Gellner, 1988: 13-20). El Estado moderno, ha explicado Pietro Barcellona (1992), introdujo una reglamentación de las

relaciones sociales mediada por una abstracta armadura jurídica, convertida en unidimensional patrón vinculante. Como reverso al desmantelamiento de los lazos de dependencia estamental de sociedades precedentes, instituyó un aparato jurídico con un perímetro de acción restringido a la neutralización de conflictos entre las libertades de unos individuos de partida atomizados, allanando la instrumentalización del mercado como mediador en una sociedad civil caracterizada por una indiferencia recíproca de la cual solo podrá rezumar nihilismo, y dificultando una reconstrucción de un modo potencial de comunidad vista como sujeto ético-político (Marinas, 2006). Consumado este proceso, el Estado habría llegado a ser no solo incompatible con el sentir de comunidad sino pudiera pensarse que resultaría su principal verdugo.

En pleno auge por otorgar legitimación al Estado moderno no sorprende que Hegel (1981: 259-275), en un plano especulativo y a sabiendas del extrañamiento (*Entfremdung*) del yo en el vínculo moderno, ofreciese un relato canónico: el Estado se erige en único crédito de *eticidad*, responsable de reinstaurar el interés de un todo trascendente al sinfín de intereses particulares en inevitable pugna. Desde una vertiente antropológico-política es más relevante reconocer que, a causa de las secuelas propiciadas por el proceso secularizador moderno, el Estado-nación será aupado al estatuto de *numen* religioso (Beriain, 2000: 157-204); y, en paralelo, “la religión civil” será incorporada, a la sombra de las tesis rousseauianas, como objetivación de un identitario *ligamen* comunitario (Giner, 1993). El Estado-nación queda consagrado como institución que imanta y vertebrata al desarticulado haz de grupos, pasando a concentrar sobre sí la tutoría de las aspiraciones mesiánicas *supramundanas* caracterizadoras del universo religioso cristiano (Rivière, 1988; 1990).

Al margen de que la entidad de toda comunidad se sostenga sobre una narrativa mítico-imaginaria (Baczko, 1991), (Anderson, 1993), (Bhabha, 2002), el esfuerzo ideológico-político de la Edad Moderna se consagró a sellar que la única comunidad factible pasase por la centralidad conferida al Estado, marginándose los subtipos de comunidades locales fagocitadas por el Estado-comunidad. Su traducción más fidedigna: el *Leviatán*. Paradigma de modelo de comunidad política devenido anti-comunidad (Arendt, 1974: 129-134). La adquisición del monopolio de la violencia legítima por el Estado discurre en paralelo a su adueñado del patrimonio de la noción de comunidad. La adhesión al Estado por quienes comparten un territorio pasará a legitimarse en nombre de una fidelidad con un sentir comunitario, dando pie a una dialéctica de Estados, como quedó evidenciado en la I Guerra Mundial, al

enfrentar a individuos compartiendo un mismo interés de clase, a pesar de los esfuerzos de la II Internacional obrera (Bueno, 2008).

Mediante una escenografía ritual y simbólica el Estado se cifra el fortalecimiento de la unidad del cuerpo colectivo, enervando una comunión en torno a sus preceptos. Así en las congregaciones alentadas por los regímenes políticos totalitarios surgidos en el primer tramo de s. XX se exalta hasta su *sumun* una unidad en el sentir colectivo, en un paroxismo pasional desconocedor de barreras (Ansart, 1983). No debiera causar extrañeza que solo en virtud de un telón de fondo histórico-cultural donde ha cundido un clandestino y extendido *des-enraizamiento*, una fatal e inercial aceptación de la inexistencia de un “mundo en común” (Arendt, 1998: 48-67), donde la conjunción de soledad y aislamiento es tácita norma, el antedicho sentir *in nuce* hubiera topado en el nacionalismo un acomodo y canalización, como “el precioso cemento que unía a un Estado centralizado y a una sociedad atomizada” (Arendt, 1974: 198); y de que más tarde la adopción de un tono delirante instigado por tal sentir proporcionase “la misma lealtad en la vida y en la muerte que ha sido la prerrogativa de las sociedades secretas y conspiradoras” (Arendt, 1974: 309). Regímenes totalitarios cuyo *leitmotiv* es un anhelo hiperbólico por dar curso a una artificiosa “religión política” fomentadora de una equivalencia entre Estado y comunidad. El énfasis en la parafernalia ceremonial encaminada a reforzar la aquiescencia con los líderes del Estado, mediante una exhibición en público del grupo, da prueba de ello (Balandier, 1994: 152 y ss.), como asimismo la fusión en lo colectivo resultante de la efervescencia de una “comunión emocional” por sus integrantes (Durkheim, 1982: 299-300), sustanciada en el fervor patriótico en torno al carisma mesiánico atesorado por dichos líderes. El clima de embriaguez desatado por el caudillismo, el halo afectivo-emocional envolvente de excepcionales protagonistas de la historia política contemporánea, topa su explicación en ser figuras donde se personifica la comunidad; lo que abriría una interrogante en torno a la afinidad entre religiones políticas, teocracia y cesáreo-papismo (Linz, 2006). El propósito último es recurrente: el reverdecimiento de un ritual de consagración del líder mediante el alarde de una unidad portada por el grupo y traducida en su persona, en un fenómeno de comunión con los miembros del colectivo.

No obstante el hecho de que el Estado procurase el logro de su identificación con la comunidad no quiere decir que hubiera conseguido por entero su objetivo. Unas más o menos opacas alternativas comunitarias han habitado en localizaciones semiclandestinas o periféricas del centro político neurálgico de la sociedad moderna. Constatada el carácter de exterioridad y abstracción,

“el poder social extraño” (Marx), del Estado-comunidad, la modernidad se deja ver atravesada por micro-agregaciones comunitarias, en un énfasis por mantener viva una llama de solidaridad des-identificada de los parámetros del Estado-comunidad, o mismo en una *comunalidad* resistente a su pliegue al Estado. Ilustraciones son las sociedades secretas (Simmel, 2010), las logias francmasónicas (Martín, 2003), (Galán, 2006), los falansterios (Fourier, 2021), las órdenes conventuales (Rodríguez, 2021) o las *comunalidades* autogestionarias resplandecientes durante el siglo XIX en España, Alemania, Suiza, Holanda y Rusia, erradicadas por la centralización del Estado moderno. En España, implantadas en territorio de las coronas de Castilla, Navarra y Aragón, proyectándose hasta las vecindades vitorianas en el País Vasco (Ayllu et ali, 2014). Ostensible el déficit comunitario ocasionado por la modernidad, afloran espontáneos *locus* convivenciales afectivamente vinculantes que, sobrevivientes en círculos informales (Duvignaud, 1986: 175 y ss.), reactivan una reacomodada variante de “comunidad afectivo-emocional-tradicional” (Weber, 1993: 33). Es más, comunidades contraculturales emergentes en los 60 de siglo XX se movieran por la reminiscencia de una *communitas* bajo análoga aspiración (Turner, 1988: 139-145), vistas como comunidades en negativo del Estado-comunidad. Por lo demás la tendencia al neo-tribalismo en la dinámica de las sociedades actuales parece apuntar a algo semejante (Maffesoli, 1990).

#### **4. El COVID-19: la metáfora comunitaria como estrategia de control social**

Desde la aparición en España del COVID-19 se han sucedido una serie de mensajes institucionales lanzados por los líderes políticos a través de comparencias públicas. Pudiera toparse un casi absoluto paralelismo con el contenido de los mensajes transmitidos por los diferentes líderes europeos, e incluso con los de otras latitudes geográficas. Si el foco de atención se concentra en el ámbito español, de ellos rezuma la recurrente exhortación a un imaginario de comunidad. En tales comparencias, tanto del representante de la monarquía española como del presidente del gobierno o mismo de los presidentes de Comunidades Autónomas, se ha aludido machaconamente al reavive de una conciencia solidaria. En sus inicios a fin de demandar de la población una disciplina en su confinamiento. Luego con el objetivo de exigir el cumplimiento de un decálogo de mandatos en materia de salud pública. Posteriormente para instar a un generalizado proceso de vacunación. Por el camino está el imperativo de que, a golpe de normativas, el personal sanitario y educativo, en especial, cumpliera su cometido en un

panorama de incertidumbre provocado por contradictorias informaciones vertidas por expertos en salud pública.

Dejemos de lado la incógnita de en qué medida se verían coartadas o, por el contrario, apuntaladas las libertades ciudadanas a causa de las medidas políticas impuestas. Primero por responder a una cuestión que salpica accidentalmente a las ciencias sociales. Segundo porque quedaría fuera de su umbral la cuestión de fondo acerca de si el confinamiento es una metáfora definitoria de las sociedades modernas avanzadas (Sáez Rueda, 2020). Desde una perspectiva socio-antropológica lo significativo será la puesta de relieve de cómo los discursos emitidos desde los portavoces del Estado han alentado el cumplimiento de medidas político-sanitarias en nombre de eslóganes revestidos de autoridad moral. Todos ellos convergentes en un vector semiótico: *deber cívico, responsabilidad social, solidaridad, unidad de la nación, compromiso colectivo, estar juntos/as*. Por no entrar en las alusiones destiladas de aquellas imágenes metafóricas empleadas en el lenguaje político (Lakoff y Johnson, 1998), (Olza, 2008), (Lizcano, 2015), (Fernández Ramos, 2015) bajo un mismo signo en virtud de la fuerza persuasiva en ellas encerrada -*familia, barco..*.; junto al consiguiente riesgo de que un gesto de desobediencia ante su dictado estigmatizara a sus protagonistas como enemigos de la sociedad, transformándolos en variante tardo-moderna de chivos expiatorios (Carretero, 2021). Imágenes que habrían conformado aquello comúnmente aceptado por la opinión pública, de aquellas evidencias que se dan por consabidas, de un régimen de “habladurías” (Heidegger, 2000: 186-200).

La antropología política ha revelado que el líder del grupo representa la voluntad de una colectividad por mantenerse unida por encima de su conflictividad interna. Simboliza la autoprotección del grupo frente a sí mismo. De ahí que en el trasfondo de lo político yazca el empeño por tutelar un “espíritu de fraternidad auto-protector” (Freund, 1995: 306 y ss.), una “utopía comunitaria” (Maffesoli, 2005: 207 y ss.). En sociedades teocráticas, impermeables a los principios éticos de la modernidad, el poder político es indisociable de un rango sagrado contagiado en la figura de sus líderes. Su razón de ser radica en que únicamente ubicando la esencia del poder en una esfera transcendente a los asuntos mundanos y, por tanto, más allá de perentorias desavenencias entre individuos o grupos, el líder posee eficacia en el acto de velar con imparcialidad por la unidad grupal (Claessen, 1979: 73-88), (Balandier, 1976: 115-140). No en vano, a instancias de una teología y filosofía política encaminadas a legitimar las monarquías nacionales, a partir de siglo XV a la metáfora que, venida de lejos, igualaba el cuerpo orgánico y el

cuerpo político se le incorporará una connotación médica encarnada en el soberano absoluto, bajo el propósito metafórico de curar las disfunciones sociales y, sobre todo, velar por la pervivencia y unidad colectiva (Balandier, 1988: 24-60). Si bien *prima facie* pudiera parecer lo contrario, el halo sagrado, del cual el carisma weberiano es una manifestación, que rodea a lo político ha perdurado, metamorfoseado en un mundo de idiosincrasia burocrático-racional. “Un aspirante africano a cabecilla que pide ayuda a los espíritus de sus antepasados no tiene ni más ni menos la impresión de depender de lo «sobrenatural» que tiene un candidato al Senado de los Estados Unidos al aceptar de una gran multinacional una contribución para su campaña política” (Lewellen, 2000: 91). De manera que los líderes políticos encarnan un vestigio chamánico hibridado en la morfología contemporánea de lo político, debido a que ellos/as son en quienes un grupo humano delega la más radical de las responsabilidades: la conservación de su unidad a lo largo del *continuum* histórico. Afirmación sin duda avalada en la tesis según la cual “no hay política sin religión. Religión tomada *stricto sensu*: lo que reúne a las personas compartiendo un conjunto de presupuestos comunes” (Maffesoli, 2005: 58).

Ahora bien, la modernidad no habría erradicado más que a primera vista la distinción sagrado/profano dominante en las sociedades arcaicas (Eliade, 1981), sino que la habría obligado a jugar dentro de los márgenes de la inmanencia (Pintos, 1996); y en este giro habría contagiado, por mucho empeño contrario de la *ratio* moderna, al universo del poder político (Carretero, 2009). A pesar de la obstinación de la razón crítica, buque insignia de la modernidad, en su cruzada contra toda forma idolátrica de conciencia, lo cierto es que el culto venerador a la condición arquetípica del líder político se le ha resistido. Aun con la transformación de la fisonomía del poder a la llegada de la Edad Moderna, a espaldas del tránsito desde el originario “poder pastoral” al basado en una gubernamentalidad a partir de siglo XVI (Foucault, 2006: 221-291), en el papel conferido a los delegados de la soberanía nacional se habría conservado camaleónica, e incluso intensificada, su sempiterna atribución como “conquistadores y conductores de almas”, metamorfoseándose su salvífica misión. Esto explica el porqué tales líderes, instalados en una modernidad autodefinida por un criterio de transparencia racional en la toma de decisiones públicas vinculantes, permanezcan habitualmente ocultos, no debiendo dejarse visibilizar en demasía, como portavoces que son de un orden sagrado que gusta de travestirse para no verse profanado por las peregrinas menudencias diarias. Las apariciones de líderes políticos en actos públicos, incluyendo conmemoraciones en homenaje a trágicos eventos sellados en la memoria colectiva, son gestos hermenéuticos

de un puntual rebasamiento y des-ocultamiento de la sacralidad implicada en lo político de las fronteras simbólicas que lo demarcan del orden profano. Se ha hecho notorio en la historia del poder político, desde los faraones egipcios, quienes delegaban la gestión de los asuntos mundanos en su visir y cohorte de funcionarios, el lema “sangre, sudor y lágrimas” de Churchill durante los bombardeos londinenses en la II Guerra Mundial, los mensajes navideños pronunciados por las realezas o los líderes republicanos, hasta la alocución de Hirohito declarando la rendición oficial del pueblo japonés en 1945, pasando por la exhibición de los emperadores romanos ante la *plebs* durante las multitudinarias celebraciones festivas o militares. El fundamento de su encargo ha sido siempre similar: una tentativa de que lo sagrado, utilizando la palabra *in actu* del líder político, proporcione certidumbre, seguridad y protección a un cuerpo colectivo salpicado por un clima de caos.

Acaso nunca como en tesituras tales se deje ver con tanta frescura la *teatrocracia*, el ingrediente de escenificación teatral, que rige la naturaleza iconográfica de lo político (Balandier, 1994: 15-44). Toda una retórica, una gestualidad ritual y dramática resumada al calor de la misma interacción (Goffman, 1981: 29-87), un subyugante efecto de *performance* (Alexander, 2005), acompañan esta escenografía a fin de recargarla de peso emocional compartido entre sus protagonistas. Esto no sería factible si el líder político no conservase un aura profética, una cualidad carismática (Weber, 1993: 193-204) aureolada de divinidad en la cual se expresaría la misión mítica, ancestral, de salvaguarda de la unidad del grupo encauzada mediante las narrativas de las cuales hace uso. La similitud antropológica entre el profeta, luego el sacerdote, y el líder político hacen del segundo el sacerdote del espíritu de un tiempo *desencantado* (Weber), *prima facie* tiempo nada apto para fascinación mágica alguna. El efecto seductor destapado por los depositarios/as del poder político topa en este sacerdocio su soterrada explicación; no sin motivo las funciones del rey y del sacerdote se disociaron tardíamente (Maffesoli, 2005: 60-64). No resulta baladí que en Grecia, Esparta, Roma, Asia Menor, China, África Oriental y zonas de México se combinaran las funciones del sacerdocio y de la realeza, a las que, a mayores, se les sumaría la hechicería en sociedades primitivas (Frazer, 1981: 31-33). Esto se transpira en un don atesorado en los líderes políticos para inspirar una “*re-fusión*” (Alexander, 2005), para incitar una experiencia de comunión entre individuos a priori *des-fusionados*; visto el devenir funcionalmente diferenciado, la segmentación y polarización de intereses e identidades, imperantes en el espacio público de la modernidad. Mediante el carisma del líder político se consigue avivar y administrar una ritualidad volcada a reanudar los órdenes de lo sagrado y de lo profano corrientemente escindidos,

procurando una fusión de todos/as en una autenticidad simbólico-comunitaria (Alexander, 2016).

Se ha recalcado la artificiosidad del nexo moderno entre Estado y comunidad que estaría poniendo al descubierto la ausencia de “contenidos vinculantes” en la sociedad moderna (Martínez Marzoa, 2018: 69-73), una vez que el Estado hubo monopolizado el patrimonio de legítima autoridad vinculante. Sin embargo, a causa de la crisis ocasionada por la pandemia los mensajes vertidos por los representantes políticos españoles habrían recurrido reiteradamente, bajo una u otra enunciación performativa, al fantasma de la idea de comunidad, a sabiendas de que la ligazón entre individuos pivotada sobre el eje angular del Estado se limita a una mutua interdependencia contractual-funcional. Puede fácilmente deducirse que se trata de una imagen espectral de comunidad. A resultas de dinámicas culturales subordinadas a la globalización económica, se trata de una imagen que no se reconoce en el lazo patriótico tipificado desde la idea clásica moderna de nación, que está exenta de *corpus* doctrinal y adhesión sentimental. Así a las estrategias de control modernas, fruto de la coactiva racionalidad de sus instituciones, les precede y se les antepone, anudándose con ellas, otra de calado antropológico cualitativamente más profundo donde una retórica comunitaria permea y se hace valer sobre el sino de acción colectiva. En este sentido, en España los líderes nacionales han apelado al reavive de un indefinido y cuasi metafísico imaginario de comunidad donde toda voz discordante será borrada cuando no dilapidada. A tenor de lo cual, como ha sugerido De Marinis (2010: 277), quizá no estaría de más desembarazarse de la clásica óptica de oposición modernidad/comunidad, toda vez que lastraría el descifrado del binomio exclusión/inclusión como auténtico fundamento de integración social (Luhmann), lo que daría cuenta de la coacción ejercitada en la retórica comunitaria puesta en liza desde los órganos del Estado. En esta tentativa, los líderes políticos se habrían apoyado en la fuerza contenida en el rito para precipitar una “comunidad emocional” (Durkheim), hervidero del cual reflota un *nosotros colectivo*; como la cita diaria congregante al calor de un *ritual like* (Alexander), concretada en una oleada multitudinaria de aplausos en las ventanas domiciliarias a una hora religiosamente puntual, ha podido transparentar. En la inducción de las instituciones a un imaginario de comunidad se insta al reencuentro con una malparada *communitas*, a la inmersión en un sentir de hermandad y fraternidad desconocedor de líneas divisorias entre individuos o grupos. Por consiguiente, podría afirmarse que la apelación al imaginario de comunidad fue eficaz en términos de control social debido precisamente a la inexistencia de comunidad, al fetichismo de una comunidad defectuosamente equiparada y malamente articulada en torno al

Estado. Éste no parece, empero, ser el destino abonado a sociedades, como la norteamericana, donde sí habría cristalizado históricamente un sentir de comunidad vertebrado en torno a la idea de nación, como resultado de la vitalidad de una religiosidad civil que, aun mancillada, probablemente sigue siendo operativa (Gil-Gimeno, 2017). En un caso de hipotética identificación entre comunidad y Estado, el antedicho imaginario sí se volcaría realmente a un refuerzo afirmador de la comunidad como respuesta a un daño infringido en su médula.

## **A modo de conclusiones**

En el recorrido de esta aportación se han intentado revelar cuestiones decisivas para un descifrado de las claves explicativas del control llevado a cabo por el Estado en respuesta a la pandemia desencadenada por el COVID-19. Para ello primeramente se ha develado la naturaleza socio-antropológica sobre la cual se funda la comunidad, a la vez que la imposibilidad de su cristalización a resultas del modo en cómo fue autodefinida la forma canónica de vínculo colectivo a raíz de la modernidad. En paralelo se ha mostrado el porqué de una ficticia identificación entre Estado y comunidad, así como del fracaso en la reinstauración de un sentir comunitario ajeno a ella. Teniendo esto presente, se ha atendido al contenido metafórico implícito en la retórica utilizada por representantes del Estado en sus mensajes dirigidos a la ciudadanía, donde se habría apelado al reavive de un imaginario solidario intimado a una idea de comunidad igualada al Estado, delegada en la autoridad de sus representantes y transparentada en una escenografía marcada por celebraciones de peso ritual y simbólico. Se ha examinado cómo, en un paisaje histórico-cultural donde no se vislumbran visos de que la comunidad pueda ser algo realmente factible, el recurso al imaginario comunitario ha comportado un acatamiento al mandato de fidelidad con respecto a los órganos institucionales en cuanto representantes de la hipotética comunidad y al decálogo de medidas adoptadas. Se ha incidido en cómo, durante los avatares acontecidos en la gestión de la pandemia, la exhortación política a un imaginario comunitario resultó eficaz a modo de estrategia de control debido paradójicamente a la inexistencia de comunidad.

**Bibliografía:**

- Alexander, J. (2005): “Pragmática cultural: un nuevo modelo de performance social”, *Revista Colombiana de Sociología*, 24, pp. 9-67.
- Alexander, J. (2016): “Performance and Politics President Obama’s Dramatic Reelection in 2012”, *The Drama Review*, 60 (4), pp. 130-142.
- Álvarez-Uría, F. y Varela, J. (1977): “Foucault frente a Marx. Anatomía histórico-política del orden burgués”, *Tiempo de Historia*, 34, pp. 90-103.
- Ansart, P. (1983): *La gestión de passions politiques*, París, L’Age de l’home.
- Agamben, G. (1998): *Homo sacer*. Valencia. Pre-Textos.
- Agamben, G. (2006): *La comunidad que viene*, Barcelona, Pre-Textos.
- Anderson, B. (1993): *Comunidades imaginadas*, México, FCE.
- Appadurai, A. (2001): *La modernidad desbordada*, México, FCE.
- Arendt, H. 1974. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid. Taurus.
- 1998. *La condición humana*. Barcelona. Paidós.
- Ayllu, E. et ali. (2014): *Las vecindades vitorianas*, Barcelona, Ned.
- Baczko, B. (1991): *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Balandier, G. (1976): *Antropología política*, Barcelona, Península.
- Balandier, G. (1988): *Modernidad y poder. El desvío antropológico*, Barcelona, Jucar.
- Balandier, G. (1994): *El poder en escenas*, Barcelona, Paidós.
- Barcellona, P. (1992): *Postmodernidad y comunidad: el regreso de la vinculación social*, Madrid, Trotta.
- Bataille, G. (1987): *La parte maldita*, Barcelona, Icaria.
- Bataille, G. (1993): *El Estado y el problema del fascismo*, Valencia, Pretextos.
- Bauman, Z. (2003): *Comunidad*, Madrid, Siglo XXI.

- Bhabha, H. K. (2002): *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.
- Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (2003): *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona, Paidós.
- Bell, D. (1987): *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza.
- Bellah, R. et ali. (1989): *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza.
- Bergua, J. A. (2007): *Lo social instituyente*, Prensas Universitarias Zaragoza.
- Beriain, J. (2000): *La lucha de los dioses en la modernidad*. Barcelona. Anthropos.
- Beriain, J. (2002): “Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones”, *Papers*, 68, pp. 31-63.
- Berman, M. (1988): *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Madrid, Siglo XXI,
- Blanchot, M. (2002): *La comunidad inconfesable*, Madrid, Editora Nacional.
- Brint, S. (2001): “Gemeinschaft Revisited: A Critique and Reconstruction of the Community Concept”, *Sociological Theory*, 19 (1), pp. 1-23.
- Bueno, G. (2008): “La vuelta del revés de Marx”. *El Catoplepas. Revista crítica del presente*, 76 (2). nodulo. org. Consultado a: 20/01/2023.
- Carretero, A. E. (2009): “La trascendencia inmanente: un concepto para comprender las relaciones entre lo político y lo religioso en las sociedades contemporáneas”, *Papeles del CEIC*, 48 (2), pp. 1-27.
- Carretero, A. E. (2021): “Metamorphosis of the Sacrificial Victimization Imaginary Profile within the Framework of Late Modern Societies”, *Religions*, 12(1), 55.
- Cerruti, P. (2010): “El sacrificio como matriz jurídico-política: Crítica del fundamento biopolítico de la comunidad”, *Pléyade*, 3, pp. 227-245.
- Claessen, H., J., M. (1979): *Antropología política. Estudio de las comunidades políticas (una investigación panorámica)*, UNAM, México.
- Deleuze, G. (1995): *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos.
- De Marinis, P. (2005): “16 comentarios sobre las sociologías y las comunidades”, *Papeles del CEIC*, 15, pp. 1-39.

- De Marinis, P. (2010): “Sociología clásica y comunidad: entre la nostalgia y la utopía (un recorrido por algunos textos de Ferdinando Tonnies” en De Marinis, P., Gatti, G. e Irazuzta, I. (eds.). *La comunidad como pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*, Barcelona, Anthropos, pp. 347-382.
- Donzelot, F. (2006): “Comunidad cívica y magistratura social: dos respuestas a la crisis urbana” en *Pensar y resistir. La sociología crítica después de Foucault*. Varela, J. y Tabares, J. (coords.), Madrid, Círculo de Bellas Artes, pp. 71-88.
- Duch, LL. (2008): “Hombre, tradición y modernidad” en *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, UNAM, México, pp. 159-186.
- Durkheim, É. (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- Durkheim, É. (1993): *La división del trabajo social*, Barcelona, Agostini (Akal/1982), vol. 2.
- Dubet, F. (2010): *Sociología de la experiencia*, Madrid, Complutense/CIS.
- Duvignaud, J. (1986): *La solidaridad. Vínculos de sangre y vínculos de afinidad*, México, FCE.
- Eliade, M. (1981): *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama.
- Elias, N. (1989): *El proceso de civilización*, México, FCE.
- Esposito, R. (2003): *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Fernández Ramos, J. C. (2015): “Apuntes para una epistemología del análisis sociometafórico”, *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 4, pp. 11-64.
- Foucault, M. (2000): *Defender la sociedad*, Buenos Aires, FCE.
- Foucault, M. (2006): *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, FCE.
- Foucault, M. (2007): “La gubernamentalidad” en *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Giorgi, G. y Rodríguez, F. (comps.), Barcelona, Paidós, pp. 187-215.
- Fourier, Ch. (2021): *El falansterio. La utopía de la felicidad social*, Madrid, ICG Marge.
- Frazer, J. G. (1981): *La rama dorada*, México, FCE.
- Freund, J. (1995): *Sociología del conflicto*, Madrid, Ejército.

- Galán, I. (2006): “Estética y pensamiento masónico ante la postmodernidad”, *Conde de Aranda (Estudios a la luz de la francmasonería)*, 1, pp. 101-128.
- Gellner, A. (1988): *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza.
- Giddens, A. (1997): *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península.
- Gil-Gimeno, F. J. (2017): “Lo religioso en escenarios de estrés social. El 11-S visto desde la perspectiva de la religión Civil de Robert Bellah” en *Repensar la socialidad en la modernidad avanzada*, Carretero, E. (coord.), 248, pp. 115-128.
- Giner, S. (1993): “Religión Civil”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 61, pp. 23-55.
- Goffman, E. (1981): *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Hegel, F. (1981): *Fenomenología del espíritu*, México, FCE.
- Heidegger, M. (2000): *El ser y el tiempo*, México, FCE.
- Honneth, A. (1999): “Comunidad. Esbozo de una historia conceptual”, *Isegoría*, 20, pp. 5-15.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1998): *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra.
- Lasch, Ch. (1999): *La cultura del narcisismo*, Barcelona, Andrés Bello.
- Lewellen, T. C. (2000): *Introducción a la antropología política*, Barcelona, Bellaterra.
- Linz, J. J. (2006): “El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión: la ideología-sucedáneo "versus" la religión-sucedáneo”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 114, pp. 11-36.
- Lizcano, E. (2015): “La metáfora como analizador social” en *Metodología de las Ciencias Sociales. Una introducción crítica*. Castro Nogueira, L. A., Castro Nogueira, M. A. y Morales, J. (eds.), Madrid, Tecnos, pp. 93-130.
- Lorio, N. (2013): “La potencia de lo sagrado en la comunidad. Un rastreo de Durkheim a Bataille en el Colegio de Sociología”, *ARETÉ. Revista de Filosofía*, 25, pp. 111-131.
- Luhmann, N. (2009): *¿Cómo es posible el orden social?*, Barcelona, Herder.
- Maffesoli, M. 1990. *El tiempo de las tribus*. Barcelona. Icaria.

- Maffesoli, M. (2005): *La transfiguración de lo político*, Barcelona, Herder.
- Mannheim, K. (1987): *Ideología y utopía*, México, FCE.
- Marinas, J. M. (2006): *El síntoma comunitario: entre polis y mercado*, Madrid, Antonio Machado.
- Martín, L. P. (2003): “Las logias masónicas. Una sociabilidad pluriformal”, *Hispania*, 63/214, pp. 523-549.
- Martínez Marzoa, F. (2018): *El concepto de lo civil*, Madrid, Oficina de Arte y Ediciones.
- Marx, K. y Engels, F. (1999): *Manifiesto comunista*, Madrid, Orbis.
- Mendiola, I. (2018): “La frontera incorporada: espacio, cuerpo y seguridad”, *Revista Mexicana de Análisis Político y Administración Pública*, 7 (2), pp. 13-32.
- Mumford, L. (1971): *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza.
- Nancy, J.-L. (2000): *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile, Arces/Lom.
- Nisbet, R. (1969): *La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, vol.1.
- Olza, I. (2008): “Metáfora y argumentación en el lenguaje político y la prensa españoles: aproximación a las metáforas relacionadas con el "proceso de paz"”, *ELUA, Estudios de Lingüística*, pp. 213-242.
- Pintos, J. L. (1996): “Una perspectiva sociocibernética sobre la religión. Los imaginarios sociales de lo mundanamente irrepresentable”, *Política y Sociedad*, 22, pp. 33-44.
- Putnam, R. (2002): *Solo en la bolera. Colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*, Barcelona, Círculo de Lectores.
- Rivière, Cl. (1988): *Les liturgies politiques*, París, PUF.
- Rivière, Cl. (1990): “La politique sacralicé” en *Nouvelles idoles, Nouveaux cultes. Dérives de la sacralité* (Rivière, Cl. et Piette, A. dirs.), París, L’Harmattan, pp. 28-47.
- Rodríguez, A. (2021): “Sociología de la vida conventual: dos experiencias etnográficas en claustros masculinos de España y México”, *Sociológica*, 36/102, pp. 113-144.
- Sáez, L. (2020): “La crisis del coronavirus como informulable vehículo del malestar civilizacional”, *Disenso. Revista de Pensamiento Político* en

*Escrituras en cuarentena. Capitalismo, contagio y políticas de muerte* (Torres, I. ed.), 1, pp. 42-49.

Sennett, R. (2001): *Vida urbana e identidad personal*, Barcelona, Península.

Simmel, G. (2002): *Cuestiones de sociología*, Barcelona, Gedisa.

Simmel, G. (2010): *El secreto y las sociedades secretas*, Madrid, Sequitur.

Sloterdijk, P. (2003): *Esferas I*, Madrid, Siruela.

Tönnies, F. (1979): *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península.

Turner, V. (1988): *El proceso ritual*, Madrid, Taurus.

Weber, M. (1979): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península.

Weber, M. (1993): *Economía y sociedad*, México, FCE.

Weber, M. (1997): *Sociología de la religión*, Madrid, Istmo.