

# Socialidades impensadas. Comunidad y exclusión social en la teoría sociológica clásica y contemporánea.

Debate o discusión en teoría social

Grupo de Trabajo N° 31 - Teoría Social Contemporánea

Mariano Sasín (UBA-IIGG)

[marianosasin@gmail.com](mailto:marianosasin@gmail.com)

Emiliano Torterola (UBA-IIGG)

[etorterola@yahoo.com.ar](mailto:etorterola@yahoo.com.ar)

## Resumen

La idea y el concepto sociológico de comunidad han sido asociados frecuentemente a la idea o el concepto de integración. Por esta razón, la comunidad se vincula, discursiva y teóricamente, a una socialidad positiva, ya sea como condición perdida o restauración necesaria. Poco o nada se ha dicho, sin embargo, en las elaboraciones teóricas de la sociología, sobre su emergencia posible o constatable en condiciones de exclusión o marginalidad social. Pareciera ser que la carga valorativa del propio concepto sociológico de comunidad lo inhabilitara para un uso de tales características. La siguiente ponencia se propone indagar y problematizar el abordaje del vínculo entre comunidad y exclusión social en algunos exponentes del pensamiento sociológico contemporáneo. Más específicamente, se orienta a interrogar, en este campo de conocimiento, las condiciones de posibilidad de la construcción de identidades, solidaridades y relaciones denominadas “comunitarias” bajo situaciones de “desafiliación” y “marginalidad” social.

Para ello se analizará el modo en que sobre el vínculo entre “comunidad” y “exclusión” (por lo tanto también “inclusión”) social es formulado en la reflexión sociológica actual. Se proponen abordar aquí las obras de N. Luhmann – quien proporciona probablemente los intentos más fructíferos de brindar una teoría social acabada- y S. Lash y Z. Bauman, genuinos representantes de los denominados “ensayistas” de la “modernidad tardía”.

De manera aproximativa, se sugiere, que las reflexiones sociológicas exhiben un marcado déficit a la hora de indagar, interpretar y/o valorar formas comunitarias construidas y reproducidas en las orillas o en las afueras de lo que se ha denominado la “nueva cuestión social”, marcada por el derrumbe de las denominadas “sociedades de bienestar”.

**Palabras claves:** Comunidad – Exclusión – Inclusión

### 1. Infracomunidades: los «nosotros» excluidos en Scott Lash

Sin lugar a dudas, dentro de las teorías sociológicas contemporáneas, la obra de de S. Lash se encuentra entre las más atentas y abocadas a la problematización y el análisis de “lo comunitario”, así como de “las” -existentes o plausibles- “comunidades” en el orden social contemporáneo.

Dicha sensibilidad y prestancia, como enfatizara el propio sociólogo (Lash, 2001; Lash y Urry, 1998) comienza en gran medida donde finaliza el déficit de las teorías de la modernización reflexiva de A. Giddens y U. Beck: en su fundamentación crítica, condición *sine qua non* para el “funcionamiento óptimo” de los proyectos inscriptos en aquellas teorías. Crítica que debe entenderse como explicitación de sus supuestos tácitos, y sus fines confesados. Y, a su vez, como reconocimiento y ponderación de

los “propios otros inarticulados”, de la “alteridad radical” (Lash, 2001: 138) que atraviesan a los tres pilares del proyecto moderno-reflexivo.

*Lo comunitario* conforma así uno de los tres ejes o pilares críticos<sup>1</sup> que tienen también por finalidad redireccionar o ampliar las problemáticas inscritas en los proyectos de la sociología reflexiva. En el análisis histórico-social de Beck y Giddens, básicamente, el período tardo-moderno debe considerarse una “*Gessellschaft* que ha devenido plenamente reflexiva”, cuyo “motor de cambio” –al igual que en la transición de la *Gemeinschaft* premoderna a la *Gessellschaft* de la modernidad simple– es la individualización (2001: 141).

Lash se opone decididamente al postulado central de esta teoría evolutiva simplista y simplificadora: la antinomia entre individuación y comunización, afirmación del “yo” y del “nosotros”. Toda institución comunitaria tardo-moderna para el autor es “inventada”, en el sentido de no reconocer trascendente alguno a partir del cual producirse y reproducirse. Son fenomenológicamente reflexivas, producto de la decisión de los individuos en contextos particulares de sus proyectos biográficos. Y al mismo tiempo (hecho que subyace directamente a la dialéctica entre reflexividad-irreflexividad). Las comunidades construidas local y cotidianamente en base a un “plexo de sentidos” y recursos compartidos, “no se componen de normas entendidas como reglas generales, sino de los *Sitten* (usos) de la *Sittlichkeit* (moralidad) (...), costumbres que no conocen normas (...). En este sentido, se trata de comunidades irreflexivas, raigales, rutinaria o emotivamente fundadas. (Lash, 2001: 416).

Ahora bien, ¿cómo se relaciona lo dicho hasta aquí con el díada inclusión-exclusión social? Es indudable que –tributario de las investigaciones socio-urbanas de Wilson, Hughes, Wacquant, Cross en los Estados Unidos y Europa Occidental– Lash presta importante atención a las “nueva clase baja” o “Infraclase”, producto de la reestructuración –organizativa, espacial, según tipo de actividad, etc.– del capitalismo o el redireccionamiento de las políticas bienestaristas a lo largo de las últimas décadas. En este sentido –independientemente de las propiedades que tienden a compartir entre sí los pobres estructurales– lo que caracteriza a la Infraclase es el “déficit de regulación institucional en la economía y la sociedad”; el “vacío normativo” y el “vacío económico” que tiende a reinar en los “guetos inmovilizados... estos caseríos de extrema pobreza” (Lash y Urry, 1998: 212).

La infraclase habita infraespacios. Pero este no sólo se presenta como el soporte físico, el escenario de producción y reproducción cotidiana de una pobreza extrema. También la profundiza y radicaliza, material y simbólicamente. Los guetos de la modernidad industrial tendían a “reproducir en paralelo” las instituciones de la “sociedad dominante”, y “los individuos excluidos de las instituciones de la sociedad huésped actúan en ese conjunto paralelo de instituciones” (Ibídem: 215).

Los contemporáneos ya no. Han migrado un conjunto de instituciones integradoras y reguladoras: mercados de trabajo, mercado de mercancías, instituciones estatales de bienestar, sindicatos, familias, servicios orientados al consumo y el entretenimiento. Dichas instituciones “dejaron el gueto produciendo un vacío terrible, ese déficit de regulación” económica, social, legal y política “que dio origen a la infraclase” (Ibídem: 220). Para Lash, la utopía de las familias o los individuos que logran alcanzar algún tipo de movilidad social ascendente no es transformar el territorio o crear nuevas

---

<sup>1</sup> Un segundo fenómeno al que debe prestarse atención es la emergencia de “nuevos” mecanismos de encuadramiento *social* en el marco de la “modernidad compleja”. La crisis de las estructuras características de la “modernidad simple” –familia, clase social, organizaciones políticas y sindicales– no conduce, junto a la radicalización del ejercicio reflexivo de la *agencia*, a un desmoronamiento de todo dispositivo y espacio estructurador y estructuran te. Más bien ceden su lugar a nuevas instituciones mediáticas: las tecnologías de información y comunicación. El tercer “Otro inarticulado” es la cualidad “irreflexiva” de los sujetos (también los objetos) sociales (individuos o grupos) contemporáneos. No sólo porque la agencia es tanto introspectiva, autoevaluativa, sospechosa de toda tradición como productora y consumidor de *signos* intrascendentes, comunicaciones banales, bienes culturales superficiales, etc. (véase Lash, 2005) sino porque dicha irreflexividad constituye también *en parte* “la materia prima” de todo vínculo raigal, intenso, verdadero –comunitario.

“comunidades vecinales”, etc. sino migrar rápidamente de los territorios estigmatizados hacia zonas más ordenadas, comunicadas, seguras, prósperas.

En contextos urbanos o suburbanos sórdidos, las condiciones materiales y simbólicas de construcción de diversos nosotros son poco auspiciosas: extensas jornadas laborales que reducen potenciales vínculos sociales, un espacio público y ámbitos de socialización altamente degradados o marcados por la violencia y el vandalismo callejero. Las zonas “muertas” y “silvestres” (véase Lash, 2005) -económica y socialmente deprimidas, poco atractivas para el paseo o encuentro familiar o vecinal- son en cambio propicias para la formación de “neo-tribus devastadoras” (Lash, 1994: 419): “Sin una salida en trabajos de clase obrera, la alternativa es la vinculación a bandas, las gradas de los estadios de fútbol, la violencia racial o racista.” (Lash, 1998: 163).

De tal modo, la distinción entre integración vs. exclusión tiende a traducirse en otros tres tipos de diferenciación social y urbana: cohesión vs. segregación, movilidad vs. inmovilidad y regulación vs. anomia.

Las “infra” o “subcomunidades” son “nosotros negativos”, compuestos de biografías quebrantadas y trayectorias tenebrosas. Las materias primas a partir y a través de las cuales se construyen y comparten identidades y lazos arraigados –significados, íconos, rituales- están usualmente marcados por la violencia, la frustración, el pesimismo, el cinismo, el desmembramiento familiar, la escasa autoestima.

## 2. Zigmunt Bauman: la comunidad diferenciada de los *includidos*.

Para Z. Bauman, el orden social y económico contemporáneo (pos-industrial, pos-bienestarista) es intrínsecamente excluyente. El primer estadio histórico de lo que el ensayista polaco denomina “modernidad líquida”, es la “sociedad de consumidores”. La norma que “proyecta el orden en el espacio” - a partir de la cual se cimentan las identidades, las relaciones humanas y el reconocimiento social- es el consumo (2005; 2008), o mejor dicho el *consumismo*, como ejercicio eterno e incesante de recreación o autoproducción del deseo, las innumerables elecciones y el goce personal.

Pero el proyecto ético-reflexivo de Bauman no apunta sólo a criticar la formación de un individualismo narcisista y solipsista, construido a partir de las innumerables elecciones de piezas de consumo cotidiano que, aunque fragmentadas, cobran una coherencia singular, trazado por la estetización del proyecto biográfico. Su denuncia se dirige a visibilizar a aquellos que perdieron la batalla simbólica por ser reconocidos: los “nuevos pobres”, la heterogénea “clase marginada”.

¿Cómo es posible justificar moralmente las nuevas formas de exclusión social, producto de la reestructuración (modernización) del capitalismo y la consolidación de nuevas políticas y tecnologías liberales de gobernanzas, que vienen estas últimas a reemplazar al “Estado-niñera”? La respuesta, según el autor, es en lo esencial de carácter cultural: responsabilizar -y consecuentemente estigmatizar- a los pobres extremos no sólo de su situación degradada, sino de la mayoría de los males sociales contemporáneos.

La “sociedad de consumo” es en sí y para sí una sociedad excluyente, edificada por la distinción entre incluidos y excluidos, entre quienes poseen y ostentan capacidad elección y consumo y quienes experimentan dicha imposibilidad como cotidiana frustración, y viven un permanente “exilio interno”. Es en segundo lugar, como consecuencia del consumismo, una “sociedad de individuos”: estos deben responsabilizarse de sus elecciones y trayectorias; buscar soluciones biográficas a problemas y desafíos sistémicos. Con ello se retoma entonces la estructura de sentimiento (signado por el enfado, el temor y la búsqueda de castigo) que los “afortunados” o “ganadores” construyen de los “perdedores” en la sociedad contemporánea.

Estos dos ejes nodales de la “sociedad de consumidores”, conducen al problema de la comunidad en el autor. ¿Por qué? En las sociedades contemporáneas, las comunidades pueden

pensarse, por un lado, como un *recurso* y a su vez como un conjuro capaz de suprimir o por lo menos alejar los fantasmas y un sinnúmero de “hostilidades” sociales o “temores” personales: precariedad y volatilidad de las relaciones sociales, inseguridades de todo tipo, carencia de arraigo, de calidez en el anonimato urbano, etc. Se estructuran así en la delgada y peligrosa cornisa que intenta resolver (falsamente) la contradicción irreconciliable entre libertad y seguridad (cfr. Bauman, 2003; 2004; de Marinis, 2011).

Las economías producidas por las “comunidades de consumidores” (2005: 55). -a los fines aquí interesados- son básicamente dos: “aliviar el dolor” del incesante impulso, elección, construcción y desmantelamiento identitario de un lado, diferenciar a quienes pueden participar de los rituales de quienes se encuentran incapacitados –material y/o simbólicamente- para ingresar o disfrutar de los grandes centros comerciales, por otro lado.

“Comunidades de guardarropas” -simuladas, ad hoc, ambulantes- y segregantes, excluyentes. Basta figurarse súbitamente los valores y las representaciones que escenifican dos figuras arquitectónicas de los “afortunados” o “triunfadores” de la sociedad de consumo: los grandes complejos residenciales (suburbanos o urbanos, los “*countries* en altura”) y los *shoppings*: radical diferenciación entre el adentro y el afuera (a lo que subyace la negación del espacio público), control de los flujos de ingresos y egresos, “selección” darwiniana de los privilegiados según reglas de mercado y poder adquisitivo o de consumo.

¿Qué sucede con quienes habitan el “inframundo” (Ibídem, 166), desterrado a las huestes del “infraconsumo”? El radical pesimismo de Bauman se fundamenta no sólo en el carácter estructuralmente excluyente y segregante del orden moderno. También en que los marginales no tienen otro destino que cargar las etiquetas estigmatizantes que cae sobre ellos. Al igual que en la obra de S. Lash, el fenómeno del infraespacio -el gueto- se torna propicio y hasta revelador para operacionalizar las relaciones entre marginalidad e inmovilidad social y espacial, pero también la invisibilización simbólica y la legitimación de la sospecha y la condena “de sí”, “hecha cuerpo”, y auto-desprecio.

Pero aquí con consecuencias más radicales. El refugio comunitario que anhelan –al igual que los dos tercios superiores e integrados de la sociedad- los “parias”, “inútiles para los demás”, encarcelados en sus guetos o guetificados en sus prisiones, son, *a priori*, sueños yermos, en vano:

La vida del gueto no sedimenta comunidad. EL compartir el estigma y la humillación pública no convierte en hermanos a los que sufren; alimenta la irrisión; el desprecio y el odio mutuos. (...) No puede forjarse un «amortiguador colectivo» en los guetos contemporáneos por la sencilla razón de que la experiencia del gueto disuelve la solidaridad y destruye la confianza mutua antes de que tengan una oportunidad de arraigar. Un gueto no es un invernadero de sentimientos comunitarios. Es, por el contrario, un laboratorio de desintegración, atomización y anomia sociales. (...) Resumiendo: el gueto supone la «imposibilidad de la comunidad» (Bauman, 2003: 118-220. Comillas del autor).

### 3. Comunidad y Diferencia en Niklas Luhmann: la exclusión integradora

En los trabajos de Niklas Luhmann hallamos un tratamiento dispar de la presente problemática. Por un lado, la noción de exclusión o, mejor, la distinción inclusión/exclusión ha conformado un aspecto singularmente relevante de su teoría de la sociedad, al punto tal que lo ha llevado a afirmar que “se puede inferir que la distinción entre inclusión (...) y exclusión (...) es un «supercódigo» por el que, de hecho, tiene uno que orientarse siempre en primer lugar si quiere entender la sociedad” (Luhmann, 1998: 191). Pero, por otra parte, Luhmann no parece haber considerado necesario incluir al concepto de comunidad en el marco o como componente de su teoría (cfr. Sasín, 2012). Lo cual, sin embargo, no implica que haya hecho caso omiso de la importancia que éste ha tenido en la tradición del pensamiento occidental, en la misma sociología o, aún, como antecedente o presupuesto de la teoría de la sociedad. Lo cierto es que, en cualquiera de los casos, comprender las implicancias teóricas de los

cruces posibles entre las nociones de exclusión y comunidad en la versión luhmanniana de la sociología requiere de algún tipo de inmersión o zambullida en su nutrido alfabeto conceptual. No obstante, dadas las limitaciones de espacio, nos remitiremos sólo a lo estrictamente necesario (como mucho, algunas salpicaduras) y los lectores sabrán disculparnos por ello.

A lo largo de su extensa y profusa obra, Luhmann ha recurrido no pocas veces al término “comunidad” (*Gemeinschaft*), en sus distintas variaciones (*Gütergemeinschaft*, *Lebensgemeinschaft*, etcétera). Y ha esbozado, incluso, un sugerente análisis de la historia semántica del término, de su función en la descripción de la sociedad y de sus vinculaciones con la teoría sociológica (cfr. Luhmann, 2007 y, esp., 2009). Así, pueden observarse en la obra de este autor, dos formas de hacer referencia a la comunidad.

Por un lado, la comunidad es tematizada por Luhmann en tanto concepto teórico construido en la larga tradición del pensamiento occidental sobre las relaciones sociales como una herramienta (entre otras) para la autoobservación, la autodescripción (y la autocrítica) social. En este sentido, la comunidad constituye una *petitio principii*, que resuelve, con su misma enunciación, la pregunta de ¿cómo es posible el orden social?, y evita ulteriores profundizaciones. Ocupa así, el lugar de un presupuesto y, a la vez, un fundamento de la sociedad: “Existe un *koinón*, un grupo, una comunidad” (Luhmann, 2009: 35, negritas del autor).

Pero, además, Luhmann usa el término “comunidad” –“comunidad de bienes” (Luhmann, 2007: 272); “comunidades de vida” (Ibíd.: 389); etcétera, sin problematizarlo. Como una observación descriptiva de formas sociales. Entonces, a la par que es observada como autodescripción de la sociedad moderna, la comunidad funciona, en la obra de Luhmann, como heterodescripción de formas de relaciones sociales. Tiene un uso designativo (aunque en cierta medida indefinido) de formas de interacción que, si bien no se desestima completamente como descriptor del presente, se orienta principalmente hacia formas definidas el pasado.

En la perspectiva de un recorrido histórico-evolutivo por las distintas formas que ha tomado la autodescripción social en occidente podemos encontrar, sin embargo, un punto de contacto entre los dos usos que Luhmann hace del término “comunidad”, el cual finalmente se interseca con la distinción inclusión/exclusión. La teoría social de la comunidad puede ser situada históricamente, según el autor, en el pasaje de la forma de diferenciación social segmentaria a la estratificada, y fechada en la definición aristotélica de la *koinonía politiké*, la comunidad de la vida ciudadana, comunidad política que abarca a todas las otras comunidades y que será con posterioridad traducida en la cultura latina con la fórmula *civitas sive societas civile* (Estado o sociedad civil). Esta, a su vez, tiene su origen y su finalidad (su *têlos*) y la razón de su privilegio y su superioridad por sobre las otras *koinoníai* como la familia o la tribu, en que sólo en ella puede darse la perfección de las relaciones humanas. La comunidad de la *polis*, entonces, se fundamenta en, pero a la vez posibilita, el deseo de “vivir bien” (*eu zen*). Siendo una más entre otras comunidades (las familias, los clanes, los grupos) es, sin embargo, anterior (porque el todo es anterior a las partes, nos dice Aristóteles) y superior a ellas y, a su vez, las abarca (cfr.: Aristóteles, 1989, I, 2, 1253a: 135-136); Luhmann, 2007 y 2009 y Fistetti, 2004).

Este principio teórico o forma semántica, que consiste en designar a una de las partes como superior y representativa del todo, volvemos a encontrarlo en las autodescripciones de la sociedad medieval y se corresponde con una estructura social estratificada. Así, si bien se reconoce la existencia de diversas y múltiples comunidades, sólo una de ellas es el fundamento del orden social, sólo a partir de una de ellas, la más importante, la representativa, aquella que abarca a todas las demás, pero quizás también aquella que aparece vinculada a los fines últimos, a la razón y la finalidad de la vida en común, se lleva a cabo la autoobservación social. Pero además, sólo en casos límites, señala Luhmann, se produce la exclusión de esta comunidad, que en los griegos estaba representada por la *polis* y en el medioevo por la comunidad de la fe cristiana.

Mientras que “en las sociedades segmentarias, la inclusión es el resultado unívoco de la agregación a determinados segmentos de la sociedad”, es decir, concretamente, a las comunidades de familia y residencia, “en las sociedades estratificadas la inclusión sigue también el principio de la diferenciación” (Luhmann, 1998: 173), es decir, parte de posibilidades desemejantes: como esclavo, siervo, dependiente, amo, señor, monje o sacerdote o, en los gremios medievales, como compañero. Sólo en los albores de la Edad Moderna se plantean políticas de exclusión explícita orientadas hacia grupos no disciplinables abstractamente indicados (jornaleros itinerantes, vagabundos, etc.). A partir del siglo XVIII comienzan a surgir medidas de disciplinamiento social que permiten considerar, no obstante, la diferencia entre inclusión y exclusión “como interna a la sociedad” (Luhmann, 1998: 175). “En la sociedad funcionalmente diferenciada (...), la diferencia entre inclusión y exclusión se regula de otro modo” (Luhmann, 1998: 176), lo que va a tener “consecuencias dramáticas para la estabilidad, la capacidad de desarrollo y el futuro de la sociedad moderna” (Ibíd.).

Hacia fines del Siglo XVIII, el concepto de *societas civilis* (sociedad civil, *société civile*, civil society), heredero del de *koinonía politiké*, deja de ser comprendido en razón de sus elementos componentes (la comunidad y lo político) y la autodescripción de la sociedad se desplaza al ámbito de la economía:

Después de la pérdida de su contenido religioso, lo común debió ser reconstruido y el contrato proporcionó el modelo social para ello. Una colectividad de intereses naturalmente divergentes se cohesionan gracias a las compatibilidades reconocibles y el *koinón* es ahora aquella mayor utilidad que puede esperarse de la agregación de intereses (Luhmann, 2009: 55, negritas del autor).

Que la sociedad no pueda describirse ya como comunidad ha llevado al surgimiento de dicotomías como la de comunidad/sociedad (*Gemeinschaft/Gesellschaft*) de Ferdinand Tönnies, en la que los conceptos se presentan como contrapuestos. De lo que se trata ahora es de oponer, de este modo, tipos diferentes e identificables de relaciones sociales. Para Luhmann, esta dicotomía “se rigidiza así como un pedazo de la emergente sociología; sin posibilidades de desarrollo ulterior” (2009: 78). Cosa que no ocurre con las múltiples posibilidades que ofrece otro par oposicional que surge en la misma época, a saber, el par individuo/colectividad, que puede tomar también la forma de individuo/comunidad o individuo/sociedad. Ya se haga foco en uno u otro lado de la distinción (el individuo reflexionado como sujeto o la colectividad, reflexionada como comunidad o como sociedad), las consecuencias teóricas de esta oposición conceptual ha vertebrado el propio desarrollo de la sociología principalmente a partir de las obras de Weber y Durkheim, pero también de Marx.

Junto con la centralidad que adquiere ahora el sujeto se modifican también los criterios de inclusión y, por lo tanto, de exclusión. Así, “con el cambio de la forma de inclusión, el conjunto de la distinción inclusión/exclusión cambia su sentido” (Luhmann, 1998: 190):

El sujeto es la fórmula de inclusión *par excellence*. Dentro del nuevo orden social no tiene ningún lugar fijo y, por tanto, no puede esperar una «vida buena». Por un lado, la vida humana se reduce consecuentemente a la pura vida, en el sentido de la materia sensible, a partir de la cual se debe hacer todo lo demás. Por el otro, existen ofertas sustitutivas para la vida buena en los conceptos de reflexión de la nueva teoría del sujeto. (...) Visto sociológicamente se trata, en otras palabras, de un correlato semántico para el *take of* hacia la sociedad mundial. En su subjetividad, cualquiera puede reclamar para sí acceso a todos los ámbitos de funciones del sistema social (...). Como sujeto y con la libertad e igualdad derivadas, se formula el principio de la inclusión de todas las personas en todos los sistemas de funciones, el cual se correlaciona, por su parte, con la diferenciación funcional que concluye con el orden estamental (Luhmann, 2009: 71-72, negritas del autor).

Pero esto es sólo un principio. En la práctica, nadie tiene asegurado su lugar en algún subsistema. “Esto ahora significa que los individuos concretos ya no pueden ser ubicados concretamente” (Luhmann, 20007: 495). En tanto personas, todos tienen la posibilidad de ser incluidos, pero también, y por la

misma razón, de ser excluidos. Es así que, afirma Luhmann, una sociedad de este tipo tiende a producir y tolerar desigualdades extremas en la distribución de los bienes, las que son comprendidas como un fenómeno temporal y subsanable en el futuro o, en todo caso, se describen como limitadas a específicos sistemas funcionales. En estas condiciones, no es raro, dice el autor, que “se abra un abismo apenas franqueable entre el ámbito de la inclusión y el de la exclusión, y que una vez abierto tienda a asumir la función de una diferenciación primaria del sistema de la sociedad” (Luhmann, 1998: 180).

En las anteriores formaciones sociales, segmentarias y estratificadas, funcionaba un mecanismo compensatorio en el que la exclusión de algún subsistema implicaba la casi segura inclusión en algún otro. La exclusión lisa y llana de la sociedad era un acontecimiento inusual. Este mecanismo de amortiguación de la exclusión no existe ya en la sociedad moderna funcionalmente diferenciada. En ella no está prevista la inclusión de todos los individuos (en tanto personas)<sup>2</sup> a alguno de sus subsistemas. Ni hay tampoco una inclusión subsistémica exclusiva. Lo que sí se puede constatar es que, en muchos países, aún en los altamente industrializados, “una parte importante de la población vive en condiciones de exclusión” (Luhmann, 1998: 190).

Por otra parte, la inclusión en un sistema funcional, cualquiera sea (la religión, por ejemplo, o la educación, o la política, o la intimidad), ya no determina (aunque sí pueda, en diversos grados y de diversos modos, condicionar) la forma y el grado de inclusión en los otros sistemas funcionales. Pero sí se da que “la exclusión de un sistema funcional comporta, casi automáticamente, la exclusión de otros” (Ibíd.).

Todo esto lleva a la paradoja (si lo miramos desde el punto de vista de la sociología clásica) de que la sociedad está mucho más integrada en el lado de la exclusión que en el de la inclusión. Es decir, que la inclusión de las personas en los subsistemas sociales va de la mano de una escasa integración de la sociedad y que, por el contrario, en el lado de la exclusión se produce una fuerte integración por la cual, lo que sucede en un subsistema repercute rápidamente en los otros subsistemas.<sup>3</sup>

“En los márgenes de los sistemas se generan efectos de exclusión que en este nivel conducen a una integración negativa de la sociedad. Ya que la exclusión real de un sistema (...) reduce lo que en otros sistemas puede lograrse, además de definir más o menos a buena parte de la población –la cual por su hábitat se halla separada y por eso mismo vuelta invisible” (Luhmann, 2007: 500).

Al entender la integración como limitación del grado de libertad de las selecciones posibles, Luhmann puede afirmar que “*la exclusión integra con mucha más fuerza que la inclusión*” (ibíd., cursivas del autor), ya que el orden de la sociedad actual se basa en la desintegración, en el desacoplamiento de los sistemas funcionales, en la diferenciación sistémica funcional. Pero esto implica para Luhmann una pérdida adyacente: “mientras que en el ámbito de la inclusión los seres humanos cuentan como personas, en el de la exclusión parecen importar únicamente como cuerpos” (ibíd.: 501). “Todo lo que nosotros concebiríamos como persona retrocede, y con ello también lo hace cualquier intento de alcanzar resultados sociales por medio de la influencia sobre las actitudes” (Luhmann, 1998: 194). Más allá de plantear la posibilidad de que se esté ante el surgimiento de un subsistema específico, orientado

<sup>2</sup> Conviene aquí hacer la aclaración que, para Luhmann (1998), “como unidades de sistemas autopoieticos reproducidos mediante operaciones orgánicas y psíquicas que son, los seres humanos existen fuera de la sociedad, y ello vale tanto para el ámbito de la inclusión como para el de la exclusión” (p. 190).

<sup>3</sup> Cabe recordar que Luhmann no usa la distinción de Lockwood (también empleada por Habermas), entre integración social e integración sistémica. Para Luhmann, la integración social siempre es sistémica, y tiene que ver con “las mutuas referencias entre los sistemas parciales y sus interdependencias” (2007: 491). Por otra parte, que cuando aquí se habla de inclusión, no se está haciendo referencia a la inclusión de los seres humanos, en tanto unidades compuestas de cuerpos y mentes, en los sistemas sociales. Así, con el concepto de inclusión, “lo que más bien quiere indicarse es que el sistema sociedad predispone a las personas asignándoles lugares en cuyo marco pueden actuar de acuerdo a expectativas complementarias” (Luhmann, 2007: 492).

por el código inclusión/exclusión (ibíd.: 502), pareciera ser que, para Luhmann, lo que retrocede en el ámbito de la exclusión es la propia posibilidad de estabilizar expectativas sociales, esto es, de regulación de la contingencia, de producción de un orden. El reforzamiento de la integración no implica una re-vinculación entre las personas sino, por el contrario, un despojamiento de la forma persona que no es otra cosa que una expulsión social. Así, lo que pasa en la exclusión debe ser explicado con una teoría distinta a aquella que hace foco en la diferenciación funcional. O, en todo caso, debe pensarse un más allá (¿un más acá?) de la sociedad funcionalmente diferenciada.

#### 4. Conclusiones

Desde Marx, Weber, Tönnies y Durkheim, la esfera laboral, la ética capitalista del trabajo, la interdependencia que subyace a la especialización/división de oficios, tareas, responsabilidades es fuente no sólo de construcción de orden y poder; explotación y acumulación, sino además de gratificación y realización grupal y personal. Espacio en y a través del cual se construyen identidades y alteridades; solidaridades y antagonismos. La distinción integración-exclusión aparece como integración vs *anomia*. En la teoría sociológica, toda desorganización o desintegración; todo cimbronazo que torna irreconciliable la relación entre reestructuración del orden y las expectativas grupales / subjetivas es poco solidaria con el concepto de comunidad.

La infraclase de Lash y la clase marginada de Bauman son situadas en “escenarios desastrosos”. ¿Qué tienen en común los guetos urbanos o suburbanos (dependiendo de la estructuración metropolitana en cuestión) y los campos de refugiados o de inmigrantes ilegales? El encontrarse habitados por “supernumerarios”. La inmovilidad física de estos constituye un símbolo, y un efecto estructural de la inmovilización social. ¿Qué tienen de diferencia? Mientras los campamentos son ordenamientos espaciales y temporales altamente controlados y regulados, los guetos marginales son figurados, en estas sociologías, como asentamientos ingobernables, violentos, anómicos. Son producto y a su vez productores de trayectorias familiares y personales quebrantadas, tenebrosas, frustradas y desesperanzadas.

Como consecuencia de ello, las identidades y las solidaridades colectivas tienden a ser

a) Impensadas. No hay margen para visualizar emergentes colectivos en las orillas del orden social. Déficit en la teoría sociológica contemporánea –podríamos pensar también la clásica- para visualizar o reconocer “comunidades marginales” de todo tipo: movimientos sociales, movimientos de campesinos sin tierra, cooperativas fabriles o barriales, “infracomunidades”.

b) Negativamente reconocidas y valoradas. En la sociologías de los ensayistas pensados en cuestión, las “comunidades desperdiciadas”, construidas de “desechos humanos”, de “vagabundos” son estridentes y explosivas, atravesadas por carencias y tensiones materiales y simbólicas de todo tipo. Cargan con la sospecha y en última instancia, el estigma social de ser fuentes de todo tipo de males: delincuencia contra la propiedad privada, violencia y vandalismo de todo tipo; degradación o usurpación del espacio público, mano de obra barata de la producción y/o tráfico de distinta naturaleza.

Pero a su vez, en la perspectiva teórica de Luhmann, la exclusión no es una patología tardocapitalista, sino un aspecto estructural e inevitable de la modernidad. Ya no se trata de la fórmula *anomia* vs integración sino, por el contrario, de una integración directamente asociada a los procesos de exclusión. Y de una exclusión que es hija dilecta de la diferenciación funcional que distingue a esta larga e inacabada modernidad. Para observar qué pasa a uno y otro lado de la forma son necesarias nuevas distinciones, quizá, una nueva teoría de la sociedad.



## Bibliografía

Aristóteles (1989): *Politeia (La política)* (M. Briceño Jáuregui, Prólogo, versión directa del original griego y notas; I. Restrepo Abondano, Estudio preliminar e Introducciones). Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.

Bauman, Zigmunt (2008): *Vida de consumo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

------(2005 [1998]) *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Buenos Aires: Gedisa

------(2003 [2001]) *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Buenos Aires: Siglo XXI.

------(2004 [2000]) *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

de Marinis, Pablo E. (2011): “La teoría sociológica y la comunidad. Clásicos y contemporáneos tras las huellas de la “buena sociedad”, en *Entramados y perspectivas. Revista de la carrera de sociología*: ISSN 1853-6484. Vol. 1, N° 1, enero - junio 2011, pp. 127-164.

Fistetti, Francesco (2004 [2003]): *Comunidad. Léxico de política* (H. Cardoso Trad.). Buenos Aires: Nueva Visión.

Lash, Scott (2009): *Crítica de la información*. Buenos Aires: Amorrortu.

----- (2001): “La reflexividad y sus dobles: estructura, estética comunidad”. En Beck, Ulrich; Giddens, Anthony; Lash, Scott (2001 [1994]): *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Buenos Aires: Alianza.

----- (1994 [1987]): *El Fin del Capitalismo Organizado*. Buenos Aires: Amorrortu.

Lash, Scott y Urry, John (1998 [1994]): *Economías de signos y espacio. Sobre el capitalismo de la posorganización*. Buenos Aires: Amorrortu.

Luhmann, Niklas (1998 [1998]): *Complejidad y Modernidad* (J. Beriain y J. M. García Blanco, Trads). Madrid: Trotta.

----- (2007 [1997]): *La Sociedad de la Sociedad* (J. Torres Nafarrate Trad.). México: Herder.