

VIII Jornadas de Jóvenes Investigadores
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Universidad de Buenos Aires
4, 5 y 6 de Noviembre de 2015

Cecilia Capovilla

Facultad de Humanidades y Ciencias – Universidad Nacional del Litoral // Estudiante de grado de la Lic. en Sociología

cecicapovilla@hotmail.com

Eje 1. Migraciones e Identidades-Alteridades.

Procesos de comunitarización e identificación de migrantes africanos recientes que residen en algunos núcleos urbanos de Argentina

Palabras clave: comunidad; identidad; grupo; transnacionalismo.

1. Introducción

Los desplazamientos masivos e individuales de personas más allá de sus fronteras se desarrollan desde el inicio de la humanidad, y han ido cambiando con el paso del tiempo, formando parte de procesos sociales más amplios que admiten diversas interpretaciones. En la actualidad, podemos decir que han adquirido una dimensión y una importancia particular. La ampliación de los medios de transporte y de comunicación, permitió que los migrantes tengan más de un destino posible, o más bien, que sus lugares de destino o residencia, se vayan incrementando con el paso del tiempo.

Son numerosas y diversas las teorías que tratan de analizar estos procesos y de dar una explicación que permita comprender sus particularidades, cada una desde una perspectiva teórica-metodológica distintiva. Sin embargo, consideramos que es a partir de las últimas décadas, mediante los avances del *transnacionalismo*, donde podemos

visualizar un verdadero progreso dentro del estudio de las migraciones. Los investigadores dentro de esta corriente, dedicaron gran parte de sus estudios a desarrollar un conjunto de postulados en base al *tipo de trayectoria* que siguen los migrantes internacionales, teniendo en cuenta no sólo lo que sucede antes de realizar el viaje, sino también el proceso mismo y cómo se desarrolla su vida en el lugar de destino. Fue a partir del reconocimiento de estas nuevas relaciones que se establecen *aquí y allá*, en oposición al paradigma asimilacionista, que surge el concepto de *comunidades transnacionales*, el cual se va a constituir como el argumento central de la migración transnacional.

Ahora bien, ¿por qué es importante estudiar las migraciones? En este sentido, entendemos que más allá de los motivos que las originaron, los desplazamientos masivos de personas con orígenes diversos, son fundamentales para la constitución de las sociedades. Es por ello que el estudio de las migraciones nos permite comprender el desarrollo y/o funcionamiento de las sociedades, su origen y constitución; las normas de organización social; los comportamientos colectivos; los procesos de construcción de identidades y comunidades nacionales junto con los diversos grupos étnicos que ocupan un territorio.

El estudio de las migraciones del siglo XXI, una época de gran y creciente migración global, permite revelar además de las características antes mencionadas, la facultad de las personas para desarrollar su *capacidad de agencia*, la búsqueda por integrar comunidades donde puedan hallar refugio ante las oleadas de turbulencia global que se están acumulando y frente a las cuales el “estado-nación abandonó sus funciones de generar seguridad y confianza”(Bauman Z. , 2005, pág. 111), es decir, la búsqueda de la seguridad que otorga una comunidad “en un mundo implacablemente individualizado y privatizado”(Bauman Z. , 2005, pág. 134). Asimismo, y como un elemento más que se conjuga con estos procesos, el análisis de las migraciones actuales nos permite observar la tarea a la que se enfrentan los individuos con el objeto de construir una identidad, para poder diferenciarse de los demás. En definitiva, esto es “la búsqueda de soluciones biográficas a contradicciones sistémicas” (Beck & Beck-Gernsheim, 2003, pág. 31).

Siendo estas las principales cuestiones que me llevan a plantearme diversos interrogantes acerca de los procesos migratorios actuales, he decidido investigar en mi

tesina final de grado la trayectoria de vida de migrantes africanos del siglo XXI, que residen en diferentes núcleos urbanos de Argentina, a partir del análisis de las interpretaciones subjetivas de los protagonistas, tratando de explicar cómo comprenden e interpretan su historia dentro de un contexto mayor que determina su accionar. De esta manera, procedí a contactarme con migrantes residentes en las ciudades de Santa Fe, Paraná y Buenos Aires, con quienes entablé una relación para poder reunirme recurrentemente. La mayoría de ellos son hombres, entre 25 y 35 años, provenientes de Senegal –en su mayoría- y Guinea.

Durante tal proceso de investigación, tomé conciencia de que los conceptos de “identidad” y “comunidad” -claves para mi estudio-, son muy utilizados por el vocabulario vernáculo de la política contemporánea; asimismo, constituyen -junto a otros conceptos-lo que P. Bourdieu denomina “categorías de la práctica social”. Hoy en día son tantas las afinidades y filiaciones, las formas de pertenencia, las experiencias de comunidad, conexión, cohesión, las autocomprensiones y las autoidentificaciones que, como dicen Brubaker y Cooper “nos hacen cargar con un vocabulario poco específico, chato e indiferenciado (...) el uso y abuso de dichos términos afecta no sólo el lenguaje del análisis social sino –inseparablemente- su substancia”. (2001, pág. 2).

El hecho de que ciertas categorías sean utilizadas en la práctica no las descalifica como categorías de análisis, lo problemático “no es que un cierto término sea usado, sino cómo se usa” (Brubaker & Cooper, 2001, pág. 7). Es por ello que, en el marco de elaboración de mi tesina final de grado y contando con los aportes teóricos-metodológicos obtenidos en el grupo de investigación del cual formo parte¹, propongo como objetivo de esta ponencia, en primer lugar, desnaturalizar las fronteras de mi objeto, haciendo una revisión teórica de los conceptos de “comunidad” e “identidad” desarrollados por algunos autores desde la sociología clásica a la sociología contemporánea.

En segundo lugar, teniendo en cuenta que “todo intento de avanzar en una investigación de problema sociológico, debe comenzar por un proceso crítico de deconstrucción de los presupuestos y de las prenociones que los constituyen”(Mera,

¹ Curso de Acción para la Investigación y el Desarrollo (CAI+D) “Identities, estilos de vida y discursos de alteridad cultural” dirigido por Silvia Montenegro, el cual se inscribe en el programa “Sociología de las transformaciones contemporáneas: el espacio de la cultura, la política y la economía” FHUC- UNL.

2011, pág. 145) y siendo además que las migraciones actuales conllevan la dislocación y desestructuración de los conceptos que se utilizan para estudiarla, realizaré una deconstrucción de tales conceptos y de las prenociones que los constituyen, procurando dejar de lado las nociones sobrecargadas por las connotaciones reificadas, contemplando así la relación existente entre los datos, el campo y los conceptos. Esto nos permitirá en tercer lugar, desustantivizar-verbalizar estas nociones y convertirlas en categorías analíticas que nos posibilitarán comprender y explicar nuestro objeto como *procesos de comunitarización* y *procesos de identificación*, siendo estas herramientas conceptuales más comprensibles y aplicables a nuestro objeto de estudio.

2. Desarrollo

2.1 Una revisión teórica del concepto de *comunidad*

De acuerdo con los objetivos mencionados anteriormente, comenzaremos con el abordaje del concepto de *comunidad*, haciendo un breve repaso desde la sociología clásica para luego adentrarnos en concepciones más recientes de este concepto. Posteriormente, lo pondremos en relación –a través del análisis de fenómeno migratorio- con el de *identidad*.

Siendo una de las principales cuestiones que condujeron a fundar la teoría sociológica, la *comunidad* constituye un gran foco de atención dentro para la mayoría de los autores de la sociología clásica –como Ferdinand Tönnies, Émile Durkheim, Max Weber, Karl Marx-. Luego dentro de lo que denominamos la teoría sociológica contemporánea, el estudio en torno a este concepto no se observa de manera tan manifiesta. En la década del 80, salieron a la luz grandes obras que se venían gestando de la mano de autores como Jürgen Habermas, Anthony Giddens, Niklas Luhmann y Pierre Bourdieu –entre otros-, en las que es posible visualizar un giro teórico respecto a dicho concepto que se diferencia en gran medida de las obras clásicas. Luego en los 90s, la comunidad entra nuevamente en escena pero desde otros ámbitos. Las transformaciones contemporáneas que implicaron la crisis de ciertas instituciones, condujeron a que la comunidad se vuelve foco de atención de discursos políticos, institucionales, grupos sociales diversos y teorizaciones varias (De Marinis, 2005).

Para comenzar nos introducimos en la Alemania de mediados y fines del siglo XIX donde si bien la palabra “comunidad” ya era utilizada dentro del campo de las ciencias sociales, fue Ferdinand Tönnies² el primero en plantearla desde un abordaje que el mismo no dudó en llamar *científico*. Ante el objetivo de explicar la radicalidad de los cambios en el modo de organización de la sociedad y el veloz e inevitable ingreso en el período histórico que llamamos modernidad, Tönnies recurrió al pasado para poder explicar el presente, es decir, explicó la transición histórica de la comunidad a la sociedad, la desintegración de la primera ante los avances de la segunda.

En su libro *Comunidad y sociedad* [1887], Tönnies explica claramente la dicotomía entre comunidad y sociedad (*Gemeinschaft /Gesellschaft*): “Comunidad es lo

² Para ver los antecedentes teóricos ver Álvaro, 2010.

antiguo y sociedad lo nuevo, como cosa y nombre (...) comunidad es la vida en común duradera y auténtica; sociedad es sólo una vida en común pasajera y aparente. Con ello coincide el que la vida en comunidad misma deba ser entendida a modo de organismo vivo, y la sociedad como agregado y artefacto mecánico.” (Tönnies, 1947 [1887], pág. 21). Para Tönnies, la sociedad siempre estará subordinada a la esencia de la comunidad, a la “pureza” o sabiduría que su antigüedad le otorga no sólo por ser duradera y auténtica, sino también por ser el seno del “vivir juntos” en naturaleza plena, que es “la naturaleza de las cosas”.

Así, las sociedades modernas van a surgir en términos de Tönnies como un “tipo ideal” por sobre esas formas naturales y auténticas de vivir comunalmente, pero alejándose de su esencia natural. En consecuencia la sociedad se desvía “de las formas originarias y naturales, históricas, de la vida y querer en común” (Tönnies, 1947 [1887], pág. 299). En la sociedad los hombres conviven, pero ya no existe la unión ni los lazos que tejían entre ellos. Ante la radicalidad de los cambios en la forma de organización de la sociedad moderna respecto de la vida comunal pasada, Tönnies considera que se pierde la esencia misma del hombre asociada a una forma de vida en común, la tradición que conlleva esa vida comunal, pero se gana en la posibilidad de elegir, la velocidad, la fluidez; se pierden los lazos, pero se gana la racionalidad instrumental.

Para este autor, entonces, no hay lazo social posible en las condiciones materiales de la sociedad capitalista que conduce a la decadencia de la civilización humana. Sólo un cambio progresivo hacia el futuro, poniendo en práctica los elementos constitutivos del pasado, es decir, convocando a la comunidad, puede salvar a la humanidad de la decadencia a la que está conduciendo el sistema actual.

Los términos de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* que utiliza Tönnies, aparecen extrapolados en *Vergemeinschaftung* y *Vergesellschaftung*³ en los textos de Max Weber. En el ensayo sobre los “conceptos sociológicos fundamentales”(1997a [1922], págs. 33-35), construidas por Weber como tipos ideales, estas expresiones permiten ser utilizadas para caracterizar formas generales de relaciones humanas en distintas etapas históricas: “llamamos *comunidad* a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la

3 Cabe mencionar que en su idioma estos conceptos serían *socialización* y *comunitarización*, o proceso de asociación y proceso de comunión, pero se los traduce, y se los utiliza como comunidad y sociedad. (véase Weber, 1997a: 33, nota del editor).

acción social –en el caso particular, por término medio o en el tipo puro- se inspira en el *sentimiento* subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de *constituir un todo*.”(Weber M. 1997a [1922], pág. 33). Luego menciona: “llamamos *sociedad* a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en una *compensación* de intereses por motivos racionales (de fines o valores) o también en una *unión* de intereses con igual motivación. La sociedad, de un modo típico, puede especialmente descansar (pero no únicamente) en un acuerdo o *pacto* racional, por declaración recíproca. Entonces la acción, cuando es racional, está orientada *a)* racionalmente con arreglo a valores: en méritos de la creencia en la *propia* vinculación; *b)* racionalmente con arreglo a fines: por la expectativa de la lealtad de la *otra* parte.”(Weber M. , 1997a [1922], pág. 33).⁴

Según estas definiciones podemos considerar que la mayoría de las relaciones sociales pueden formar parte simultáneamente tanto de la comunidad como de la sociedad. Además, los tipos de relaciones a los que parecen hacer referencia (*relaciones de comunidad y relaciones de sociedad*) suponen tipos de acciones sociales diferentes (tradicional o afectiva para la primera y racional-instrumental o racional-valorativa para la segunda). Sin embargo, debemos tener en cuenta que a lo largo de la extensa obra weberiana, estos conceptos han sido usados por el autor de una forma ambigua que se ha ido modificando sutil pero significativamente a lo largo de su vida (Sasín, 2010).

Tal es así que en su ensayo “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva” (Weber M. , 1973 [1913]), Weber expone que la *acción comunitaria* o de comunidad se subdivide en *acción de sociedad* y *acción de consentimiento* o de consenso. En consecuencia, las relaciones comunitarias podrían incluir a (o subdividirse en) relaciones societarias y relaciones comunitarias de consenso o consentimiento. Sin embargo, como mencionamos anteriormente, en el capítulo I de *Economía y Sociedad* de 1920, las relaciones comunales y sociales aparecen diferenciadas según la orientación subjetiva de la acción esté signada por “el sentimiento subjetivo (...) de los partícipes de constituir un todo” o “se inspire en una compensación de intereses por motivos racionales”(Weber M. , 1997a [1922], pág. 33). Continuando en esta línea, las relaciones

4 La cursiva es del autor.

comunales inferirían acciones tradicionales o afectivas (o una mezcla de ambas) y las sociedades acciones racionales, instrumentales o valorativas.

Entonces, ¿cuál es la diferencia entre las relaciones sociales y comunales para Weber? Para responder a ello recurrimos a Sasín, quien tras un exhausto análisis de las obras del autor alemán, construye dos respuestas posibles. En la primera de ellas afirma que “estas relaciones se diferencian según el componente subjetivo o la actitud implícitos en las acciones que las conforman (*razón o sentimiento*) y corresponden, por lo tanto, a formas de construcción de relaciones interpersonales morfogenéticamente distinguibles” (Sasín, 2010, pág. 11). En la segunda, considera que la diferencia entre ambos tipos de relación “implica un proceso que se da (al igual que las voluntades *esencial y arbitraria* de Tönnies) a partir de una matriz unitaria que las comprende y ésta es el sentimiento (también) subjetivo recíproco de pertenencia a un todo, que aparece, entonces, como fundante del actuar mutuamente referido.”(Sasín, 2010, pág. 11).

Teniendo en cuenta la primera opción, podemos concluir que lo que define a la comunidad para Weber es la construcción de estructuras de relación diferenciadas específicamente de la sociedad. Lo cual nos permite pensar que ambas pueden intercalarse o sobreponerse pero jamás someter a una bajo la estructura de la otra. Pero si tenemos en cuenta la segunda respuesta, concluimos que las relaciones de tipo comunitarias constituyen el origen de las relaciones sociales. Este razonamiento coloca al autor más cerca de la propuesta de Tönnies, para quien la sociedad se construye sobre las bases de la comunidad.

Ahora bien, teniendo en cuenta que las nociones de comunidad y sociedad son construidas por Weber como tipos ideales, para lograr una mejor comprensión, sería necesario observar en algún estudio puntual del autor, la aplicabilidad que realiza de tales conceptos. Pero dado que eso escapa al objetivo de este trabajo, nos guiaremos por las conclusiones a las que arribó Sasín luego de realizar un análisis conceptual y descriptivo de diversos textos, entre ellos algunos estudios de casos religiosos (Weber, 1973; 1987a; 1987b y 1997a).

De este modo, consideramos que “la acción social racionalmente motivada, que es la que para Weber, organiza específicamente las relaciones de sociedad, parece ir subsumiendo gradualmente a la acción de consenso o entendimiento y acotando los

ámbitos organizados en torno al consenso comunitario a espacios cada vez más restringidos”(Sasín, 2010, pág. 14). Es decir, para Weber, la extensión creciente del individualismo de la acción racional se desplaza (o coloniza) sobre los principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones de la comunidad, ocasionando su alteración y posteriormente, la desaparición de dichas prácticas. Así las relaciones comunitarias se ven cada vez más limitadas, ante el surgimiento de las relaciones de sociedad. Ahora bien, esto no significa necesariamente la eliminación total de las relaciones de comunidad, sino la adaptación de algunas a un orden social cada vez más racionalizado en el que ambos tipos de relaciones pueden subsistir disparmente y, por momentos, reconocerse y diferenciarse una de la otra.

Siendo la preocupación central de los autores de la sociología clásica la transformación de la forma de vida comunal a la sociedad moderna, Durkheim también realizó aportes significativos ante la dicotomía comunidad y sociedad, ante la necesidad de comprender y explicar el momento histórico que estaba viviendo. Para él, el punto crítico se encuentra en la pérdida de la cohesión moral comunitaria ante la división del trabajo social en la sociedad moderna. En su libro *La división del trabajo social* (Durkheim É. , 1994 [1893]), donde explica el pasaje del tipo social segmentario (solidaridad mecánica) al tipo social funcionalmente diferenciado (solidaridad orgánica), lo expresa claramente: “la moral que corresponde a ese tipo social ha retrocedido, pero sin que el otro se desarrollara lo bastante rápido para ocupar el terreno que la primera dejaba vacío en nuestras conciencias (...) la nueva vida que se ha desarrollado como de golpe no ha podido organizarse por completo”.(Durkheim É. , 1994 [1893], pág. 214).

En diferentes obras, Durkheim expone el quebrantamiento en la estructura social a partir de la pérdida de los componentes virtuosos de la cohesión moral que caracterizaba al tipo social segmentario, es decir, comunitario, antes las transformaciones que permitieron el surgimiento de lo que caracterizamos como sociedad moderna. Para Durkheim la modernidad coloniza los viejos estándares y estructuras que permitían mantener a las comunidades segmentarias en pleno funcionamiento, pero no posee los elementos necesarios para mantener la cohesión social precedente. Es por ello que, al igual que Tönnies, propone una solución ante los aspectos perversos de la sociedad moderna: hay que “hacernos una moral” que surja dentro de esa sociedad en formación

basada en sus características, a partir de la solidaridad que produce la división del trabajo social. Para ello, se debe refundar el lazo social en la metafísica sustancial comunitaria que subyace en su génesis. En caso contrario, no se podrá evitar el panorama actual en que los individuos “ruedan unos sobre otros como otras tantas moléculas líquidas, sin encontrar ningún centro de fuerzas que los retenga, los fije y los organice” (Durkheim É. , 1997 [1897], pág. 341). “No se podrá evitar, en definitiva, la desintegración de la sociedad.”(Sasín, 2010, págs. 17-18).

Una vez expuestos de manera breve los principales aportes de la sociología clásica en torno al concepto de comunidad (y sociedad), a modo de recapitulación de esta primera parte podemos decir que el trabajo realizado por estos pensadores tuvo la intención de “recuperar” las cualidades que constituían a la comunidad en el pasado para poder ponerlas en práctica en el futuro, ante un presente desbordado. Además, constituyó un esfuerzo científico-sociológico por interpretar las formas que podían asumir las relaciones interindividuales y de convivencia humana bajo condiciones de modernidad, siendo la comunidad, una de las posibilidades más efectivas. De este modo, la comunidad asume un carácter programático, utópico y político de primer orden, siendo considerada como la salida más plausible del estado de racionalización al que había llegado la humanidad en la sociedad moderna.

A continuación vamos a abordar la concepción de comunidad en la sociología contemporánea, donde las diferencias entre sociedades no modernas y modernas no se disuelven, pero ya no están demarcadas contraponiendo comunidad. Los autores contemporáneos parten del supuesto que “la comunidad no es ni un pasado de la modernidad, ni lo que falta en ella, sino una porción significativa de las relaciones sociales modernas, que no pueden enclaustrarse en sólo una parte de esa dicotomía” (Bialakowsky, 2010, pág. 9). Además, no poseen una visión negativa, trágica, ni del presente y ni del futuro. Por el contrario, consideran el pasado y el presente cargados de cierta negatividad, y contemplan el futuro como la superación ante el renacer de las comunidades.

Comenzaremos por Jürgen Habermas quien, en su *Teoría de la acción comunicativa*⁵ realizó aportes fundamentales para el pensamiento contemporáneo. El autor considera que “la sociedad moderna es una combinación entre lógicas del sistema (acciones estratégicas, en el artículo “negociación”), reproducción del mundo de la vida (trasfondo de sentido compartido por un grupo determinado) y acción comunicativa (racionalidad basada en el consenso alcanzado por una comunicación dirigida al entendimiento según pretensiones de validez). Sin embargo (...) no hay un equilibrio entre las tres.”(Bialakowsky, 2010, págs. 12-13).

Para Habermas el problema central de la modernidad no es la relación entre hombre y naturaleza, sino cómo proteger la integridad del "mundo de la vida"-entendido como un horizonte de sentido por fuera del cual no es concebible (al menos hasta ahora) una sociedad humana y del cual emanan esquemas de interpretación, legitimidad e identidades (Habermas, 1989 [1981])- de las tendencias expansionistas del "sistema" que lo colonizan y desertifican.

Partiendo de la idea de que el lenguaje permite formar conocimiento y comprensión convirtiéndose así en el eje de la consciencia transformadora de la innovación social, en su teoría de la acción comunicativa, Habermas halló la solución a dicho problema. Ideó una teoría universal de la sociedad reconstruyendo -mediante la expresión de los individuos, el lenguaje y la comunicación- un espacio de entendimiento y consenso, de aceptación y cooperación, como basamento de un nuevo pacto social. El pensador alemán no dudó en denominar a dicho proceso *comunidad de la comunicación* (también reconocida como *comunidad de la acción comunicativa*). En el lenguaje, afirma Habermas, está la base de la democracia, porque permite una comunicación e interacción eficaz, equilibrada y libre. Sin embargo, dicha comunidad no podrá –al menos por el momento- desarrollarse con plenitud, ya que necesita de un proceso de concientización social a través del lenguaje y además, se encuentra influenciada por los procesos coactivos propios del sistema.

Por su parte, Anthony Giddens, dedicado al estudio de las emergentes estructuras y agencias de los individuos frente al desanclaje cada vez más acelerado del tiempo y del

5 Habermas, 1989 [1981]*Teoría de la acción comunicativa: Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalidad social*; Habermas, 2003 [1981] *Teoría de la acción comunicativa. Tomo II: Crítica de la razón funcionalista*.

espacio, es decir, a las relaciones entre el monitoreo reflexivo de la acción, sus condiciones inadvertidas y sus consecuencias no deseadas, la conciencia práctica y la recursividad de reglas y de los recursos para la constitución de la agencia, construyó un concepto de comunidad. En un primer momento, Giddens hace cierto uso del término de comunidad para referirse a las agrupaciones sociales no modernas, a las *prácticas comunales*, relacionadas a la noción de tradición (Ver Giddens A. , 2006 [1984], pág. 229),

Posteriormente, amplía su concepción de la tradición, vinculándola a la verdad formular y a la práctica del ritual que permite la puesta en escena de la tradición así como su supervivencia. Considerándola como aquello a lo que “sólo ciertas personas tienen pleno acceso” (Giddens A. , 2001 [1994], pág. 85), Giddens no dudó en afirmar que la tradición es un medio de identidad personal o colectiva, que permite diseñar una identidad grupal, siendo esto primordial para la seguridad ontológica del individuo.⁶

El problema surge cuando las tradiciones no modernas son socavadas y comienzan a surgir nuevas instituciones y prácticas, algunas de las cuales retoman ciertas características tradicionales. También surgen nuevas formas de vigilancia –muchas veces relacionadas con el “secuestro de experiencias existenciales”-, que no se encuentran respaldadas por jerarquías tradicionales ni sustentadas en un saber local (como ocurría con las tradicionales). En consecuencia, los individuos se enfrenten a la necesidad de reconstituir la recursividad de sus prácticas.

Para explicar esto, Giddens recurre al análisis de las adicciones y los comportamientos compulsivos. Para él, a partir de estos modos de actuar, los individuos intentan, a través de prácticas recursivas, constituir una barrera a la ansiedad provocada por nuevas y permanentes situaciones problemáticas. Y es aquí donde hace un uso exhaustivo del término comunidad: “la creación de intimidad, las relaciones emocionales postradicionales actuales no son ni *Gemeinschaft* ni *Gesellschaft*⁷. Implican la generación de una ‘comunidad’ en un sentido más activo, y de una comunidad que a menudo se extiende a través de distancias espacio-temporales indefinidas (...) grupos de autoayuda

6 Giddens entiende la seguridad ontológica como la “certeza o confianza en que los mundos natural y social son tales como parecen ser, incluidos los parámetros existenciales básicos del propio-ser y de la identidad social” (Giddens A., 1998a [1985], pág. 399).

7 Significando *Gemeinschaft* ni *Gesellschaft* sociedad y comunidad, en ese orden (la aclaración es mía).

crean comunidades que son a la vez localizadas y de alcance verdaderamente global” (Giddens A. , 2001 [1994], pág. 223).

Para Giddens, las técnicas de autoayuda y las relaciones puras, permiten el surgimiento de comunidades reflexivas. En estas prácticas se intensifica el monitoreo reflexivo de la acción con el desarrollo y la indagación del *self* en interacciones que se basan en la auto-comprensión, la sinceridad y la apertura a la “otredad”; lo cual implica una conciencia práctica anclada en un examen constante y en la capacidad de hacer frente a condiciones y circunstancias contingentes y muy variables (Bialakowsky, 2010). Estas comunidades reflexivas, afirma Giddens, si bien están condicionadas por las propias normas de la contemporaneidad, poseen sus propias reglas y mecanismos que les permiten ser viables. A pesar de ello, no dejan de ser esporádicas: las nuevas relaciones de intimidad duran hasta que se percibe un agotamiento de la posibilidad de continuar con el desarrollo del *self* (Giddens A. , 1998 [1992]).

Los aportes de Giddens nos posibilitan ampliar nuestro modo de pensar y comprender las comunidades de manera significativa. En las sociedades globales en las que vivimos, las comunidades ya no son estáticas, sino que deben adaptarse a un sistema en el cual las distancias espacio-temporales las determinan. Así mismo, el estado de permanente reflexión de la vida social moderna, permite que las prácticas sociales sean examinadas constantemente y reforzadas a la luz de nueva información sobre esas mismas prácticas, de manera que alteran su carácter constituyente. Ello también ocurre al interior de las comunidades. Esta transformación de las comunidades, o más bien, de la manera en que la sociología las concibe, sólo es posible en el contexto actual, en la modernidad radicalizada, donde no sólo el paso al que avanza el cambio social es mucho más rápido, sino también lo son sus metas y la profundidad con que éstas afectan las prácticas sociales y por ende, a los modos de comportamiento.

Las cuestiones expuestas anteriormente permiten relacionarlas con la tesis central del libro “*La sociedad del riesgo*” (1998 [1986]) de Ulrich Beck, según la cual vivimos el pasaje desde la modernidad industrial hacia una sociedad del riesgo, a través de una transformación producida por la confrontación de la modernidad con las consecuencias no deseadas de sus propias acciones. Beck afirma que el desarrollo industrial no regulado por el sistema político, produce riesgos de tal magnitud que no pueden ser afrontados

desde los Estados Nación, ya que trascienden sus fronteras: “las oportunidades, amenazas, ambivalencias biográficas que anteriormente era posible superar en un grupo familiar, en la comunidad de aldea o recurriendo a la clase o grupo social tienen progresivamente que ser percibidas, interpretadas y manejadas por los propios individuos.”(Beck, 2001 [1994], pág. 21).

De este modo, así como Giddens plantea que el resquebrajamiento de la tradición y el surgimiento nuevas instituciones y prácticas conduce a la creación de comunidades reflexivas, Beck considera que “en esta sociedad del riesgo, es necesario que surjan nuevas comunidades y contra-comunidades cuya visión del mundo, normas y evidencias se agrupen en torno al centro de las amenazas invisibles” (Beck, 1998 [1986] pág. 83). El modo en que conciben la realidad los autores contemporáneos, nos permiten reconocer que los temores de los sociólogos clásicos de que la sociedad moderna destruya por completo a la comunidad, resultaron ser exagerados: “la comunidad está experimentando actualmente una impresionante *revival*. Esto de ninguna manera significa que asistamos ahora al resurgimiento de comunidades similares a las del pasado pre-moderno. Las comunidades actuales son decididamente “post-sociales”, y en ello se revelan unas cuantas facetas novedosas.”(De Marinis, 2005, págs. 16-17).

Además, a diferencia de los clásicos los autores contemporáneos consideran que las comunidades del presente se caracterizan por su no-permanencia, por su evanescencia, hasta que satisfagan las necesidades para las que habían surgido. No requieren de la copresencia, pueden ser incluso virtuales. Dichas características solo pueden ser experimentadas en la sociedad actual: “Mientras que las sociedades de clases son organizables en forma de Estados nacionales, las sociedades del riesgo hacen surgir «comunidades objetivas de amenaza» que en última instancia sólo se pueden alcanzar en el marco de la sociedad mundial.” (Beck, 1998 [1986], págs. 53-54).

2.2 El concepto de comunidad aplicado al estudio de las migraciones

En las sociedades del riesgo donde los Estados Nación parecen perder aquellas características constitutivas que le permitían transmitir el sentido de la unidad, es decir, de la comunidad y que, por ende, otorgaba seguridad a la población, los individuos se ven ante la necesidad de buscar –como diría Beck- soluciones individuales a las

contradicciones sistémicas. Uno de los mecanismos que los individuos hallan en este mundo interconectado para hacer frente a ello, es tomar la decisión de migrar; tal como lo podemos evidenciar en el relato Doh, un migrante proveniente de Guinea, quien en un encuentro nos contaba: “Solo yo decidí de venir. Tome mi decisión de salir de ahí. (...) nadie me dijo nada de cómo hacerlo. Tenía otra visión y estaba contra la política del gobierno y de muchas cosas que me pasaban a mí y a mi familia.”(Doh, 2014a). Las migraciones actuales no hacen más que revelar la capacidad de las personas para constituir nuevas configuraciones culturales, una de cuyas expresiones son las comunidades transnacionales.

Constituyendo el argumento central del transnacionalismo, a partir del reconocimiento de las relaciones que se establecen aquí y allá, las *comunidades transnacionales* son entendidas como un conjunto de múltiples redes entrelazadas de relaciones sociales, a través de las cuales ideas, prácticas y recursos son desigualmente intercambiados, organizados y transformados entre el lugar de origen y el de destino.⁸ Los migrantes se orientan “a buscar un tipo de comunidad que, colectivamente, podría hacer realidad aquello que, individualmente, echan de menos y les falta” (Bauman Z. , 2005, pág. 9).

En este sentido, las *comunidades transnacionales* son consideradas por varios autores como “la dislocación y desestructuración del concepto tradicional de ‘comunidad’, particularmente en términos de sus dimensiones espaciales y territoriales” (Canales & Zolniski, 2000, pág. 228). De este modo podemos ver que constituyen un ejemplo del “revival” –en términos de De Marinis- de las comunidades en esta sociedad del riesgo. Es decir, en esta nueva forma social y espacial que asume el proceso migratorio, la creación de comunidades transnacionales es el modo en el cual los individuos encuentran la manera de “evocar a todo aquello que echan de menos y lo que les falta para tener seguridad, aplomo y confianza” (Bauman Z. , 2005, pág. 9).

Las estrategias que se llevan a cabo dentro de las *comunidades transnacionales*, si bien son un importante potencial de organización y acción colectiva, donde la solidaridad y la reciprocidad se generalizan, no cumplen la función de estrategia de salida de su

8 Al respecto ver: Smith, 1995; Canales & Zolniski, 2000; Portes, De Wind, & (Coords.), 2006; entre otros.

condición de “otro”, de vulnerabilidad social y política que caracteriza la reproducción de los agentes involucrados. La propia dinámica en la que están inmersos conlleva, al mismo tiempo, la reproducción de tensiones, conflictos y contradicciones que recrean un marco de desigualdad estructural que condiciona la reproducción social de sus miembros (Canales & Zolniski, 2000, pág. 225).

Esto nos remite a pensar en la *identidad*, más precisamente en esa diferenciación entre *unos* y *otros*, así como también el sentido que adquieren las identificaciones étnico-nacionales y el hecho de *ser extranjero*. Al reconstruir la recursividad de sus prácticas, a través de un monitoreo reflexivo de sus acciones, los migrantes reconocen que si bien mantener la conexión con la comunidad transnacional les otorga cierta seguridad, ésta no hace más que reproducir las diferencias. Es entonces cuando se difuminan los puntos de referencia establecidos que sugerían un entorno social más duradero, más seguro y más digno de confianza. Se plantea, así, la necesidad de identificarse, de “ser diferente y único en virtud de esa diferencia (...) más allá de las biografías compartidas a lo largo de una larga historia y de una expectativa todavía más larga de interacción frecuente e intensa” (Bauman Z. , 2005, pág. 23). De este modo, podemos pensar que la identidad “se inventa” cuando la comunidad colapsa, “[la identidad] es un sucedáneo de la comunidad: de ese supuesto <<hogar natural>> o de ese círculo que se mantiene cálido por fríos que sean los vientos del exterior (...) la identidad brota en el cementerio de las comunidades, pero florece gracias a la promesa de la resurrección de los muertos.”(Bauman Z. , 2005, pág. 22).

2.3 El concepto de *identidad* aplicado al estudio de las migraciones

El proceso de construcción de la identidad, la definición de nosotros mismos en estrecha interacción con otros individuos, “resulta siempre de una especie de compromiso o negociación entre autoafirmación y asignación identitaria, entre “autoidentidad” y “exoidentidad”. De aquí que existan discrepancias y desfases entre la imagen que nos forjamos de nosotros mismos y la imagen que tienen de nosotros los demás.”(Gimenez Montiel, 2013, pág. 10). Así, podemos inferir que la identidad del migrante está formada por su *autoidentidad* así como también por la *exoidentidad* creada por los Estados con el

objetivo de construir una “identidad migrante” que se diferencie de la “comunidad imaginaria” que es la Nación (Anderson, [1983] (1993), págs. 23-25).

A través de ciertos mecanismos –tales como los símbolos patrios, las insignias, el himno nacional, etc.- los Estados intentan construir un sentimiento de pertenencia a la comunidad imaginaria, la cual se basa en el mito de la homogeneidad interior y de la identidad común, para lo cual necesita levantar y mantener fronteras entre quienes pertenecen (y quienes no) a esa comunidad. El Estado perfila a controlar de manera permanente la pertenencia al *nosotros*, es por ello que “necesitan mantener constante control sobre los movimientos poblacionales a través de sus fronteras, así como definir las condiciones de ingreso, acceso y pertenencia a la comunidad de ciudadanos” (Mera, 2011, pág. 146).

En este sentido, las políticas migratorias establecen de manera abrupta la delimitación y reproducción de las identidades de los migrantes. A través de sus mecanismos de clasificación –“nacional/extranjero”, “inmigrante/emigrante”, “legal/ilegal”, “nosotros/ellos”-, determinan no sólo la condición sino la identidad del sujeto. Además, los Estados se esfuerzan en adjudicar a los migrantes una identidad étnica para diferenciarlos, una vez más, de la “etnia nacional”. Lo cual resulta totalmente equívoco porque “ninguna nación posee naturalmente una base étnica, pero a medida que las formaciones sociales se nacionalizan, las poblaciones que incluyen quedan “etnificadas”, es decir, representadas en el pasado o en el futuro como si formaran una comunidad natural, que posee por sí misma una identidad de origen, de cultura, de intereses, que trasciende a individuos y condiciones sociales” (Balibar, 1991, págs. 149 en Mera, 2011, págs. 153).

Los procesos de construcción de la identidad nacional son altamente selectivos y excluyentes. Un mecanismo a partir del cual el Estado los pone en práctica es en los procesos legales por los que tienen que atravesar los migrantes para poder tener sus “papeles en regla”.

En el marco del “Encuentro de Clínicas de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales” de la Universidad Nacional del Litoral, realizado en septiembre de 2014, un migrante nos relataba a cerca de las dificultades de dichos procedimientos, los cuales son definidos por los mismos migrantes como procesos complejos, en los que además son sometidos a

juicios de discriminación, racismo, etc. Obtener “el papel” los coloca en cierta situación de “igualdad”; lo que a su vez les permite posicionarse de un modo diferente al momento de autodefinirse e identificarse con los demás. *“Para los extranjeros aquí en la Argentina (...) los procedimientos [legales de migración] no son fáciles (...) [cuando llegamos] nos dieron Precaria el mismo día (...) mientras el procedimiento se venía a través de ACNUR porque ya éramos reconocidos como refugiados (...) después de un año y medio tuvimos el asilo de refugio y nos dieron el DNI “extranjero –argentino” (...) si pierdes esto, es un problema para volver a hacerlo de nuevo; te puede tardar como 5 años o 3 más porque yo me pasó una vez”*(Doh, 2014b).

Así mismo, mediante un proceso inconsciente, el sujeto internaliza las expectativas o actitudes de los otros acerca de él o de ella. No nos olvidemos que el sujeto se define en relación a cómo lo ven los otros. En el encuentro antes mencionado, Doh nos contaba la manera en la que fue viviendo dicho proceso y cómo lo fue internalizando: *“hay gentes abiertas y hay gentes cerradas con los extranjeros. Pero hay gentes que ni siquiera ven a un extranjero, te ven y te dicen directamente “¿qué haces en mi país?” “¿Porque no te vas a otro país?” (...) Antes cuando yo llegué aquí escuchaba estas estupideces, me peleaba con ellos; pero ahora ya no les doy bola porque si sigo peleando con ellos soy ignorante como ellos.”*(Doh, 2014b). El sujeto internaliza las expectativas o actitudes de los otros acerca de él o ella, y éstas pueden transformarse en sus propias auto-expectativas. Pese a ello, lo importante es que “sólo las evaluaciones de aquellos otros que son de algún modo significativos para el sujeto cuentan verdaderamente para la construcción y mantención de su auto-imagen” (Larraín, 2003, pág. 34).

El hecho de ser extranjero y de ser asociado a una etnia determinada, adquiere diversas connotaciones según el contexto. El migrante en cuestión nos relataba con cierta emoción que si bien hay gente que lo discrimina, también hay personas que lo tratan de igual a igual, incluso con algunas ha entablado grandes relaciones y los considera sus hermanos: *“también hay gentes muy abierta que son muy amables y te ven y te cuentan su historia y te caen bien porque son como gente que tiene estudios, gente abierta, que quieren conocer también las experiencias de los demás.”*(Doh, 2014b). Esto nos remite al proceso de construcción de identificaciones y su carácter contextual que advierten

Brubaker y Cooper: “la manera en que uno se identifica –y la manera en que uno es identificado por otros- puede variar mucho de un contexto a otro; la identificación del ‘yo’ y la identificación del ‘otro’ son fundamentalmente situacionales y contextuales”(2001, pág. 19). Como podemos observar, siempre se habla de la identidad como un proceso, como una construcción que se desarrolla durante un proceso social determinado.

3. Reflexiones finales: Procesos de comunitarización y de identificación

A lo largo de esta ponencia fuimos viendo que los conceptos de comunidad y de identidad, como categorías analíticas, son perneadas permanentemente no sólo por las categorías de la práctica (nativas) sino también por los discursos dominantes que los utilizan como mecanismos clasificatorios y de construcción de una realidad social determinada, detrás de los cuales se ocultan relaciones de poder. Un claro ejemplo de ello es el desarrollo de ciertas prácticas y el control de códigos culturales determinados por parte del Estado, con el objetivo de afianzar en los ciudadanos el sentido de pertenencia a esa *comunidad imaginaria*, la que supone sólo una *identidad nacional*, que se diferencia de todas las demás. De este modo, se aplacan de manera brutal las diversas comunidades que pueden coexistir dentro de un territorio, así como también las diversas identidades. Además, a través de estos procesos, el Estado parece tener la legitimidad necesaria para “custodiar” esa comunidad nacional y defenderla de las demás.⁹

Como todos sabemos, dichas prácticas –sobre todo aquellas manifestadas a través de legislaciones- constituyen un factor determinante para los migrantes, tanto al momento de salir de su país como al intentar ingresar en otro. Es por ello que considero pertinente analizar estos conceptos claves del modo en que lo venimos realizando, para observar no sólo qué significan, sino también qué hay detrás de ellos. Nuestro objetivo aquí no es acordar una nueva definición, claro está que lejos estamos de ello, se trata más bien de hacer un examen de nuestras herramientas conceptuales. La comunidad y la identidad no deben conceptualizarse como sustancias, cosas, entidades u organismos, sino con referencia a relaciones, a los procesos que realmente representan.

⁹ Es dable destacar que para nosotros el Estado no constituye el único ente que construye “identidad”. Existen otros escenarios sociales que también contribuyen a este proceso clasificatorio tales como familias, empresas, escuelas, movimientos sociales, burocracias, etc.

Retomando a Brubaker y Cooper (2001) nos preguntamos: ¿Qué términos alternativos podrían reemplazar a “comunidad” y a “identidad”, llevando a cabo el trabajo teórico que demandan pero sin sus connotaciones contradictorias y confusas? Es allí donde nos proponemos desustantivizar-verbalizar estas nociones y convertirlas en categorías analíticas que nos posibilitarán comprender y explicar nuestro objeto de manera más acertada. “Comunidad” e “identidad” como sustantivos se constituyen con connotaciones reificantes, cargadas de sentido como si fueran objetos o poseyeran vida y habilidades humanas.

Por lo tanto, si desustantivizamos dichos conceptos y los verbalizamos, “identificación” y “comunitarización” son términos procesuales y activos que carecen de tales cualidades. Brubaker y Cooper explican muy bien dicha transformación. Si bien ellos están analizando la noción de identidad, su razonamiento aplica también para el de comunidad: “Nos invita a especificar los agentes que llevan a cabo la acción de identificar. Y no presupone que tal acción de identificar (aun realizada por agentes poderosos, como el Estado) deberá necesariamente resultar en la igualdad interna, la distintividad, el sentido de igualdad grupal que pueden intentar alcanzar los emprendedores políticos. La identificación –de uno mismo y de los otros– es intrínseca a la vida social; “identidad” en el sentido fuerte no lo es.”(Brubaker & Cooper, 2001, pág. 18).

De este modo, cuando hablemos de “procesos de comunitarización” ya no estaremos haciendo referencia a una condición (que es lo que parece reflejar “comunidad”). Tendremos que especificar cuáles son los agentes involucrados en tales procesos complejos (y a menudo ambivalentes). Así, al hablar de un proceso –ya sea de comunitarización y/o identificación- y puntualizar los individuos que lo componen, también nos veremos en la necesidad de explicar cuál es el objetivo de tales agentes, qué rol desempeñan, cuáles son sus características particulares y grupales. Por lo tanto, al utilizar estas nociones, daremos cuenta de todo lo que ellas implican, es decir, explicaremos el proceso en sí. Lo cual nos permitirá establecer los límites “espaciales” de tal objeto.

Si nuestro objetivo es analizar por separado dichos procesos, las herramientas ya están dadas. Ahora bien, si deseamos abordarlos de manera conjunta, debemos pensar en

un concepto que permita unificarlos. Ante un proceso de comunitarización, donde los agentes involucrados participan de una identificación, hay un *sentido de pertenencia compartido* que los une: “‘Comunidad’ denota el compartir algún atributo común, ‘conexionismo’ los lazos relacionales que unen a las personas. Ni comunidad ni conexionismo por sí solos generan ‘grupalidad’ –el sentido de pertenecer a un grupo distintivo, unido y solidario. Pero comunidad y conexionismo juntos sí pueden hacerlo.” (Brubaker & Cooper, 2001, pág. 26).¹⁰

De tal manera, los autores en cuestión proponen la noción de “grupalidad”¹¹ como un lenguaje analítico sensible a las múltiples formas y grados de comunidad y conexionismo-identidad, así como también a las diversas maneras en las que los actores (y los discursos que circulan) le atribuyen cierto significado y connotaciones.

Una vez planteadas estas cuestiones, queda expreso como nuevo desafío para nuestro trabajo de investigación, observar en los relatos de los migrantes africanos que residen en diferentes núcleos urbanos de nuestro país, si existe tal grupalidad. Es decir, siendo conscientes de que –como afirma Craig Calhoun- los procesos de comunitarización e identificación pueden ser situacionales, generen de todos modos, un sentido de pertenencia compartido que une a estos agentes migrantes.

10 Aclaremos que, en esta parte del texto, cuando los autores hablan de “conexionismo” están haciendo referencia a “identidad”.

11 Para ahondar en el concepto de “grupalidad” ver Brubaker, 2012.

3. Bibliografía consultada:

- Álvaro, D. (2010). Los conceptos de "comunidad" y "sociedad" de Ferdinand Tönnies. *Papeles del CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva)*, Marzo-Sin mes, 1-24.
- Anderson, B. (1993 [1983]). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2005). *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil* (1 ed.). (J. Alborés, Trad.) Buenos Aires: siglo XXI de Argentina.
- Bauman, Z. (2001 [1999]). *La globalización. Consecuencias humanas* (2 ed.). (D. Zadunaisky, Trad.) México: FCE.
- Beck, U. (2001 [1994]). La reinención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva. En U. Beck, A. Giddens, & L. Scott, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno* (págs. 13-74). Madrid: Alianza, 2da reimpresión.
- Beck, U. (1998 [1986]). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U., & Beck-Gernsheim, E. (2003). *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Bialakowsky, A. (2010). Comunidad y sentido en la teoría sociológica contemporánea: las propuestas de A. Giddens y J. Habermas. *Papeles del CEIC* (53), 1-30.
- Brubaker, R (2012): *Etnicidad sin grupos* en Claudio Benzecry "Hacia una nueva sociología cultural. Mapas, dramas actos y prácticas", traducido por Lilia Mosconi Universidad Nacional de Quilmes, Colección Intersecciones, ISBN: 978-987-558-246-0, pp. 83-122.
- Brubaker, R., & Cooper, F. (2001). Más allá de la "identidad". *Apuntes de investigación del CECyP (Grupo de Estudios en Cultura, Economía y Política)* (7), 1-66.
- Calhoun, C. (2003): The Variability of Belonging: A Reply to Rogers Brubaker. *Ethnicities*, 3, 558-568.
- Canales, A., & Zlozniski, C. (4 al 6 de septiembre de 2000). Comunidades transnacionales y migración en la era de la globalización, 221-257. *Simposio sobre Migración Internacional en las Américas*, 31. San José, Costa Rica.

- De Marinis, P. (2005). 16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es) . *Papeles del CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva)* (15), 1-39.
- Durkheim, É. (1997 [1897]). *El suicidio*. México D. F.: Coyoacán.
- Durkheim, É. (1994 [1893]). *La División del trabajo Social*. España: Planeta Agostin.
- Durkheim, E. (1968 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Shapire.
- Giddens, A. (2004 [1990]). *Consecuencias de la modernidad* (tercera reimpresión ed.). (A. Lizón Ramón, Trad.) Madrid: Alianza.
- Giddens, A. (2006 [1984]). *La constitución de la sociedad: bases para la teorías de la estructuración* (1° ed. 3° reimp. ed.). (J. L. Etcheverry, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Giddens, A. (1998 [1992]). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas* (segunda ed.). (B. Herrero Amaro, Trad.) Madrid: Cátedra S. A.
- Giddens, A. (2001 [1994]). Riesgo, confianza, reflexividad. Vivir en una sociedad postradicional. En U. Beck, A. Giddens & L. Scott, *Modernización reflexiva: Política, tradición y estética en el orden social moderno* (págs. 220-235; págs. 75-136). Madrid: Alianza, 2da reimpresión.
- Gimenez Montiel, G. (2013). <http://perio.unlp.edu.ar/>.(U. d. Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Ed.) Recuperado el 28 de julio de 2015, de <http://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>.
- Habermas, J. (2003 [1981]). *teoría de la acción comunicativa. Tomo II: crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989 [1981]). *Teoría de la acción comunicativa: Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalidad social*. Buenos Aires: Taurus.
- Larraín, J. (2003). El concepto de Identidad. *FAMECOS midia, cultura e tecnologia* (21), 30-43.
- Mera, G. (2011). Pensar las categorías, pensar el Estado: Reflexiones en torno al concepto de segregación espacial de los inmigrantes. En C. Pizarro, *Migraciones internacionales contemporaneas: estudios para el debate* (1 ed., págs. 143-160). Buenos

Aires, Argentina: Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad - CICCUS.

- Portes, A., DeWind, J., & (Coords.). (2006). *Repensando las migraciones Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*. México: Miguel Ángel Porrúa, UAZ, Secretaría de Gobernación Instituto Nacional de Migración.

- Rama, C. M. (1974). *Elementos para una sociología de las migraciones: el caso de los europeos en América Latina*. Recuperado el 31 de marzo de 2015, de Papers Revista de Sociología: <http://www.raco.cat/index.php/Papers/article/view/2451>

- Sasín, M. (2010). La comunidad estéril. El recurso comunitario como forma de la autodescripción social. *Papeles del CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva)* (marzo), 1-35.

- Tönnies, F. (1947 [1887]). *Comunidad y sociedad*. (J. R. Armengo, Trad.) Buenos Aires: Losada.

- Weber, M. (1997a [1922]). *Economía y Sociedad*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

- Weber, M. (1973 [1913]). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.

4. Fuentes:

- Doh, B. (2014b). Relato de experiencia personal como migrante. Grabación del Café-debate: “Ser migrante en Argentina hoy. El Estado como garante de los derechos migratorios”, realizado el 9 de octubre de 2014, en el marco del “Encuentro de Clínicas de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales” UNL, Santa Fe. Duración total del audio: 141 min, 18 seg.