

La categoría *mundos-de-vida-comunal* como potencialidad heurística para la teoría social latinoamericana

Silvana Martínez

Universidad Nacional de Mar del Plata

ORCID 0000-0002-19120868

silvanamartinezts@gmail.com

Resumen

En este trabajo se problematiza y resignifica -en clave latinoamericana y descolonial- la categoría mundo de la vida, acuñada por Edmund Husserl y trabajada en las ciencias sociales por Alfred Schütz, Thomas Luckmann, Peter Berger y Jürgen Habermas, entre otros. En un segundo momento, se problematiza y resignifica la categoría comunidad, emblemática en el pensamiento de Karl Marx, Emile Durkheim y Max Weber, desde los aportes del pensamiento descolonial y los feminismos comunitarios. Finalmente, en un tercer momento, se aborda la categoría mundos-de-vida-comunal, discutiendo sus fundamentos y dimensiones. Esta categoría incluye trayectorias, experiencias de vida, memorias, sueños, proyectos, luchas, resistencias, formas de organización social, saberes, prácticas, rituales y celebraciones colectivas situadas y arraigadas en espacios, temporalidades y territorialidades compartidas. Construye y recupera saberes ancestrales y populares en los que la vida en su sentido más amplio tiene prioridad sobre el desarrollo; donde no hay separación entre tiempo-espacio-cuerpo-naturaleza-territorio-cultura-subjetividad, sino que están mutuamente imbricados y donde el estar-siendo es anterior al ser. Implica un giro descolonial que conlleva necesariamente un proceso de descolonialidad del poder, del saber, del ser, del género y de la naturaleza. Este trabajo es el resultado de una indagación teórico-documental que se llevó a cabo utilizando una estrategia de investigación cualitativa, desde un pensar situado, feminista y descolonial. Esta estrategia se corresponde con el tipo de indagación realizada, centrada en las categorías mundo de la vida, vida cotidiana, comunidad, comunalidad, entre otras.

Palabras clave

Mundo de la vida; Comunidad; Mundos-de-vida-comunal; Teoría social latinoamericana; Heurística

The category communal-lifeworlds as a heuristic potential for Latin American social theory

Abstract

This paper problematises and re-signifies - in Latin American and decolonial terms - the lifeworld category, coined by Edmund Husserl and worked on in the social sciences by Alfred Schütz, Thomas Luckmann, Peter Berger and Jürgen Habermas, among others. In a second moment, it problematises and re-signifies the category of community, emblematic in the thought of Karl Marx, Emile Durkheim and Max Weber, based on the contributions of decolonial thought and community feminisms. Finally, in the third moment, the category communal lifeworlds is approached and discussing its foundations and dimensions. This category includes trajectories, life experiences, memories, dreams, projects, struggles, resistance, forms of social organisation, knowledge, practices, rituals and collective celebrations located and rooted in shared spaces, temporalities and territorialities. It constructs and recovers ancestral and popular knowledge in which life in its broadest sense has priority over development; where there is no separation between time-space-body-nature-territory-culture-subjectivity, but where they are mutually imbricated and where to be-being is before being. It implies a decolonial turn that necessarily entails a process of decoloniality of power, knowledge, being, gender and nature. This work is the result of a theoretical-documentary enquiry that was carried out using a qualitative research strategy, from a situated, feminist and decolonial way of thinking. This strategy corresponds to the type of enquiry carried out, centred on the categories of lifeworld, everyday life, community, communality, among others.

Keywords

Life-world; Community; Life-worlds-communal; Latin American social theory; Heuristics; Latin American social theory; Community; Heuristics

Introducción

Este artículo intenta aportar a la construcción de la categoría *mundos-de-vida-comunal* como potencialidad heurística para la teoría social latinoamericana, mediante la problematización, resignificación y reconceptualización de las categorías *mundo de la vida*

y *comunidad*. Estas categorías tienen en *América Ladina*¹ un significado totalmente diferente al construido en Europa. Las diferencias radican en cuestionamientos desde algunos sectores al orden patriarcal-capitalista-moderno-colonial instalado como sistema-mundo dominante y hegemónico por los colonizadores europeos que invadieron estas tierras e implantaron sus mundos de vida, valores, ideologías, modos de subjetivación, conocimientos y prácticas culturales. Asimismo, sumergieron e invisibilizaron la pluriversidad, la heterogeneidad y la riqueza de los mundos de vida; saberes; concepciones sobre el tiempo, el espacio y la comunidad; cosmovisiones del mundo y formas de organización social de los pueblos indoafroamericanos. La construcción de la categoría mundos-de-vida-comunal abre una posibilidad heurística de construcción de una propuesta original que se articula e intersecta con herramientas analíticas provenientes del pensamiento descolonial y los feminismos comunitarios. La interseccionalidad entre las categorías mundo de la vida y comunidad profundiza y resignifica estas categorías desde un lugar de enunciación propio, local, situado, que interpela y rechaza el mundo de la vida instalado por la colonización y aun persistente por la colonialidad. En este sentido, la categoría mundos-de-vida-comunal, así construida, intenta constituirse en un aporte sustantivo para la teoría social latinoamericana, reivindicando y visibilizando la riqueza cultural y epistémica arrasada, negada y obstruida por los colonizadores europeos.

La categoría mundo de la vida

La categoría mundo de la vida fue acuñada por Edmund Husserl y trabajada en las ciencias sociales por Alfred Schütz, Thomas Luckmann, Peter Berger, Jürgen Habermas, entre otros (Agüero, 2018). Para estos autores, el mundo de la vida es el fundamento de toda experiencia humana y la primera realidad que le viene dada a todo sujeto, con la cual entra en contacto naturalmente. En ella se forma su yo y su conciencia y también entra en contacto con otros yo. Es el mundo propiamente humano, pleno de significados y de sentido, el mundo de la subjetividad e intersubjetividad humana. Es el fundamento de la vida humana y donde subyace el sentido de la existencia humana (Husserl, 2008).

El ser humano nace en un mundo social, se encuentra con sus congéneres y da por sentada la existencia de estos sin cuestionarla, así como da por sentada la existencia de los objetos naturales que encuentra (Schütz, 1993). El mundo de la vida es la vida cotidiana, la experiencia, la intersubjetividad, las vivencias, la significatividad, las estructuras significativas, el ordenamiento espacial, la temporalidad, el mundo social, los

¹ Expresión acuñada por la feminista negra brasilera Lélia González (1988) como categoría político-cultural que visibiliza la amefricanidad de nuestro continente.

sueños, la memoria y el acervo de conocimientos (Schütz y Luckmann, 2009; Berger y Luckmann, 2006).

Asimismo, el mundo de la vida es el trasfondo aproblemático conformado por el acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente, donde vivimos la experiencia del mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo, y que sirve de contexto situacional para la acción comunicativa que tiene por objeto el entendimiento humano. Los componentes estructurales del mundo de la vida son la cultura, la sociedad y la personalidad. La cultura es el acervo de saber que permite la interpretación del mundo, la sociedad son los ordenamientos que regulan la pertenencia a grupos sociales y la personalidad son las competencias para el lenguaje y la acción (Habermas, 2010).

En los debates latinoamericanos, la categoría mundo de la vida tiene otras significaciones, distintas a las desarrolladas en Europa por los autores mencionados precedentemente. Se la utiliza para el análisis de experiencias concretas, como el fenómeno de la migración boliviana en Argentina (Bonilla, 2007), la pobreza urbana en la ciudad de Caracas (Moreno Olmedo, 2007), las transformaciones culturales de la juventud chilena (Baeza Correa, 2007), entre otras. Otros/as autores/as latinoamericanos/as realizan importantes críticas y aportes a la resignificación de la categoría mundo de la vida. Se introduce el conflicto, la historicidad, las luchas por intereses contrapuestos y el análisis de las asimetrías en las relaciones de conocimiento (Arpini, 2007).

Se propone repensar el concepto de mundo de la vida desde América Latina, su historia y sus raíces; pensar en los diversos matices de nuestros mundos latinoamericanos, las diversas tradiciones culturales, los símbolos, las creencias, las formaciones sociales heterogéneas, la diversidad cultural y el mestizaje (Pizzi, 2007; Canales Valenzuela, 2007).

Por otra parte, el mundo de la vida y la vida cotidiana de los pueblos latinoamericanos y caribeños también han sido objetos de reflexión y descripción por parte de Rodolfo Kusch. Este filósofo se interesa por los procesos de colonización y dominación cultural, el lenguaje, las costumbres, las creencias, las formas de pensamiento, los modos de vida de los hombres de barrio, campesinos, indígenas y mestizos, el desprecio y la negación de lo popular y lo nativo, los rasgos culturales del hombre americano, las características del pensamiento indígena y popular americano y la interpretación de la historia desde la América profunda. Desarrolla una teoría antropológica del hombre americano y de la cultura americana, analiza los miedos y complejos de inferioridad y la riqueza de la cultura americana, sus diferencias con la europea, los fundamentos de la cultura popular, las características del pensamiento americano y del pensamiento popular,

los fundamentos históricos y materiales de la cultura americana, el concepto y la fenomenología de lo humano en el continente americano y la filosofía del *estar-siendo* (Kusch, 2007; 2009; 2011).

Por su parte, Estermann (2006) analiza el mundo de vida andino y sus profundas diferencias con la llamada filosofía occidental que, con su afán universalista y autoritario, niega al otro y la otra en su alteridad. Esta negación se construyó a partir del acto de invasión de *Abya Yala* por los colonizadores europeos y continúa desde hace más de 500 años con el eurocentrismo, el occidentalismo y el imperialismo cultural. Si bien este autor no habla explícitamente de la categoría europea mundo de la vida, al analizar la filosofía andina habla del “mundo de vida andino” (Estermann, 2006), lo que constituye un aporte muy importante para la construcción de la categoría *mundos-de-vida-comunal*.

La categoría comunidad

La figura de comunidad es emblemática en el léxico sociológico, tal como lo sostiene Daniel Álvaro (2012). Sus usos y significados fueron variando a lo largo de la historia. En efecto, el problema de la comunidad es una cuestión central en el pensamiento de la Modernidad, por su vinculación con la política, el poder y la construcción de un orden social, pero también por sus implicancias en la posibilidad de construcción de un nosotros, de lazos sociales, identidades, diferencias, inclusión o exclusión, entre otros. Este problema origina dos grandes posturas: el comunitarismo y el contractualismo. Para el primero, la comunidad antecede al ser humano individual y, por tanto, el ser humano es fundamentalmente un ser-con-otros. Para el segundo, es un ser individual que solamente se une con otros mediante un contrato social por conveniencia, miedo o supervivencia.

Asimismo, esta figura es central en el pensamiento de los clásicos de la teoría social. Karl Marx relaciona esta figura con la sociedad burguesa, el Estado y el problema de la emancipación humana. Contrapone la idea de comunidad con la idea de sociedad burguesa, donde la primera representa la sociedad ideal, humana y libre. La comunidad humana es la comunidad de la existencia humana, ni anterior ni posterior a ella. Es la esencia humana, la verdadera comunidad de los hombres, mientras que la sociedad burguesa es la sociedad real, inhumana, donde el hombre está separado de sí mismo, de los otros hombres y de la naturaleza. Es un ser individualista, alienado y aislado (Alvaro, 2012).

Por otra parte, para Evangelina Geicsnek (2012), Max Weber vincula la idea de comunidad con la acción social, la relación social y el orden social. Concibe la misma como una relación social donde la actitud de reciprocidad de la acción social está inspirada en el

sentimiento subjetivo de los partícipes de constituir un todo. Por su parte, Émile Durkheim vincula la idea de comunidad con el problema de la integración social y la noción de autoridad moral. Para este autor, somos seres morales sólo en la medida en que somos seres sociales. La vida moral es la vida colectiva. Los fines de la acción moral son impersonales, supraindividuales y colectivos.

Hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX, la figura de comunidad es abordada también por Ferdinand Tönnies y Georg Simmel, entre otros autores, en relación con la problemática de las grandes metrópolis, generada por la expansión y desarrollo del capitalismo industrial, que desalienta y obtura la formación de lazos y relaciones personalizadas, solidaridades intensas, duraderas y genuinas. Como lo sostiene Emiliano Torterola (2012), Tönnies plantea la antinomia comunidad-sociedad y Simmel propone el concepto de comunidades imaginarias, construidas en torno a los medios de comunicación social. También señala la existencia de múltiples grupos intermedios conformados por intereses comunes, afectos y lealtades grupales.

Por su parte, Victoria Haidar (2012) sostiene que otro abordaje importante de la figura de comunidad fue desarrollado por el pragmatismo filosófico norteamericano, con fuerte influencia en la Escuela de Chicago durante la primera mitad del siglo XX. Sobresalieron por sus aportes Charles Peirce, William James y John Dewey. Cuestionan las dicotomías cuerpo-mente, sujeto-objeto, racionalismo-empirismo y desarrollan la noción de experiencia como superación de la noción ortodoxa de conciencia. Conciben la comunidad de manera liberal y democrática poniendo el acento en la importancia de la comunicación para la ciudadanía. Dewey propone la idea de gran comunidad como “comunidad de comunidades” y destaca la importancia de las “pequeñas comunidades” para la vida democrática.

En la segunda mitad del siglo XX el problema de la comunidad también es abordado por Talcott Parsons, Jürgen Habermas y Niklas Luhmann. Como lo sostiene Pablo de Marinis (2012), Parsons desarrolla la idea de comunidad societal como componente de su teoría sobre el sistema social. Como sistema, es un orden normativo que organiza colectivamente la vida de una población. En Habermas (1991) la figura está presente en la idea de comunidades de comunicación, entendidas dentro de su teoría dual de sistema y mundo de la vida como subculturas que reproducen la lógica de los sistemas reduciendo la racionalidad moderna a racionalidades instrumentales. Como lo refiere Mariano Sasín (2012), en Luhmann la figura de comunidad está vinculada a la diferenciación interna del sistema social. En esta diferenciación incluye a las comunidades empíricas, tales como las

comunidades habitacionales, las comunidades domésticas y las familias que viven en comunidad, entre otras.

Hacia finales del siglo XX, Roberto Espósito plantea como tensión irresoluble de la política moderna la oposición entre *communitas* e *immunitas*. Como sostiene Alejandro Groppo (2011), esta tensión se da entre una tendencia a la nada de la vida en común, a la imposibilidad misma de lo común, y la tendencia contraria, inmunizadora, que preserva y garantiza la vida individual. Lo inmunitario es lo opuesto a lo común. Como reflexiona Diego Tatián (1998), Espósito propone una acepción impolítica de comunidad, que lo aleja tanto de la tradición conservadora liberal como de las posturas neocomunitaristas. Para este filósofo, la idea de comunidad no se refiere a lo propio ni a identificación alguna, sino a su carencia, a una radical impropiidad. La idea de comunidad expropia al sujeto de lo propio. La comunidad es lo opuesto a lo propio, es lo impropio, el *munus*, la obligación, deber o carga para con los otros (Espósito, 2003).

La noción de comunidad también es abordada desde los estudios descoloniales, como sostiene Eugenia Fraga (2015), donde se destacan los trabajos de Walter D. Mignolo, quien analiza las relaciones entre comunidad, literacidad y territorialidad y construye el concepto de *semiosis colonial*, que implica relaciones asimétricas de poder entre una comunidad hegemónica y comunidades subalternas. Para Mignolo, el proyecto de la modernidad y su cara oculta -la colonialidad- no sólo implicó una colonización de los discursos, sino también una colonización de la lengua, entendida no sólo como un instrumento discursivo, sino como expresión de la vida misma. La colonialidad implicó una imposición de la lengua como instrumento de dominación (Fraga, 2015).

Para Mignolo, la territorialidad implica lazos sociales comunitarios y administración política de los saberes. Es una cuestión simbólica más que geográfica, es decir, una matriz espacio-temporal de fronteras y memorias (Mignolo, 2003). Para este autor, en Indoamérica la colonización implicó etnicidio y genocidio y también una colonización del tiempo y del espacio (Mignolo, 2009). En un primer momento, a través de la evangelización, se impuso la fe occidental y, luego, en un segundo momento, a través de la creación de los Estados-nación, se impuso la cultura occidental, lo que desencadenó un proceso que el autor denomina colonialismo interno (Fraga, 2015).

Sin embargo, a pesar de esta colonización/colonialidad/colonialismo, las poblaciones indígenas no fueron eliminadas del todo, ni en su cuerpo ni en su cultura. En este sentido, el autor propone recuperar la forma de organización social amerindia basada en lo comunal y no en la idea homogeneizadora eurocéntrica-capitalista-moderna de comunidad. Lo comunal como experiencia viva y vivida y no como objeto de estudio. Es

decir, como trayectorias, sensibilidades y memorias diferentes a la pretensión de universalidad del pensamiento occidental respecto a la comunidad (Mignolo, 2000).

El comunalismo que propone Mignolo construye y recupera saberes en los que la vida en su sentido más amplio tiene prioridad sobre el desarrollo; donde las esferas del conocimiento, la política, la economía y la subjetividad no están separadas entre sí, sino que están mutuamente imbricadas y donde ser es pensar y es hacer. La idea de lo comunal-comunalismo que propone el autor implica un giro decolonial entendido como apertura y libertad de pensamiento y de formas de vidas otras (Fraga, 2015). Es decir, necesariamente este giro conlleva un proceso de descolonialidad del poder, del saber y del ser, la construcción de *epistemologías comunales* basadas en el cuestionamiento de la concepción del sujeto conocedor como posición universal y la aceptación de la pluralidad de saberes. Asimismo, implica formas alternativas de *subjetividades comunales* sustentadas en prácticas colaborativas, solidarias, recíprocas y no aisladas ni competitivas. Para el autor, éste es el potencial teórico, ético y político de las comunidades amerindias (Mignolo, 2011).

Por su parte, los feminismos comunitarios *aymaras* de Bolivia y *maxas-xinkas* de Guatemala recuperan y resignifican la idea de comunidad (Guzmán, 2019). Lorena Cabnal (2010) acentúa la relación cuerpo-territorio-tierra. Propone recuperar el territorio-cuerpo y el cuerpo como territorio, para defenderlo del ataque del patriarcado ancestral y del patriarcado colonial, ya que el cuerpo de las mujeres ha sido históricamente el territorio de disputa de estos patriarcados para asegurar su perpetuación. Para Bárbara Aguer (2018), los feminismos comunitarios confrontan con la idea occidental del individuo como único sujeto de derecho y participación política y denuncian el desmembramiento de los cuerpos colectivos y la expropiación de los territorios-cuerpo-tierra.

Los feminismos comunitarios no separan la vida cotidiana de la comunidad y tampoco la comunidad de la naturaleza. En este sentido, la reconceptualización de la comunidad que hacen estos feminismos es fundamental para acompañar y fortalecer los procesos emancipatorios de los pueblos indioafroamericanos. Estos procesos se sustentan en la construcción de autonomía, reciprocidad, lazos sociales y relaciones sociales horizontales, democráticas, no racistas, no patriarcales y no capitalistas, entre hombres y mujeres con la naturaleza (Martínez, 2021).

La categoría mundos-de-vida-comunal

Si bien son importantes los aportes de Edmund Husserl, Alfred Schütz, Thomas Luckmann, Peter Berger y Jürgen Habermas como crítica al positivismo decimonónico, al

plantear la categoría mundo de la vida como fundamento de la realidad social y la acción comunicativa, no logran desprenderse del pensamiento moderno occidental dicotómico, universalista e individualista. En efecto, estos autores no rompen con la dicotomía entre el mundo social y la naturaleza, entendiendo a la naturaleza como no-humana y por tanto como un simple objeto, como otros tantos con los cuales el ser humano se relaciona e interactúa.

Por otra parte, si bien argumentan la importancia de la intersubjetividad, no se apartan de la concepción individualista del yo y la conciencia, de tal forma que el yo individual interactúa con otro yo individual no sólo en la intersubjetividad sino también en la conformación del nosotros, que se construye con individualidades. Asimismo, desarrollan la categoría mundo de la vida como categoría universal, sin tener en cuenta la yuxtaposición de mundos de vida y espacios vitales, como también la multiplicidad de experiencias históricas y modos de vida otros. Es decir, es una categoría que opera como universal abstracto, ya que no tiene anclaje o arraigo en alguna realidad empírica particular. Es una categoría construida desde el no-lugar.

De igual manera, estos autores no incluyen en sus reflexiones teóricas la dimensión histórica, las relaciones asimétricas de poder, las tramas de conflictividad, las disputas por intereses contrapuestos, la dominación cultural, la colonialidad del ser, saber y poder y las dimensiones políticas e ideológicas que condicionan y regulan la vida social, entre otros. Además, tampoco rompen con la lógica moderna occidental de unidireccionalidad, linealidad y progresividad del tiempo y la historia, su división en pasado, presente y futuro, y la supremacía del ser. Es por ello que tampoco incorporan en su reflexión teórica el estar, el estar-siendo, el lugar, el espacio, el territorio y la territorialidad, entre otras dimensiones.

La categoría *mundos-de-vida-comunal* se construye a partir de los aportes de los feminismos comunitarios, fundamentalmente la idea de comunidad (Guzmán, 2019), la vida en comunidad con la naturaleza y la relación cuerpo-territorio-tierra (Cabnal, 2010). También a partir de la idea de lo comunal que propone Mignolo (2011) y que implica un giro decolonial en términos de apertura y libertad de pensamiento y de formas de vidas otras. Asimismo, a partir de los principios del mundo de vida andino que propone Estermann (2006). Estos aportes tienen su correlato en la concepción de *mundos-de-vida-comunal* como experiencia de vida cotidiana, donde cobra sentido y significación todo lo vivido con otros como una totalidad histórica concreta (Zemelman, 2005), material-inmaterial, singular-colectiva, natural-cultural. Es decir, un entramado de significaciones y experiencias de vida de un mundo dado, pero también dándose (Zemelman, 2007), construido y modificado por los sujetos y sujetas en la vida cotidiana.

Josef Estermann (2006) propone como principios del mundo de vida andino la relacionalidad, la correspondencia, la complementariedad y la reciprocidad. El primero es el principal y los otros tres se derivan de este. El principio de la relacionalidad, también llamado principio holístico, afirma que “todo está de una u otra manera relacionado (vinculado, conectado) con todo” (p.126). Para la filosofía andina no existen primero entes individuales que después se relacionan, sino que, por el contrario, la estructura relacional es el fundamento para que los entes puedan constituirse como tales. Desde esta cosmogonía nada es absoluto porque el ser es siempre un ser relacionado, es una inter-ontología. Para el autor, “la realidad (como un todo holístico) recién es (existe) como conjunto de seres y acontecimientos interrelacionados” (Estermann, 2006, p.128). Según este principio, el conocimiento es una experiencia integral y colectiva: no sólo trasciende al individuo, sino al sujeto como tal.

De la relacionalidad deriva el principio de correspondencia, que implica correlación, relación mutua, bidireccionalidad entre dos aspectos, campos o dimensiones de la realidad. Este principio pone en tela juicio la validez universal del principio de causalidad, porque considera que la causalidad es una de las múltiples formas de relación, pero no la única ni la más importante, como lo sostiene la filosofía occidental. Para el mundo de vida andino, el principio de correspondencia incluye relaciones cualitativas, simbólicas, celebrativas, rituales y afectivas. Este principio se manifiesta en todos los niveles y categorías del mundo andino. Por ejemplo, en la relación entre el macro y microcosmos se expresa como “tal en lo grande, tal en lo pequeño” (Estermann, 2006), pero también hay correspondencia entre lo cósmico y lo humano, lo humano y lo no-humano, lo orgánico y lo inorgánico, la vida y la muerte, lo bueno y lo malo, lo divino y lo humano.

Otro principio que deriva de la relacionalidad es el de complementariedad. Ningún ente, acción o acontecimiento existe como mónada o principio constitutivo de sí mismo, sino en coexistencia con su complemento específico. Para el mundo andino, el individuo autónomo y separado es vano e incompleto. El principio de complementariedad enfatiza la inclusión de los “opuestos” complementarios en un “ente” completo o integral. En este sentido, cielo y tierra, sol y luna, masculino y femenino, entre otros, no son contraposiciones excluyentes, como en el pensamiento dicotómico occidental, sino complementos necesarios para una entidad superior e integral. Este principio se manifiesta en todos los niveles y ámbitos de la vida.

Otro principio derivado de la relacionalidad es el de la reciprocidad, que es la concreción del principio de correspondencia. La reciprocidad rige tanto para las interrelaciones humanas, como para las relaciones entre lo humano y la naturaleza, y lo

humano y lo divino. Este principio establece que diferentes actos se condicionan mutuamente de tal manera que el esfuerzo de un sujeto en una acción será recompensado por un esfuerzo de la misma magnitud por el sujeto que la recibe. Este principio fundamenta, por ejemplo, el trueque en la economía de subsistencia, donde el valor del dinero no existe. Pero la reciprocidad no se limita solamente a lo económico, sino que es una categoría cósmica: expresa la justicia cósmica como principio ético. A través de la reciprocidad, los sujetos establecen una justicia cósmica como normatividad subyacente de las múltiples relaciones existentes (Estermann, 2006, p. 147). Es un sistema armonioso y equilibrado de relaciones. Cuando hay unidireccionalidad en la acción, este orden se trastorna o desequilibra.

Por otra parte, la categoría *mundos-de-vida-comunal* se inscribe en un pensar situado como categoría analítica y como acto y proceso complejo y profundamente arraigado en nuestro continente. Es complejo por su origen pluriverso, su devenir espiralado y su sentido disruptivo y trascendente. Es arraigado, porque se nutre de lo más profundo de *Abya Yala*, de *América Ladina* (González, 1988), de América Profunda (Kusch, 2007), de Nuestra América (Martí, 1891). Es decir, arraigado en las comunidades originarias, la pacha, las creencias y prácticas milenarias, la población afro-descendiente, los inmigrantes y descendientes de inmigrantes, el mestizaje, el campesinado, los/as trabajadores/as, jóvenes, mujeres, disidencias sexuales, intelectuales, artistas, científicos/as y la pluriversidad de voces y experiencias de *Nuestra América Ladina*.

La categoría *mundos-de-vida-comunal* implica un sentipensar-hacer en situación o en situacionalidad (Auat, 2021), sin fisuras, sin dicotomías excluyentes, como acto y proceso genuino de creación de humanidad, de invención de lo propio, de las propias ideas, del pensamiento propio, profundamente indoafroamericano y capaz de contener la pluriversidad de relatos, experiencias, voces y memorias. Como sostiene Oscar Madoery (2020), el pensar situado es el derecho a reclamar la propia voz que no nace de lo universal, sino que alcanza la universalidad desde su singularidad. Es más que contextualizado y ubicado. Implica un compromiso con las situaciones de injusticia. Tiene una eticidad que lo liga a los ausentes y los ocultos. No es un saber de un yo iluminado, sino de un nosotros-pueblo formando parte de una comunidad, una resistencia, un proyecto. Es el sentir y la corporalidad. Es una decisión, una opción, un pensar para la acción política. Es asumir una posición crítica, hermenéutica y axiológica. Su compromiso principal es el compromiso político. Define desde dónde, desde cuándo, con quiénes y contra quiénes. Implica un desafío epistemológico, ético y político. Parte de procesos sociales protagonizados por sujetos en tensión (Madoery, 2020).

En la categoría *mundos-de-vida-comunal* se concibe la naturaleza formando parte del mundo social. Por tanto, no solo no hay separación entre el mundo social y la naturaleza, sino que la relación con ella es vital, ritual, casi mágica (Peña, 1992). En esta concepción, la naturaleza no se puede “conocer” lógicamente, sino sólo “vivir” orgánica y simbólicamente (Estermann, 2006). En el mundo de vida andino no existe la palabra “naturaleza”. Las comunidades originarias utilizan el vocablo *pacha* para dar cuenta de un espacio vital conformado por el mundo social, la naturaleza y el cosmos. Es decir, una totalidad que comprende todo lo existente en el universo, lo visible e invisible, lo material e inmaterial, lo terrenal y celestial, lo profano y lo sagrado, lo exterior y lo interior. Contiene tanto la temporalidad, como la espacialidad. Lo que es está en el tiempo y ocupa un lugar.

Para Estermann (2006), la *pacha* en el mundo de vida andino tiene la misma centralidad que el *logos* y el *esse* para el pensamiento occidental. La *pacha* es el todo de la realidad y no una entidad opuesta a otra como ocurren entre cultura y naturaleza. La naturaleza no sólo no está escindida de la vida humana y el cosmos, sino que tiene vida, siente, se enoja, tiene sed. No es un objeto inerte e inorgánico. No es algo para dominar y explotar, sino para cuidar, escuchar, alimentar, celebrar, agradecer. Esta concepción se opone absolutamente a la concepción de la naturaleza que subyace en la categoría mundo de la vida construida por el pensamiento occidental.

Lo mismo sucede con la concepción del tiempo. *Pacha* significa simultáneamente espacio y tiempo. En el mundo de vida andino no existe una palabra que signifique exclusivamente tiempo. El tiempo es cualitativo, es acontecimiento, respecto del cual solo existe un antes y un después, no como pasado y futuro o avanzado y atrasado. Es cualitativo según la densidad y la importancia de un acontecimiento. Cada tiempo tiene su propósito específico, hay un tiempo para la siembra, la cosecha, entre otros. El pasado es futuro y el futuro es pasado. No es un tiempo lineal, unidireccional y progresivo como en el pensamiento occidental, sino cíclico, multidimensional y multidireccional. Es relacionalidad cósmica. Se vive en el tiempo tal como se vive en el espacio (Estermann, 2006). La expresión que da cuenta de esta concepción del tiempo es “caminar mirando hacia atrás”, que significa mirar el pasado y caminar hacia adelante. Se va desde donde se viene. Esto se refleja en la expresión “vamos a la comunidad porque venimos de la comunidad” (Guzmán, 2019). El tiempo no se mide, se vive, por eso es cualitativo y también circular.

En la categoría *mundos-de-vida-comunal* el estar antecede al ser y es tan significativo como el ser, ya que la trayectoria vital comienza con la referencia a un suelo que opera como domicilio existencial, expresión está a la que alude Rodolfo Kusch (2007), para quien “el suelo funda una pertenencia a partir del estar como lo humano puro. El estar

se opone a la violencia del ser como civilización. Como sostiene este filósofo, lo opuesto al ser como civilización no es la nada como barbarie, sino el estar. El estar es instalación y potencialidad. Lo que es potencia es lo implícito del estar. Estar implica potencia, pero en el sentido de potencia de instalación porque hace a lo que está. Lo que está es un siendo como transición, porque lo que está rebasa en tanto potencia una infinita posibilidad de ser. Lo que está no nos dice nada del es que está, ni el estar hace referencia al ser. Sólo supone *el* es de eso que está. El estar nomás". (Kusch, 2007, p. 467-474).

Como sostiene Rodolfo Kusch, del ser puede hablarse o no, pero no se puede prescindir del estar. El estar y el ser no se excluyen. Hay más bien una conjunción que se expresaría en la fórmula *estar-siendo*. El ser es un gerundio que transita, pero sin estar segregado del estar, sino instalado en este. Estar-siendo es un nosotros que se proyecta con un movimiento centrífugo. El estar-siendo es diferente del *dasein* de Heidegger. "En el estar no se da la continuidad de un pensar filosófico, sino la quebradura de la razón. Hace a la discontinuidad insalvable de lo racional. Se aproxima al mero vivir, a lo no teorematizado del vivir. Apunta a lo sapiencial, con todas sus implicancias. Con el cambio de paradigma se substituye el ser-ahí (*dasein*) por el estar-siendo, con lo cual desaparece la concesión al ser por radicar la cuestión en el estar" (Kusch, 2011, p. 368-482).

En la categoría *mundos-de-vida-comunal*, el estar-siendo es siempre en un espacio, un territorio, un lugar y una situación. El espacio es histórico, geográfico, cultural, político y está siempre abierto a la lucha como producto social que refleja lógicas de poder (Madoery, 2020). No es una cosa sino algo relacional (Santos, 1997). También implica orden y caos: expresa el orden construido socialmente, pero también el caos por la yuxtaposición de espacios contradictorios (Masey, 1994), espacios percibido, concebido y vivido (Soja, 2010). Por su parte, el territorio tiene que ver con lo geográfico, lo ambiental y lo jurídico-institucional. Es un escenario y también un ámbito de procesos sociales. Es construcción y destrucción social y política. Es tensión, condensación y proyección. Es el lugar donde antecede y acontece la vida, ya que todo proceso social está anclado en un lugar.

Para Madoery, el territorio es el lugar de fuerte densidad de las relaciones colaborativas o confrontativas y también el lugar en donde se canaliza la acción colectiva. Está conformado y deformado por lógicas diversas de poder, relaciones de fuerzas sociales, decisiones administrativas, inversiones y lógicas de negocios, apropiaciones del espacio y de la reproducción de la vida (Madoery, 2020). Por esta razón, es la dimensión de la multiplicidad (Massey, 2007) y de múltiples historias locales con las especificidades de cada lugar (Mignolo, 2000). Sack prefiere hablar de territorialidad porque considera un término más apropiado que soberanía, propiedad o jurisdicción, ya que implica definir el

uso de la tierra, organizar el espacio y las relaciones sociales. Es decir, es la principal forma espacial que ejercicio de poder en sentido político (Sack, 1986).

Por otra parte, la categoría *mundos-de-vida-comunal* recupera la concepción de geocultura planteada por Rodolfo Kusch, para quien toda cultura es siempre geocultura, ya que la cultura es el suelo de nuestro pensamiento y acción y convierte a la geografía donde se vive en un domicilio existencial que abarca la materialidad, las memorias y las vivencias. La cultura produce el horizonte simbólico de una comunidad. Es cultivo y es vivencia popular porque funda una pertenencia que surge de compartir vivencias con otros. Es un suelo comunitario que se habita y desde donde se resignifican las cosas en el estar-siendo. Es un saber que surge del reconocimiento del otro negado o explotado. Implica, por tanto, compromiso político: no ser indiferente a lo que ocurre en nuestro suelo, nuestra Patria (Kusch, 2007; 2009). En este sentido, para Alejandro Auat, lo geocultural hace referencia tanto a la instalación como a la gravitación, lo primero como domicilio existencial y lo segundo como suelo (Auat, 2014).

En relación al sujeto, la categoría *mundos-de-vida-comunal* lo concibe no como un yo individual, sino como sujeto colectivo, como comunidad o como pueblo. Es el *ayllu* del mundo de vida andino. Es el *ubuntu* de los pueblos ancestrales africanos. Es el nosotros estamos como pueblo y como sujeto comunitario (Scannone, 2010) que también incluye el cuerpo, el suelo, la tierra, el territorio, el lugar, el espacio, el cosmos, es decir, la *pacha*. Es un nosotros arraigado a la tierra, que es más que naturaleza, porque implica una discusión comunitaria e imaginaria. Es el modo de habitar el mundo de una comunidad. Un *ethos* que no sólo incluye lo económico, cultural y político, sino también el núcleo ético sapiencial de principios vividos y valores compartidos. Un *ethos* que adquiere la forma de sabiduría y de estar-siendo de un pueblo (Kusch, 2011; Cullen, 2019).

Por su parte, los feminismos comunitarios ponen el acento en la interseccionalidad cuerpo-territorio y territorio-tierra y proponen recuperar el territorio-cuerpo y el cuerpo como territorio. Esta apuesta político-epistémica se plantea como una herramienta de lucha contra el patriarcado ancestral y el patriarcado colonial. Desde estos sistemas de opresión, el cuerpo de las mujeres ha sido históricamente el territorio en disputa que posibilitó a estos sistemas perpetuar la opresión. En este sentido, estas feministas proponen recuperar el cuerpo-territorio como primer lugar de enunciación, como memoria corporal e histórica, ya que en el cuerpo-territorio habita la historia de la expropiación colonial, pero también de las luchas por la liberación y la emancipación. A su vez, el cuerpo-territorio se entronca en el territorio-tierra y se inscribe en la memoria larga de los pueblos, donde también está el signo de la expropiación y la violencia colonial (Martínez, 2021).

Para este feminismo, un territorio es mucho más que una parcela de tierra. Es un espacio de vida cultural, simbólico e histórico. Entender el cuerpo como territorio es entenderlo como un sistema vivo, complejo e integral. Está constituido por múltiples relaciones en las que participan todos los seres vivos y los bienes naturales como el agua, la tierra, las montañas. Esto implica pensar nuestros cuerpos individuales y colectivos como parte de una comunidad y parte constitutiva de los territorios. Territorio-cuerpo-tierra es más que lo corpóreo y físico. Son sentimientos, percepciones y experiencias compartidas. Son espacios seguros en los cuales las mujeres indígenas pueden sentirse tranquilas y con libertad de elegir. Así entendida, la imbricación entre cuerpo-territorio y territorio-tierra excede en dos sentidos la manera de ser entendida sólo como entrecruzamiento de múltiples opresiones de clase-género-raza. En un primer sentido, incluye no solo opresiones, sino también resistencias, luchas y procesos emancipatorios. En un segundo sentido, centra la mirada en el cuerpo-territorio y territorio-tierra y esto permite inscribir la interseccionalidad en la memoria larga de los pueblos y en procesos históricos más amplios.

En el cuerpo se vivencia el género, la racialidad, la clase, entre otras dimensiones. Sin embargo, este cuerpo no está en el aire como una entelequia. Tampoco es una contingencia, sino que tiene historia y memoria. Es un cuerpo enraizado e imbricado en procesos históricos milenarios. La propuesta de estos feminismos integra la lucha histórica y cotidiana de los pueblos originarios por recuperar sus tierras como espacio concreto donde se manifiesta la vida de los cuerpos. En este sentido, no separan la lucha histórica por la recuperación de sus territorios, de la lucha por la defensa y recuperación del cuerpo-territorio.

La idea de construcción de comunidades autónomas y democráticas, que proponen los feminismos comunitarios, constituye un aporte sustantivo para la construcción de la categoría *mundos-de-vida-comunal*, ya que recupera la memoria larga de los pueblos a partir de una visión holística de totalidad histórica y de sentido, sin dejar de lado la singularidad de los sujetos y sujetas sociales. Estas singularidades deben entenderse a partir de lo colectivo, ya que las mismas se inscriben siempre en colectivos sociales históricos más amplios. Es decir, somos expresiones singulares de colectivos sociales que se van reconfigurando en el devenir histórico en tanto campo de disputas simbólicas, económicas, políticas y sociales. También es fundamental para la construcción de esta categoría la reinscripción, la resignificación y el valor que le otorgan los feminismos comunitarios a lo colectivo y a la acción colectiva, donde se destaca lo comunitario como

lugar de construcción de lo común, pero a su vez de disputas de sentido en clave feminista y descolonial (Martínez, 2021).

Conclusiones

En este artículo se argumentó la importancia y potencialidad heurística de la categoría *mundos-de-vida-comunal* para la teoría social latinoamericana, pero además como aporte para dar cuenta de formas de habitar mundos-otros, pluriversos, no eurocéntricos, no capitalistas y no patriarcales. Se trabajó a partir de la problematización y resignificación de las categorías mundo de la vida y comunidad, con aportes provenientes del pensamiento crítico indoafroamericano, los estudios descoloniales y los feminismos comunitarios.

La categoría *mundos-de-vida-comunal* interpela profundamente al colonialismo y la colonialidad que han transformado a Nuestra América Ladina en un territorio en disputa, no solo por la pretensión de continuidad de la apropiación imperialista, la explotación y el saqueo de la naturaleza, sino también por la continuidad de la violencia, imposición y reproducción de un orden absolutamente colonial, capitalista, patriarcal y occidental, que ha sido históricamente y seguirá siendo fuertemente resistido y rechazado por los pueblos indoafroamericanos. Las disputas por el territorio son también disputas por los cuerpos, las emociones, la memoria y los sueños. Son disputas por los saberes, las creencias y las múltiples formas de sentipensar-hacer. Fundamentalmente, son disputas por la subjetividad, la construcción de sentido, los símbolos y las significaciones sociales.

Al mismo tiempo, son disputas que se encarnan en experiencias de vida, en el mundo de la vida y en la vida cotidiana, donde operan sistemáticamente las corporaciones transnacionales y los grupos económicos concentrados, en alianza con sectores conservadores y reaccionarios de la política, el poder judicial y las corporaciones mediáticas. Contra este accionar organizado y sistemático, que busca perpetuar la dominación, la explotación y la opresión, existen en territorios ancestrales de *Abya Yala* numerosas experiencias de resistencias y luchas por la liberación y la emancipación, que se fueron desarrollando en muchos lugares en diversas escalas, tanto comunales como regionales y nacionales.

A partir de estas luchas y resistencias se ha construido territorialidad con formas de gobierno y de organización social muy diversas en muchos lugares y se han promovido cambios en las políticas públicas y en las formas de intervención social del Estado, las organizaciones sociales, los movimientos sociales, las universidades y las organizaciones profesionales. La categoría *mundos-de-vida-comunal* trabajada en este artículo se inscribe

en estas largas luchas por la liberación y la emancipación y también en la necesidad de descolonizar los saberes, las prácticas, el tiempo, los territorios, los cuerpos, las memorias, la naturaleza, el ser y el estar en Nuestra América. Estas dimensiones se inscriben en los *mundos-de-vida-comunal* como geocultura y geopolítica, como espacios de la vida, espacios vivos y vividos colectivamente.

Referencias

- Aguer, B. (2018). ¿Podemos pensar las no-europeas?. En Giuliano (comp.). *¿Podemos pensar los no-europeos? Ética decolonial y geopolíticas del conocer*. Buenos Aires: Del Signo.
- Agüero, J. O. (2018). *El Mundo de la Vida en Trabajo Social. La comprensión de los sujetos sociales y sus mundos de vida para una intervención social significativa y emancipadora en el Trabajo Social*. Buenos Aires: Prometeo.
- Alvaro, D. (2012). Comunidad, sociedad y Estado en los escritos tempranos de Karl Marx. En De Marinis (coord.) *Comunidad: estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires: Prometeo.
- Arpini, A. (2007). Mundo de la vida, historicidad y emergencia en el pensamiento latinoamericano. En Salas Astrain (ed.) *Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento fenomenológico-hermenéutico actual* (pp. 87-100). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- Auat, A. (2011). *Hacia una filosofía política situada*. Buenos Aires: Waldhuter Editores.
- Auat, A. (2014). Geocultura, situacionalidad y opción descolonial. La filosofía Latinoamericana y la encrucijada del siglo XVI. XI Congreso Nacional y IV Congreso Internacional sobre Democracia. Universidad Nacional de Rosario.
- Auat, A. (2021). Situación y mediaciones. Nuestra Democracia entre populismo y neoliberalismo. Rosario. Fundación Ross Editora.
- Baeza Correa, J. (2007). Algunos aspectos metodológicos para acercarse al mundo de la vida y las transformaciones culturales de la juventud. En Ricardo Salas Astrain (ed.) *Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento fenomenológico-hermenéutico actual* (pp. 225-244). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- Berger, P. y Luckmann, T. (2006). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Bonilla, A. (2007). Ética, mundo de la vida y migración. En Ricardo Salas Astrain (ed.) *Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento fenomenológico-*

- hermenéutico actual. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, p. 27-57.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En ACSUR-Las Segovias: Feminismos diversos: El feminismo comunitario, pp. 11-25.
- Canales Valenzuela, I. (2007). Crítica al concepto de Lebenswelt en la teoría de la acción comunicativa de J. Habermas. En Ricardo Salas Astrain (ed.) Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento fenomenológico-hermenéutico actual (pp.121-142). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- Cullen, C. (2019). Ética ¿Dónde habitas? Editorial Las Cuarenta.
- De Marinis, P. (2012). La comunidad societal de Talcott Parsons, entre la pretensión científica y el compromiso normativista. En P. de Marinis (coord.) Comunidad: estudios de teoría sociológica. Buenos Aires: Prometeo.
- Espósito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Bolivia: ISEAT.
- Fraga, E. (2015). Ser, saber y poder en Walter Mignolo. Comunidades colonizadas y descolonización comunal. *Revista Entramados y perspectivas*, 5(5), 203-221.
- Fraga, E. (2015). Walter Mignolo. La comunidad, entre el lenguaje y el territorio. *Revista Colombiana de Sociología*, 38, 167-182.
- Geicsnek, E. (2012). Comunidad, autoridad y orden social en Max Weber y Émile Durkheim. En P. de Marinis (coord.) Comunidad: estudios de teoría sociológica. Buenos Aires: Prometeo.
- Gonzalez, L. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, 92/93, pp. 69-82
- Grosso, A. (2011). Tres versiones contemporáneas de la comunidad: Hacia una teoría política post-fundacionalista. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 42, 51-70.
- Guzmán, A. (2019). *Descolonizar la memoria. Descolonizar los feminismos*. La Paz: Llojeta.
- Habermas, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I Racionalidad de la acción y racionalización de la sociedad. Tomo II Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (1991). *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*. Buenos Aires: Taurus.

- Haidar, V. (2012). Una "Comunidad de comunidades": tras las huellas de una tradición liberal y democrática de pensamiento acerca de la comunidad en las obras de John Dewey y los sociólogos de la Escuela de Chicago. En P. de Marinis (coord.) Comunidad: estudios de teoría sociológica. Buenos Aires: Prometeo.
- Heidegger, M. (2014). Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920). Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E. (2008). La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Buenos Aires: Prometeo.
- Kusch, R. (2007-2011). Obras Completas. Rosario: Fundación Ross. Tomos I-IV.
- Madoery, O (2020). Espacios de la política. Catrografías, geoculturas y geopolíticas de americas. UNR Editora.
- Madoery, O (2020). Espacios de la política. Catrografías, geoculturas y geopolíticas de americas. UNR Editora.
- Martí, J. (1891). Nuestra América en Revista Ilustrada, Nueva York.
- Martínez, S. (2021). Epistemología raizal-indisciplinada como potencialidad heurística del Trabajo Social en clave feminista. En S. Martínez, J. Agüero y P. Meschini, Entramados epistemológicos en Trabajo Social. Contribuciones para un sentipensar-hacer situado, feminista, descolonial e intercultural. Paraná: Editorial La Hendija.
- Martínez, S. y Agüero, J. (2020). Cartografías epistemológicas feministas: del feminismo occidental a la descolonización de los feminismos. En Revista La Manzana de la Discordia – (15) 2, pp. 27-46.
- Massey, D. (1994). Space. Place and Gender. Mineapolís: Ed. University Of Minnesota Press.
- Mignolo, W. (2000). Local histories / global designs. Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking. New Jersey: Princenton University Press.
- Mignolo, W. (2003). The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, Colonization. Michigan: University of Michigan Press.
- Mignolo, W. (2005). The idea of Latin América. Massachusetts: Blackwell.
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En Castro Gómez & Grosfoguel (Ed.) El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Mignolo, W. (2009). La colonialidad: la cara oculta de la Modernidad. En Modernologías. Artistas contemporáneos investigan la modernidad y el modernismo. Barcelona: MACBA.

- Mignolo, W. (2011). *The darker side of Western modernity. Global futures, decolonial options*. North Carolina: Duke University Press.
- Moreno Olmedo, A. (2007). La familia popular venezolana como vía de acceso al mundo-de-vida. En Ricardo Salas Astrain (ed.) *Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento fenomenológico-hermenéutico actual* (pp. 59-85). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- Peña, A. (1992). Racionalidad occidental y racionalidad andina. En *Búsquedas de la filosofía en el mundo de hoy*. Bartolomé de Las Casas.
- Pizzi, J. (2007). Lebenswelt: ¿Una noción apropiada para dar cuenta del mundo latino-luso-americano de vida? Algunas contribuciones desde Bomfim y Freire. En Ricardo Salas Astrain (ed.) *Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento fenomenológico-hermenéutico actual* (pp. 101-120) Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- Sack, R. (1986). *Human Territoriality. Its Theory and History*. New York. Cambridge University Press.
- Salas Astrain, R. (ed.) (2007). *Sociedad y Mundo de la Vida (Lebenswelt). A la luz del pensamiento Fenomenológico-Hermenéutico actual*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- Sasín, M. (2012). La comunidad de la diferencia. Reverberaciones de la sociología de la comunidad en Niklas Luhmann. En P. de Marinis (coord.) *Comunidad: estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires: Prometeo.
- Scannone, J. (2010). "Estar ser-acontecer. El horizonte tridimensional del pensar filosófico latinoamericano. En E. Azcuy y otros (comp.). *Kusch y el pensar desde América*. Editorial Fundación Ross.
- Scannone, J. (2010). "Estar ser-acontecer. El horizonte tridimensional del pensar filosófico latinoamericano. En E. Azcuy y otros (comp.). *Kusch y el pensar desde América*. Editorial Fundación Ross.
- Schutz, A. (1993). *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona: Paidós.
- Schutz, A. y Luckmann, T. (2009). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores
- Tatián, D. (1998). *Communitas*, de Roberto Espósito. En *Nombres Revista de Filosofía*, 8(11), octubre de 1998.
- Tatián, D. (2012). *Lo impropio*. Buenos Aires: Editorial Excursiones.

Torterola, E. (2012). Lazo social y metrópolis. La comunidad en los orígenes de la sociología urbana: Georg Simmel y Robert E. Park. En P. de Marinis (coord.) Comunidad: estudios de teoría sociológica. Buenos Aires: Prometeo.

Fecha de recepción: 07 de septiembre de 2023

Fecha de aceptación: 17 de octubre de 2023

Licencia  Atribución
- No Comercial - Compartir Igual
(by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

