

# documentos

## CIDOB Dinámicas interculturales

**17**  
MARZO  
2013

## SOLIDARIDADES A REVISIÓN: consideraciones y desafíos actuales

### Sumario

<b>Introducción: Solidaridades silvestres</b> .....	2
<i>Antar Martínez-Guzmán</i>	
<b>Redes, capital social y desconexión: una aproximación metodológica a la construcción de las solidaridades actuales</b> .....	4
<i>Cèlia Premat y Elisenda Loscos Presculí</i>	
Problemática y objetivos .....	4
De la <i>solidaridad</i> al <i>capital social</i> .....	7
La perspectiva de redes: un nuevo prisma de lectura .....	7
La desconexión, ¿una nueva dimensión de la desigualdad? .....	8
Consideraciones finales .....	9
<b>Solidaridad grupal performativa: una reflexión sobre el cambio social</b> .....	10
<i>Elisenda Loscos Presculí y Gemma Ventura Mustienes</i>	
Sobre la cohesión grupal en los procesos históricos .....	10
La propuesta integradora de Ibn Jaldún .....	11
<i>Glocalización</i> , identidades y poder .....	12
Mundo interconectado, ¿nuevas dinámicas históricas? .....	14
<i>'Aşabiya</i> : viejas raíces, nuevos horizontes .....	14
<b>La solidaridad como reconocimiento</b> .....	16
<i>Miguel Mandujano</i>	
Entre sujetos y objetos; perplejidades básicas .....	16
De la crítica de la modernidad a un cosmopolitismo <i>otro</i> .....	16
La búsqueda de un nuevo sentido común .....	17
El (re)conocimiento como emancipación .....	18
La solidaridad como proyecto crítico .....	20
<b>¿El voluntariado como acción solidaria? Una revisión desde la transformación del Estado de bienestar</b> .....	21
<i>Andrea Montenegro y Rayén Rovira</i>	
El llamado a la solidaridad .....	21
Acerca de la solidaridad como asociación humana .....	22
El voluntariado expresión de solidaridad .....	24
Estado de bienestar y voluntariado .....	24
¿Malestar social límite de la solidaridad? .....	26
Consideraciones acerca de la solidaridad y el voluntariado en clave actual .....	27
<b>Referencias bibliográficas por capítulos</b> .....	27

## Introducción: Solidaridades silvestres

**Antar Martínez-Guzmán**, profesor de Psicología Social en la Facultad de Psicología, Universidad de Colima (México).

No deja de ser curioso que la pregunta sobre la solidaridad salte a escena ahora, en los tiempos líquidos, difusos y volátiles que transcurren; la solidaridad, que se enraíza etimológicamente en *solidas*, y cuyo significado se refiere a lo compacto, lo sólido, lo entero: algo macizo y fuerte, que mantiene forma y volumen constantes. Hoy, en los tiempos hipermodernos o posmodernos, de la modernidad líquida o tardía, o como quiera llamársele, circunnavegamos su aura con fines diversos y disímiles, merodeando como si fuera una tabla flotante a la que asirse. Con todo, el término permanece en buena medida como una caja negra o –como diría Nietzsche– como una moneda que ha perdido su troquelado.

*Solidaridad* es una voz familiar en los intercambios cotidianos y aun así parece, por momentos, un cuerpo extranjero y exótico. Oriunda del reino jurídico (*obligatio in solidum*: el principio de mutua responsabilidad entre individuo y sociedad, según la ley romana), huésped consuetudinario de la moral cristiana (íntimamente asociada a *caritas*, la caridad), la solidaridad ha tropezado hasta la modernidad como un valor secular vinculado al mutualismo y la colaboración en la lucha política, especialmente en la que se sucede en los márgenes. La noción se asoció entonces con discursos relativos a un valor ético de responsabilidad, sensibilidad, justicia y preocupación social.

Hoy por hoy, sin embargo, la solidaridad ocupa posiciones polivalentes y a menudo antagónicas en la cartografía actual. Y quizá ello sea reflejo de la paradójica condición de posibilidad de la solidaridad como significante social. Ya advertía Durkheim la doble condición necesaria –y aparentemente contradictoria– del surgimiento de la sociedad y la economía modernas en que la solidaridad se moviliza: por un lado, la emergencia de la individualidad como marca definitoria de un sujeto de derechos e intereses legítimos; por el otro, la estructuración de un sistema social que vincula y hace depender progresivamente a las personas individuales del orden social y de las instituciones públicas. Individualidad y codependencia como fuerzas centrípetas.

Lo cierto es que, a la fecha, no se sabe muy bien qué se dice cuando se habla de solidaridad. Nuestros tiempos ofrecen una proliferación de imágenes sobre el tema. Asistimos a la emergencia de una dilatada imagería de la solidaridad. Con facilidad, el vocablo pierde su fuerza combativa y las aspiraciones de alteridad que comúnmente le orientaran, y se encuadra en el marco de discursos legitimados y aceptables para los poderes establecidos. A la solidaridad se le domestica. Pero a la solidaridad también se le convoca como espina dorsal para articular movimientos telúricos y líneas de fuga en el interior del orden instituido. Por ejemplo, se ha apelado a la solidaridad como elemento aglutinador en las recientes movilizaciones sociales alrededor del globo.

Por su parte, Lipovetsky ha observado que el individualismo característico de la sociedad moderna permite la aparición de una especie de «cualidad indolora» del altruismo de masas, una solidaridad sin incomodidades, una efímera y suavizada preocupación por la desventura del otro que no produce malestar y que se diluye tan pronto como se piensa en otra cosa. La solidaridad opera como un valor moral cómodo, hecho a medida, que no constriñe ni obliga a la entrega o la renuncia. Funciona con la lógica de la beneficencia: quiere ayudar a los otros pero sin comprometerse demasiado, sin que implique sufrimiento o sacrificio. Así, la palabra solidaridad es empleada con frecuencia para referirse a programas asistenciales y a donaciones de caridad, así como también a ciertas políticas públicas de subsidio a grupos marginados o en situación de pobreza.

Es posible entrever entonces que la solidaridad solo se vuelve un tema relevante en una sociedad donde esta es un problema, donde no se puede dar por sentada: solo en un mundo fragmentado la solidaridad se torna un horizonte de interés. Esto se vuelve evidente, por ejemplo, en la tardía (y sintomática) emergencia de la solidaridad en el reino discursivo económico, con la llamada «economía solidaria».

La expresión misma se antoja como un oxímoron, máxime cuando la ciencia económica moderna se ha construido sobre un supuesto antropológico individualista, donde el sujeto privilegia su propio interés y utilidad sobre los intereses ajenos y el beneficio común.

**Es posible entrever entonces que la solidaridad solo se vuelve un tema relevante en una sociedad donde esta es un problema, donde no se puede dar por sentada**

Con este telón de fondo, el presente volumen busca desplegar una multiplicidad de miradas para difractar el sentido de la solidaridad en la sociedad contemporánea. Para interrogarle desde diversas coordenadas y desde condiciones planteadas por una época ambivalente y escurridiza. En más de un sentido, el volumen está animado por el deseo de *descajanegrizar* y escudriñar la maquinaria que opera en el interior de una figura que con demasiada frecuencia se da por sentada. ¿Qué significados movilizan la solidaridad en una sociedad como la nuestra?, ¿cómo podemos pensarla a la luz de las condiciones contemporáneas de movilidad y globalización?, ¿cuáles son las formas de captura que utilizan los poderes dominantes para subordinarla y qué horizontes podemos vislumbrar para entenderla y reivindicarla en mitad de una confusión de voces que la trivializan?

Este proyecto que es este libro ha constituido en sí mismo un intento obstinado de construcción de un espacio común de vinculación, cooperación y diálogo: un ejercicio de solidaridad. Se ha extendido paciente e impacientemente en el tiempo y en el espacio. Se ha movilizó a través de la geografía de ciudades, países, continentes, pero también a través de la geografía del pasado, el presente continuo y el sueño de un futuro.

El proyecto nace en Barcelona, en el seno de una plataforma de investigadores, doctorandos y profesionales donde confluyen líneas e inquietudes heterogéneas pero una preocupación común –quizá entonces vaga– en torno a la lógica de individualización y aislamiento que reina en el trabajo

académico y en las iniciativas sociales. Jóvenes participantes del FJIDI<sup>1</sup> y otros estudiantes y profesionales se reúnen (nos reunimos) para pensar problemas comunes desde disciplinas y ángulos diversos, para discutir el papel del conocimiento –del conocimiento del que participamos– en los espacios sociales que habitamos.

La Sala de la Campana de CIDOB, con su anchos ventanales que asoman a la plaza del Macba, se convierte en el frecuente albergue donde este grupo se congrega a fraguar y a discutir ideas que no caben en los planes de estudio o en los protocolos de intervención al uso, en el intento de fertilizar diálogos a pesar de las agendas del productivismo rampante. Es en esas idas y venidas de discusión e intercambio donde se va cocinando la idea de este monográfico. Y, a mi parecer, este espacio común que vincula terminales remotas, producido y prolongado en el espacio y en el tiempo, es el logro fundamental del proyecto. El proceso de este diálogo colectivo, que fue tan intenso como instructivo, a veces controversial y siempre fértil, fue a la vez motivación y recompensa. Este compendio es apenas una muestra de esta serie de convivencias, y pretende multiplicar las posibilidades para practicar o conceptualizar la solidaridad en nuestros tiempos.

El texto de Cèlia Premat y Elisenda Loscos, «Redes, capital social y desconexión: una aproximación metodológica a la construcción de las solidaridades actuales», llama a pensar la solidaridad a partir de categorías y dimensiones dinámicas y complejas que permitan decir algo más sobre las socialidades contemporáneas. Reconocen la utilidad que las categorías convencionales han tenido como herramientas analíticas, pero advierten también que «categorías estáticas conducen también a conclusiones estáticas» que no logran dar cuenta de la liquidez de los vínculos de nuestro tiempo. Sugieren una perspectiva reticular como instrumento para repensar las solidaridades de nuestro tiempo y la noción de «desconexión» para analizar la cara opuesta: la desigualdad y la exclusión en las redes.

En «Solidaridad grupal performativa: una reflexión sobre el cambio social», Elisenda Loscos y Gemma Ventura exploran diversos factores que hacen posible que la solidaridad emerja y sea útil a distintos grupos y comunidades. Hacen uso de los desarrollos teóricos de Ibn Jaldún como herramienta para pensar la relación entre solidaridad y cambio social, centrándose particularmente en la noción de *'aṣabiyya*, como vínculo articulador del cambio. Las autoras sitúan esta noción en el contexto actual y la ponen en diálogo con aportaciones de autores contemporáneos como Castells, haciendo una relectura del cambio social y la solidaridad en el contexto contemporáneo.

El texto de Andrea Montenegro y Rayén Rovira, «¿El voluntariado como acción solidaria? Una revisión desde la transfor-

mación del Estado de bienestar», nos invita a revisar el papel del voluntariado en el contexto de la paulatina liberalización del Estado de bienestar (particularmente en el contexto europeo). Analizan la forma en que el voluntariado, y la demanda que se le hace a solidarizarse, encuentra una redefinición en el contexto actual. Los actos solidarios son concebidos como la oportunidad para realizar actividades y cubrir necesidades sociales que hasta poco eran responsabilidad del Estado. En este sentido, articulan una crítica a la producción de representaciones de la solidaridad que busca desplazar los vínculos de asistencia y responsabilidad de las funciones del Estado a la esfera privada del voluntariado.

Para pensar en la solidaridad es necesario pensar en la alteridad, en el Otro sobre el cual la solidaridad se vuelca. Esta tarea es emprendida por Miguel Mandujano en «La solidaridad como reconocimiento». La propuesta nos invita a pensar que, detrás del telón de humo de la solidaridad desgastada y trivializada de nuestros días, es posible pensarla y definirla a partir del principio fundamental del reconocimiento del Otro como sujeto de conocimiento. Se nutre de la perspectiva decolonial y de las aportaciones críticas avanzadas por Boaventura de Sousa Santos, para advertir sobre los efectos de una posición cognoscitiva privilegiada que objetiviza los sujetos que mira, poniéndolos en una posición periférica o secundaria con respecto a la posición dominante. En este sentido, propone pensar la solidaridad como una forma de saber, como el conocimiento que se produce en el proceso de reconocimiento intersubjetivo y de construcción de vínculos de reconocimiento epistémico.

El texto de Danilo Martuccelli, «Solidaridad, individuación y globalización», se suma como texto invitado a este proceso dialógico planteando la pregunta sobre la posibilidad de la solidaridad en un mundo atravesado por diferencias y desigualdades. «¿Cómo producir la solidaridad con individuos de quienes todo nos separa?», se cuestiona. Su análisis argumenta que las respuestas tradicionales a esta pregunta han quedado rebasadas y muestra la forma en que hoy el individuo se vuelve el «horizonte liminar» y ocupa una posición central en las discusiones sobre la emergencia de la socialibilidad. Desde aquí, se vuelve necesario repensar la contingencia y la viabilidad de las solidaridades.

El hilo que atraviesa las distintas contribuciones es la preocupación por la forma en que la figura de la solidaridad es desplegada en diversos contextos. Por una parte, se intuye como un horizonte deseable y útil, y a la vez se critican sus usos utilitaristas y edulcorados. Se advierte el peligro de considerar la solidaridad como «un valor que cotiza en el mercado de las emociones», como un espectáculo donde a menudo se legitiman relaciones asimétricas entre ricos caritativos y pobres desfavorecidos, como una práctica que permite perpetuar el estado de cosas. Pero también se hace un llamado a apropiarse la solidaridad y resignificarla a partir del reconocimiento y de las complejas exigencias de la realidad contemporánea.

1. Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales, convocado por CIDOB en Barcelona.

El monográfico serpentea en esta tensión y no resulta extraño, puesto que el proyecto emerge en un contexto de crisis e incertidumbre (al que en parte intenta responder). Se desarrolla en contacto con conmociones que han sacudido al Estado español, a Europa y al mundo durante los últimos años. Se alimenta de un encontrado sentimiento de urgencia, necesidad de vinculación, cauto entusiasmo por las emergentes movilizaciones y de profunda consternación por el desmoronamiento de los órdenes económico, político y social prevalentes en las comunidades y los países que habitamos.

En este contexto, el monográfico abre un espacio para detenernos y pensar en cómo se suceden los vínculos de cooperación en nuestras sociedades y de qué manera deseamos construir esos vínculos en el futuro. Y esto no es poca cosa en un mundo que llama continuamente a la acción compulsiva e irreflexiva. La respuesta que nos proponen ante la madeja compleja que se despliega en el panorama es, como invita Slavoj Žižek, hacer una pausa y reflexionar, sin caer en la tentación de «hacer cualquier cosa para ayudar de cualquier forma» (donde encuentran terreno fértil todas las formas de calidad y solidaridad edulcorada del nuevo capitalismo). Dejar de apelar a la imaginaria sensiblera y (re)construir el tipo de vínculos que deseamos construir.

Ejercicios como este se vuelven pertinentes en momentos donde el sentido de colectividad o comunidad se echa de menos y donde hay que rescatar sentidos incommensurables de solidaridad, abiertos a nuevos horizontes. Se vuelve necesario cuestionar el carácter axiomático de la solidaridad, no darla por sentado como un valor clausurado o como una práctica social obvia y no problemática. En este sentido, en contraste con la solidaridad domesticada y regulada institucionalmente, los textos que aquí se presentan apuntan hacia la construcción de una solidaridad silvestre, propia de sus contextos de emergencia, una solidaridad indisciplinada y extitucional.

*Colima, octubre de 2012.*

## **Redes, capital social y desconexión: una aproximación metodológica a la construcción de las solidaridades actuales**

*Cèlia Premat, antropóloga y educadora social. Investigadora y formadora en temas de jóvenes y violencia. Técnica de Convivencia para el Ayuntamiento de Santa Coloma de Gramenet (Barcelona)*

*Elisenda Loscos Presculí, socióloga y doctoranda en el grupo de investigación Multiculturalismo y Género, Universitat de Barcelona*

### **Problemática y objetivos**

Este artículo parte de las dificultades y limitaciones teóricas y analíticas que existen actualmente en la comprensión de la complejidad de las realidades sociales con las que trabajamos, ya sea desde el desarrollo de investigaciones o desde el diseño y aplicación de políticas públicas y planes de acción. La solidaridad es una práctica social que en el mundo globalizado actual se está transformando y tomando dimensiones nuevas, en paralelo con un cambio de las formas de relacionarse y del significado que los sujetos dan a sus interrelaciones y los objetivos que tienen en ellas.

Estos procesos requieren un replanteamiento de categorías analíticas vigentes, motivo por el cual en este trabajo nos proponemos hablar de «solidaridad» a la luz de nuevas herramientas conceptuales y teóricas que ya se están utilizando y que otorgan complejidad y dinamismo al concepto.

Las teorizaciones de Bauman (2002) sobre la modernidad líquida son una muestra de dichos cambios, pero también de la conciencia sobre esta creciente complejidad.

Esta creciente complejidad ha conducido a un debate en las ciencias sociales, permanente pero disperso y sin consenso, sobre la necesidad de replantear conceptos y categorías analíticas elaboradas para analizar y comprender realidades sociales cada vez más obsoletas, o bien que han cogido una complejidad que desborda los esquemas teóricos y epistemológicos con los que se las analizaba e interpretaba anteriormente. Los profundos cambios que se están dando tanto en la comunicación como en la interrelación entre los seres humanos están obligando a transformar el prisma de lectura y el valor que se da a las relaciones entre los individuos para comprender el mundo actual.

Las fronteras estatales desaparecen en los procesos de interrelación social y se abre un nuevo espacio, transnacional, en el que se construyen, se desarrollan y se viven nuevas formas de relaciones. La perspectiva transnacional, consolidada ya en el campo de los estudios sobre las migraciones, rompe con el «nacionalismo metodológico y epistemológico», según el cual los estados-nación serían el espacio de la vida social. Esta nueva aproximación permite visibilizar y también analizar la complejidad creciente de los procesos sociales, con posibles consecuencias en distintas realidades locales. Hablar de solidaridades significa hablar de redes, vínculos e interrelaciones sociales. Pero también de las múltiples y cambiantes identificaciones, exclu-

siones, necesidades, constricciones y/o colaboraciones que existen detrás de dichas solidaridades de y entre los sujetos.

Categorías consolidadas como la clase social, el género o la etnia han permitido a lo largo del tiempo visibilizar mecanismos de solidaridad intragrupal y/o intergrupales. También han sido categorías que nos han señalado las desigualdades históricas entre distintos colectivos, y siguen permitiéndonos el acercamiento a factores de identificación, agrupación, discriminación y desigualdad. Autoras como Morokvasic (1984), Crenshaw (1989) y Parella (2003) han puesto de manifiesto la necesidad de considerar la intersección entre dichas variables para un análisis más completo y exhaustivo de los procesos sociales. Sin embargo, partir de categorías estáticas conduce, aunque de forma involuntaria, a análisis y conclusiones estáticas. Si las categorías y las teorías son las *gafas* que nos permiten leer e interpretar las realidades sociales, necesitamos unas herramientas teóricas y conceptuales que nos permitan ver e interpretar el dinamismo y la complejidad de las solidaridades actuales. Las categorías estáticas no permiten visibilizar la liquidez de los vínculos y sistemas de vínculos que se construyen, reconstruyen y destruyen en las sociedades contemporáneas. Por este motivo, aun siendo hoy herramientas analíticas válidas, las categorías como el género, la etnia, y/o la clase social nos conducen a esquemas analíticos en los que los grupos que establecemos no coinciden con las solidaridades que se desarrollan o simplemente han cambiado la forma de hacerlo.

### **Necesitamos unas herramientas teóricas y conceptuales que nos permitan ver e interpretar el dinamismo y la complejidad de las solidaridades actuales**

En este sentido, nuestro principal objetivo en el presente artículo es poner de relieve esta necesidad de cuestionamiento y (re)elaboración conceptual y teórica a partir de las dificultades analíticas en el estudio y la comprensión de las solidaridades actuales. Consideramos que esta aproximación tendría que ser relacional, dinámica, cambiante y compleja, tanto en los análisis teóricos y empíricos como en el diseño de las políticas públicas. En resumen, vivimos en un contexto de sociedades cada vez más complejas, en las que las nuevas tecnologías han tenido y tienen un impacto mundial, cambiando las pautas de interrelación social tanto a escala local como global. Por este motivo, en el presente artículo vamos a defender la perspectiva de redes como un instrumento que permite esta lectura dinámica y compleja a las solidaridades actuales. Sin ser una perspectiva nueva, defendemos que sigue siendo de extrema necesidad utilizarla como instrumento de análisis de dichas solidaridades. A su vez, propondremos la categoría de «desconexión» de Canclini (2004) como aproximación a una nueva dimensión de la desigualdad y la exclusión social en un contexto de sociedades «conexionistas»<sup>2</sup>.

2. Boltanski y Chiapello (2002/03) hablan de un mundo conexionista para referirse a las sociedades actuales, en las que los vínculos, la participación en redes y la movilidad son dimensiones centrales en la posición social de los sujetos y, por lo tanto, también en los procesos de desigualdad y exclusión.

## **De la solidaridad al capital social**

«Solidaridad» es un concepto polisémico que se ha utilizado a lo largo de la historia y se utiliza para referirse desde miradas diversas a cuestiones muy diferentes, como vínculos sociales, ayuda mutua y desinteresada, cooperación social, entre otras. Aunque no existe en latín, su raíz proviene de la expresión latina *in solidum*, que significa en bloque, compacto (referido a una totalidad). El término de solidaridad está asociado a varias disciplinas, como la filosofía, la ética, la sociología o la ciencia política, las cuales han desarrollado el concepto desde perspectivas distintas. De la misma manera, la solidaridad se puede entender como valor y práctica individual o colectiva, cambiando en función de ello la definición y aproximación al concepto.

Nos aproximaremos a la solidaridad desde el prisma de las diferentes disciplinas para llegar a la categoría analítica de «capital social», que nos muestra los distintos factores de conexión y desconexión y, en consecuencia, nos permite hacer una lectura global para comprender mejor las redes de solidaridad, y, por tanto, entender mejor las nuevas realidades. Desde la filosofía, el interés se centra en la solidaridad de las

personas: la gran pregunta surge de si las personas son o no son solidarias. En este sentido, la solidaridad se ha considerado como una motivación más que condiciona las actitudes y los comportamientos de los individuos. Relacionándolo con el altruismo, Stiefken (2008) considera que la solidaridad es

una motivación personal que implica sentir compasión por el sufrimiento de otros y tener la generosidad para convertir la compasión en actitud y comportamientos solidarios. Dos elementos muy importantes de esta aproximación son, según este autor, la conciencia de interdependencia entre individuos y la empatía (descubrir la fragilidad de todo ser humano ante ciertos sufrimientos). Estas capacidades humanas son las que permiten desarrollar comportamiento(s) solidario(s).

Del debate ético de la solidaridad aparece una dimensión política del concepto a partir de la Revolución Francesa con el término *fraternité* y el modelo de la República francesa. *Fraternité* como aquel elemento que ejercía de nexo entre el conjunto de individuos libres e iguales de la sociedad (de ahí el lema «*Liberté, égalité, fraternité*») y, por tanto, como factor de construcción de identidad colectiva y también de cohesión social. Ante las dificultades para legislar y regular un nexo voluntario como al que se refería la *fraternité*, el término solidaridad fue el utilizado para desarrollar los modelos sociales y políticos posteriores a la Revolución Francesa y, sobre todo, el concepto clave para el desarrollo posterior del modelo de los estados de bienestar.

Inicialmente, en las ciencias sociales, el término «solidaridad» sirvió para referirse a los vínculos entre individuos, permitiendo comprender los comportamientos de ayuda no solamente individuales sino colectivos e institucionales. El desarrollo del término estuvo muy vinculado a la corriente de la sociología más interesada por el mantenimiento del or-

den y la cohesión social: el funcionalismo. En este sentido, es imprescindible hablar de Émile Durkheim. En *La division du travail social*, Durkheim (1893) analizaba las consecuencias que la industrialización de finales del siglo XIX tenía en el sistema de vínculos sociales que las sociedades desarrollaban. Según este autor, en las sociedades preindustriales la interrelación social se basaba en la proximidad, la similitud y la homogeneidad laboral, social y moral de los individuos, debido a unas actividades productivas poco diferenciadas. La religión era un elemento clave de esta homogeneidad social y moral, así como uno de los factores más importantes de cohesión social. A este modelo lo denominaba «solidaridad mecánica».

Con la industrialización apareció una creciente división del trabajo que tenía como consecuencia una mayor interdependencia entre los individuos. Esta era la base de una nueva forma de interrelación social: la «solidaridad orgánica». Esta respondía a sociedades cada vez más individualizadas y con una diversidad creciente de creencias y valores, y que correspondía a sociedades más complejas. Los vínculos entre individuos ya no se debían tanto a lazos emocionales, de parentesco o a una moralidad y unas creencias compartidas, sino a necesidades e intereses concretos de los individuos.

De esta manera, las dinámicas de interrelación social estaban relacionadas, según Durkheim, con los sistemas de producción y división del trabajo. Sin embargo, el funcionalismo desarrolló una aproximación estructuralista a las formas de solidaridad, considerando las estructuras sociales el centro de su marco interpretativo y limitando la capacidad de acción de los sujetos. A partir de la Segunda Guerra Mundial diversos autores intentaron integrar en una misma teoría la importancia de las estructuras y un cierto margen de libertad de cosmovisión, actitud y acción de los individuos. También aparecieron nuevas teorías que permitían dimensionar y analizar cada vez más la complejidad de las interrelaciones sociales, como la teoría de la acción, la teoría del rol y la teoría del intercambio.

Esta evolución teórica explica la aparición del concepto «capital social», el cual responde a una voluntad de tener en cuenta las desigualdades estructurales dejando un margen de acción a los individuos para transformar sus condiciones de vida. Autores como Putnam, Bourdieu pero especialmente Coleman abordan el concepto de capital social, y Lin le añade la perspectiva de redes, considerando que es precisamente en dichas redes donde se encuentra el capital social. El concepto obligó a que las ciencias sociales incorporaran como objeto de estudio los mecanismos de unidad colectiva o cohesión social. En realidad, significó un cambio de perspectiva y metodología en la explicación de la solidaridad, de las normas de reciprocidad e interrelación entre individuos, e incorporó las redes sociales como categoría analítica. La novedad más relevante del concepto era que las relaciones entre sujetos se consideraban un recurso que los individuos poseían y que podían utilizar para sus necesidades e intereses. Coleman sostuvo la idea de que el capital social consiste en recursos insertos en la estructura de las relaciones sociales.

**La novedad más relevante del concepto (capital social) era que las relaciones (...) se consideraban un recurso que los individuos poseían y que podían utilizar para sus necesidades e intereses**

El concepto de capital social permite visibilizar los beneficios que los sujetos pueden obtener a través de sus vínculos sociales: información, presencia, influencia, credenciales, identificación, reconocimiento, ayuda mutua, entre otros. Las relaciones sociales se reconocen, pues, como una forma de capital, de la misma manera que el capital económico, humano y simbólico (Bourdieu, 1994). Coleman (1988) tuvo como objetivo elaborar una teoría de la acción social. Según este autor, la interacción es la que dispone en un primer momento un vínculo, y es la estructura de esta interacción la que contiene elementos que pueden constituir el capital social. Los individuos son interdependientes, y a través de las interrelaciones sociales pueden conseguir un intercambio que responda a sus intereses y necesidades. Este planteamiento quita el carácter altruista al concepto de solidaridad e introduce la necesidad, el interés y también la cooperación y el intercambio como factores explicativos de las solidaridades.

Putnam, en cambio, tiene como objetivo estudiar el funcionamiento de los sistemas democráticos. Este objetivo le distancia de Coleman, en el sentido que le obliga a aproximarse al capital social desde una perspectiva más macro, teniendo en el centro de su análisis no a los individuos sino a las socie-

dades. Según este autor, una mayor conciencia cívica, colaboración y cooperación por el bien público conduce a un mejor desarrollo de las instituciones democráticas, habiendo pues una relación entre capital social y democracia. Para Putnam, el capital social tiene que ver con el compromiso cí-

vico y, en consecuencia, con el bien colectivo, de la sociedad. De ahí que haya elaborado un índice de capital social de las sociedades como indicador para evaluar su desarrollo democrático (Portes y Vickstrom, 2011).

Estas diferentes perspectivas dan una complejidad a los vínculos entre individuos, añadiendo elementos como la confianza o las obligaciones adquiridas, y dan a su vez diferentes grados de capital social y, por tanto, diferentes grados y valores de solidaridad. Según Putnam, hay un vínculo estrecho entre normas de reciprocidad y confianza. De hecho, aquellas son una fuente de confianza (junto con el compromiso cívico) y entre ambas impulsan una conectividad social y unas posibilidades de cooperación mayores. Otro factor fundamental para comprender los mecanismos de ayuda mutua es la densidad en las relaciones. La posición social de los sujetos condiciona a su vez la dinámica de las relaciones que los sujetos desarrollan (pudiendo estar estas más basadas en la autoridad, la confianza, el cumplimiento de la norma, etc.). En este sentido, Lin considera que es precisamente esta desigualdad de capital social lo que favorece las interrelaciones e intercambios en las redes (Millán y Gordon, 2004). Así, con el concepto de capital social se visibilizaron los beneficios que los sujetos podían obtener de sus interrelaciones sociales y sacaron a la luz también motivos, necesidades, en definitiva, factores explicativos de dichos vínculos. Aunque con aproximaciones distintas, las aportaciones de Coleman y Putnam al debate sobre el capital social no son incompatibles. Este puede ser un recurso individual y/o colectivo, según el contexto pero también según la aproximación teórica que se haga.

Para Putnam la reciprocidad y la confianza impulsan la conectividad social y, por tanto, las posibilidades de cooperación, siendo la frecuencia y la información factores básicos para esa unidad. Con esto pretendemos entender y acercarnos al concepto de comunidad, la cual es constructiva de identidades y en consecuencia de confianza e intercambio entre los individuos. Esta perspectiva comunitaria permitió, entre otros, introducir categorías como «género», «etnia» o «clase social», así como considerar las solidaridades intragrupalas.

### La perspectiva de redes: un nuevo prisma de lectura

Hablar de redes implica un cambio de perspectiva en la concepción y análisis de las relaciones entre individuos, así como una voluntad de comprender sus lógicas de funcionamiento. Así, se refiere tanto a un mecanismo de funcionamiento de dichas relaciones como a una teoría que las interpreta. La perspectiva de redes se ha desarrollado con el objetivo de conocer cómo se forman, interpretarlas y darles sentido. Las teorías que se han desplegado alrededor de dicha perspectiva son muy amplias y plurales: se han elaborado teorizaciones y metodologías distintas, desde las matemáticas hasta la sociología (Lozares, 1996).

La perspectiva reticular nos permite comprender y acercarnos a los vínculos sociales como conjunto de uniones entre dos elementos. Y, en consecuencia, profundizar en los vínculos sociales como potenciales constructores de redes comunitarias, por tanto, de solidaridades entre los participantes de estas. Es importante detallar que cada vez que nos acercamos a las redes tenemos que valorar la dimensión temporal y con qué objetivo nos planteamos la comprensión de las mismas. Además, los vínculos han ido variando con el tiempo y el contexto histórico ha ido cambiando también los posicionamientos desde los que estos vínculos se analizan.

Desde nuestra perspectiva, la red es una unidad dinámica con unas características propias, que aunque tenga ciertas similitudes va variando en función de la relación, los individuos y el tipo de vínculo que estos establecen. Cuestionamos las categorías modernas, donde los vínculos y relaciones están preestablecidos y se repiten en función de unos prototipos o modelos sociales. Nuestra mirada es, pues, posmoderna, recogiendo el concepto de «modernidad líquida» con el que Bauman (2002) avisa del carácter dinámico, temporal (situacional o esporádico) de los vínculos e instituciones sociales. Así pues, el concepto de redes nos permite visibilizar la importancia de mirar e interpretar las solidaridades como múltiples y complejas redes sociales en las que los sujetos participan. Si intentamos acercarnos a ellas desde una perspectiva comunitaria, observamos que los individuos se mueven en múltiples redes a la vez. En este sentido el concepto de capital social nos da una riqueza incalculable en la comprensión de las mismas y, en consecuencia, de las solidaridades que se puedan desarrollar en dichas redes.

Resumiendo lo dicho hasta ahora, la primera gran transformación analítica que nos da la perspectiva de redes es pasar

de considerar las sociedades como entes formados por unidades elementales a considerarlas como el conjunto de relaciones e interacciones dinámicas y no lineales. Es decir, pasar de una aproximación esencialista y rígida a una de dinámica, no-lineal y basada en la complejidad (Najmanonich, 2005). Esto nos obliga a dar a las solidaridades nuevos sentidos y significados. Esta riqueza de análisis nos dará unas visiones diferentes de los nodos o conjuntos de acción; es decir, de los grupos de vínculos que son constituyentes de diferentes realidades sociales.

La perspectiva de redes resignifica el mismo concepto de «sistema social» y de las redes denominadas «de solidaridad». Otorga a las categorías de análisis dinamismo, variabilidad y complejidad, y deja claro la importancia de la finalidad y función de cada una de las redes. Así, podemos hablar de redes economicistas, de clase, de pertenencias, entre otras. Incluyendo una aproximación a las redes simplemente por su función de conexión y desconexión dentro de las relaciones entre individuos. En este sentido, Canclini nos señala el papel que desempeñan las redes en la conexión social de los individuos, así como en su composición cultural. Para este autor la capacidad de estar conectado da acceso a informa-

ción y conocimiento, permite acceder a cultura, a recursos y, en definitiva, hace posible ser reconocido/a y tener estatus. Por este motivo, los vínculos son constituyentes y proporcionan a ciertos grupos ventaja o desventaja social, creándose

mecanismos constitutivos, reproductores o correctores de la desigualdad social.

Desde una perspectiva comunitaria, las redes son constituyentes de identidad y pertenencia, elementos claves para el desarrollo de mecanismos de solidaridad y ayuda mutua. En este sentido, la red, según afirma Canclini (2004), puede ser correctora de la desigualdad social, ya que puede compensar los desequilibrios a partir de la ayuda mutua y los mecanismos de solidaridad. Un buen ejemplo de ello es la gestión de trabajos no remunerados para atender las necesidades de la comunidad. La existencia de redes implica intereses comunes entre los miembros que participan en ellas, facilitando la atención de sus necesidades. Por este motivo las redes son constitutivas de identidades compartidas y sentimiento colectivo de comunidad, pero también de instituciones y liderazgos. Esto genera inevitablemente una desigualdad en las posiciones de los sujetos que participan en la red, y se pueden desarrollar procesos y dinámicas de poder. Por este motivo es importante no olvidar que las redes no solo conllevan una dinámica constructiva, sino que también pueden ser destructivas tanto para los miembros de la red como para los miembros que no pertenezcan o no participen de ella, por lo que se pueden desarrollar dinámicas de coerción y obligación que restrinjan la libertad de los sujetos.

Hay que entender la comunidad como grupo que funciona en red, y es a través de ella que la comunidad gestiona una cultura e identidad propia y se construyen también dinámicas de mercado entre sus miembros. Los procesos de hibridación y globalización de dichas comunidades transforman y generan nuevos

mecanismos de funcionamiento de su red. En este sentido, las redes también funcionan como un mecanismo de relación hacia la propiedad y el territorio, y generan tanto en su interior como hacia fuera conflictos y luchas de intereses. Según Najmanovich (2005), el sistema está formado por partes que interactúan y se interrelacionan: ninguna parte de la sociedad está aislada de las otras. Así, los sujetos pueden participar de varias redes con funciones, mecanismos de relación y objetivos diferentes, pero forman parte de una realidad que está interconectada. Esto replantea la aproximación a los grupos humanos y a las sociedades en general.

Las relaciones no están necesariamente normativizadas y la organización social de los grupos siempre está en proceso de producción, habiendo mecanismos que son instituidos y otros que son azarosos. Por más que haya dinámicas que se repitan, ningún individuo en su relación en red tiene todos los componentes estructurados de la misma forma. Actualmente, la relación de la red con las tecnologías hace que estas siempre estén en proceso de transformación. El gran reto en las sociedades actuales no es comprender cómo el individuo «yo» se constituye en relación con las múltiples redes, sino cómo se construyen los «nosotros» que permiten entablar y definir criterios de solidaridad.

Granovetter (2000) introduce en su análisis los conceptos de «lazos fuertes» y «lazos débiles» de las redes: las redes muy unidas dificultan el movimiento de personas hacia otras redes y provocan una especie de alienación de sus participantes porque solo participan de una red. Este tipo de redes implican a mucha gente y son cerradas. En cambio, las redes con lazos débiles permiten desarrollar un sistema de comunicación complejo que permite una mejor integración de los individuos en la sociedad, pudiendo participar en más de una red a la vez. Cada individuo acumula aprendizaje y aporta nuevos elementos a las diferentes comunidades-red en las que participa. Esta idea de Granovetter es fundamental, pues transforma las concepciones sobre comunidad, solidaridad e identidad. Nos abre un amplio abanico de miradas y nos cuestiona sobre las relaciones humanas, a la vez que pone en cuestión también valores individuales y comunitarios, así como su configuración.

### La desconexión, ¿una nueva dimensión de la desigualdad?

A través de conceptos como el de capital social y redes hemos podido ver la importancia creciente para los individuos de construir vínculos sociales. Sin embargo, estos también están constituidos por mecanismos que modifican las redes hacia vínculos denominados «insolidarios», o de falta de construcción de capital social. Con el concepto de «desconexión» (Canclini, 2004) añadimos la dimensión de marginalidad o exclusión social. Este concepto nos lleva a comprender la capital importancia de lograr participar en redes para establecer vínculos de solidaridad. Es decir, si con el concepto de redes sociales se hace posible ver las dinámicas sociales, los comportamientos, las actitudes (individuales o colectivas) en un esquema relacional, con el concepto de «desconexión» se nos propone una nueva dimensión de marginalidad social: la no participación en redes.

### **Estar desconectado es, actualmente, un factor de marginalidad, de exclusión, así como una nueva dimensión de la desigualdad social**

Anteriormente hemos visto que la participación en redes se convierte en un recurso fundamental para satisfacer necesidades de los sujetos. Sin embargo, no todos los individuos tienen los recursos para participar de la misma cantidad de redes, ni con la misma intensidad. Y, a veces, la participación en redes se da en un grupo aislado que no conecta con otras redes. De esta manera, aunque vivimos en una sociedad conexionista donde la televisión e internet nos relacionan de forma permanente con todo el mundo y nos permiten establecer lazos, no todas las redes funcionan de la misma manera ni con la misma intensidad. Muchas veces los vínculos no permiten satisfacer necesidades, perdiendo entonces la cualidad potencial de capital social. En otras ocasiones, los vínculos son extremadamente débiles y no unifican grupos o personas desde una perspectiva de ayuda mutua. Sin embargo, estar desconectado es, actualmente, un factor de marginalidad, de exclusión, así como una nueva dimensión de la desigualdad social que hay que tener en cuenta. Las comunidades no están basadas únicamente en lo territorial; los mecanismos de información y de construcción de solidaridades se han modificado, así como también los principios de redistribución que habían caracterizado a los estados de bienestar. En este contexto de transformaciones respecto a la distribución y redistribución de recursos, la participación o no en redes se convierte en factor fundamental del reparto desigual de estos.

Castel (1994) nos da pistas sobre los mecanismos de desigualdad y exclusión social. Este autor se centró en el papel que las interrelaciones sociales tenían en la situación de marginalidad de los sujetos. Así, la marginalidad había que analizarse a partir de dos ejes: el trabajo profesional y las relaciones sociales. Aunque consciente del reduccionismo que suponía, identificaba tres situaciones laborales (trabajo estable, trabajo precario, sin trabajo) y tres situaciones en cuanto a las relaciones sociales (inserción relacional fuerte, fragilidad relacional e aislamiento relacional). Castel establecía una tipología con tres zonas de marginalidad: la zona de integración, la zona de vulnerabilidad y la zona de safilación. Sin embargo, esta tipología no incluye los casos en los que hay incapacidad para trabajar o dependencia, casos en los que la importancia de las redes tiene aún más importancia. Podríamos hablar entonces de una «zona de asistencia» que presentaría grados distintos de marginalidad en función del acceso al cuidado.

Con el concepto de «desconexión», Canclini transforma el análisis de las causas de la marginación, reafirmando la importancia que hay que dar a los vínculos sociales en la comprensión e interpretación de los procesos actuales de marginación y exclusión social. La propuesta de Canclini supera los planteamientos estáticos y parte de una concepción relacional, dinámica y líquida de las sociedades. En estas, conceptos como «clase social» quedan obsoletos ante una imparable complejización de las interrelaciones sociales y también de los procesos de empoderamiento y precarización. Este autor quiere romper con las aproximaciones culturalistas que, dando por sentado identidades étnicas y culturales compartidas, asocian a estas unos vínculos e interrelaciones «especiales», «predeterminados». El autor pone de manifiesto el carácter sociohistórico de la cultura,



así como la existencia de diferencias y desigualdades dentro de una supuesta cultura o identidad étnica compartida.

Vivir en sociedades conexionistas no significa en sí mismo que los sujetos participen de esta conexión. Estar conectado pasa, según el autor, por tener acceso y participar de una multiplicidad de redes que se caracterizan por su dinamismo, su heterogeneidad de causas y necesidades a las que responder y su fluidez. La conexión empodera, da recursos para responder a necesidades, amenazas, tanto a escala local como global. La participación en mayor cantidad de redes da mayores posibilidades a establecer solidaridades y, por tanto, mayores posibilidades de inclusión social. Pero, para todo ello, cada vez se hace más necesario tener unos recursos personales y sociales que no estén solamente relacionados con la posición social o en el acceso al trabajo.

En la medida que un individuo participa en una sola red o grupo de relación su capacidad de establecer conexiones de ayuda mutua se reduce. Aunque tenga un submundo en el cual puede resolver parte de sus necesidades, la falta de conexión a otras redes lo margina y lo aísla. Canclini (2004) da ejemplos explícitos en relación con comunidades indígenas que hasta la aparición de internet y los procesos de movilidad que este permite no habían logrado entrar en procesos de conexión. Las nuevas tecnologías han empoderado, pues, estas comunidades y les ha permitido construir solidaridades desde la diversidad.

¿Qué aporta el concepto de «desconexión» a la idea de solidaridad? Pone de manifiesto la necesidad de esta como estrategia de empoderamiento, de visibilización y también de no marginalidad. Dicho en otras palabras: visibiliza que las solidaridades responden a necesidades, como estrategia para evitar la exclusión y para empoderarse. Así, el concepto de desconexión aporta la dimensión conflictivista de las sociedades: las desigualdades sociales y la participación de los actores en un escenario de desigualdad en el que las redes son una forma de empoderamiento o de explotación.

### Consideraciones finales

Los vínculos sociales actuales responden a necesidades distintas y a identificaciones comunitarias heterogéneas y cambiantes. Por eso hemos defendido la perspectiva de redes como aquella que nos permite entender a los grupos sociales como conjuntos de relaciones variables y diversas, y las solidaridades como prácticas plurales y cambiantes, inherentes a la participación de los sujetos en redes sociales. De esta manera, rompemos también con la concepción estática con la que se consideran a menudo las colectividades, transformando el propio concepto de comunidad.

Los elementos que explican la formación y participación en redes son múltiples y complejos, y dificultan así la definición de identidades colectivas y la autodefinición de los seres humanos. No obstante, los individuos (investigadores y técnicos sociales también) siguen intentando definirse con relación a sus vínculos con unos parámetros que no se corresponden con la realidad actual, conduciéndolos a crisis de autodefinición en relación

con sus redes sociales. Los sujetos pueden participar en distintas redes a la vez y pueden modificar su participación en ellas en función de diferentes variables. Es imprescindible tener en consideración esta pluralidad para comprender la complejidad actual en relación con las prácticas y trayectorias de los sujetos y no caer en reduccionismos. De esta manera, nuestra propuesta ha sido aproximarnos al concepto de solidaridad desde las relaciones sociales, empezando la explicación con la perspectiva ético-filosófica para llegar, finalmente, a una aproximación sociocomunitaria.

El concepto de capital social nos ha permitido visibilizar los vínculos como imprescindibles para atender las necesidades humanas, y también cuestionar el idealismo que entiende las prácticas de solidaridad solamente como ayuda mutua o como un valor relacionado con el «bien». Esta práctica social nace de la necesidad y no está relacionada únicamente con el altruismo, sino también con dinámicas de intercambio o incluso de poder. Esto requiere un concepto de solidaridad que tenga en consideración la desigualdad de recursos y posiciones de los sujetos, así como los efectos de ello tanto en las prácticas de ayuda como en las que los individuos desarrollan para atender sus necesidades. En este sentido, el discurso del capital social desde una perspectiva

de redes complejiza la relación entre vínculos, solidaridad y desigualdad. Y el concepto de «desconexión» sitúa la participación en redes en el centro del debate sobre las desigualdades sociales. Afirmamos, pues, que las personas han sido y son solidarias, pero las motivaciones y las prácticas han cambiado. El proceso de globalización y las nuevas tecnologías han roto la relación territorial moderna del individuo y han facilitado así solidaridades transnacionales.

Aunque los medios de comunicación y las nuevas tecnologías permiten acceder a información sobre cualquier realidad desde cualquier territorio, las solidaridades transnacionales pueden en ocasiones desarrollarse sin un conocimiento riguroso de las realidades locales que las han motivado. No obstante, este escenario genera nuevas formas de relacionarse y solidarizarse a escala global, a las cuales las ciencias están aún empezando a aproximarse. Por otro lado, la pérdida de la hegemonía moral de instituciones como la Iglesia o la familia ha permitido a los seres humanos desarrollar solidaridades en función de su propia realidad y cosmovisión. Esto ha facilitado solidaridades menos impuestas pero también más diversas.

¿Estamos buscando la comunidad perdida? Quizá tendríamos que aceptar que los sujetos estamos construyendo nuevas comunidades de solidaridad e identificación, múltiples e inestables. Sigue siendo, pues, un reto para estudiosos y técnicos plasmar el dinamismo y variabilidad de las redes e identificaciones en estudios y planes de actuación. La mirada que aquí proponemos puede, en este sentido, abrir nuevos caminos para la intervención social.

¿Estamos buscando la comunidad perdida? Quizá tendríamos que aceptar que los sujetos estamos construyendo nuevas comunidades de solidaridad e identificación, múltiples e inestables. Sigue siendo, pues, un reto para estudiosos y técnicos plasmar el dinamismo y variabilidad de las redes e identificaciones en estudios y planes de actuación. La mirada que aquí proponemos puede, en este sentido, abrir nuevos caminos para la intervención social.

## Solidaridad grupal performativa: una reflexión sobre el cambio social

Elisenda Loscos Presculí, socióloga y doctoranda en el grupo de investigación Multiculturalismo y Género, Universitat de Barcelona

Gemma Ventura Mustienes, filóloga y doctoranda en estudios de identificación y representación culturales, Universitat de Barcelona

### Sobre la cohesión grupal en los procesos históricos

El concepto de solidaridad conlleva tanto una idea de interrelación como una voluntad de cambio o mejora de las condiciones de existencia (propias y/o ajenas). Los sujetos se solidarizan con colectivos con los que se identifican o con reivindicaciones que comparten y, a su vez, buscan en la solidaridad de otros sujetos o colectivos los recursos que les ayuden en sus reivindicaciones. Solidaridad y cambio están, de esta manera, intrínsecamente relacionados.

En el presente artículo recuperaremos, en un primer bloque, la propuesta teórica de Ibn Jaldún, considerado uno de los fundadores de la ciencia social moderna. Dicho autor desarrolló, ya en el siglo XIV, una teorización que integra solidaridad grupal y cambio social, a través del concepto *'aşabiya*<sup>3</sup>, un tipo de solidaridad grupal que Jaldún considera el motor del cambio social. En este artículo defenderemos la aplicabilidad actual de su teoría, a pesar de que aún no se haya llegado a un consenso científico sobre la pertinencia de extrapolar la teoría de Jaldún a contextos geográficos y/o históricos diferentes de los que dieron lugar a su obra. De esta manera, la propuesta teórica de Ibn Jaldún nos servirá de herramienta conceptual y epistemológica para aproximarnos a los proyectos y procesos de cambio social actuales. A menudo, se pone énfasis en estudiar los actores del cambio y sus objetivos. Pero ¿qué tipo de sentimiento y vínculo colectivo crea una solidaridad grupal que conduce a un proyecto de cambio social o político por el que se lucha?

Los procesos de interconexión e interdependencia social han cambiado substancialmente desde Ibn Jaldún, con transformaciones sociales inéditas a un ritmo frenético. La asignación/identificación a un grupo se ha vuelto mucho más compleja y amplia, dado que las nuevas tecnologías han abierto nuevos espacios de identificación y de acción

colectiva; en definitiva, nuevos espacios de solidaridad. Así, las dinámicas de interrelación, las identificaciones (tanto individuales como colectivas), así como las estrategias que los grupos siguen para defender sus intereses han vivido cambios substanciales. Por este motivo, en un segundo bloque, nos preguntaremos sobre el peso actual de la *'aşabiya* en los procesos de cambio social poniendo en relación la misma teoría de Jaldún con las aportaciones que autores como Castells o Aguilar han hecho a dichos debates. El contexto de globalización genera nuevas identidades colectivas que entran en relación con una pérdida de soberanía y legitimidad de los estados. Esta decadencia de los estados como instituciones administradoras y gestoras de lo social coincide con la crisis de las dinastías sobre la que se pregunta Jaldún respondiendo en términos de disminución de la *'aşabiya*.

Actualmente encontramos solidaridades a distintos niveles y que responden a motivaciones distintas: la globalización ha permitido la convivencia de solidaridades locales y estatales con el surgimiento de otras que se han caracterizado por superar las fronteras de los Estados-nación. Las nuevas tecnologías han facilitado la emergencia de un territorio trans-

nacional en el que se han podido construir solidaridades de dimensiones y alcance inéditos hasta el momento. Así, han surgido movimientos sociales o redes de compromiso y solidaridad para la defensa de valores o modelos que se consideran de beneficio universal. Sería el caso de los movimientos contra el comercio

de armas y contra la pena de muerte. Sin embargo, y aunque pueda parecer paradójico en este contexto marcado por la interconexión, no solamente se han mantenido identificaciones y reivindicaciones locales, sino que en muchos casos estas han tomado fuerza o han surgido algunas nuevas. En todo este abanico de identificaciones colectivas se desarrolla una solidaridad intragrupal que sirve para definir al grupo, así como para protegerlo en cuanto miembros que comparten un proyecto, unos vínculos sanguíneos o un discurso histórico sobre un pasado común. A su vez, esta solidaridad interna refuerza las reivindicaciones del grupo y, en caso necesario, sirve como recurso en la estrategia colectiva de cambio social.

Estos vínculos intragrupal contienen la fuerza para que los colectivos aspiren a una mejora de las condiciones de vida, pudiendo tener como consecuencia la creación de nuevos conglomerados políticos. Sin embargo, ¿la persecución del cambio social depende únicamente de estos vínculos? El artículo se centrará en el contexto actual de multiplicidad de solidaridades, algunas consolidadas y otras emergentes, para cuestionarnos sobre el proceso y los factores que les permiten alcanzar sus objetivos. A modo de conclusión, defenderemos que los cambios sociales actuales no dependen únicamente de la *'aşabiya*, aunque es imprescindible que esta exista para ello. En otras palabras, el cambio no es posible sin una solidaridad grupal que conlleve la lucha por la mejora de las condiciones de existencia del grupo; pero a su vez es impres-

3. Al trabajar un autor que utiliza una lengua con otro alfabeto, la transliteración de ciertos nombres y conceptos presentan cierta dificultad. Se ha optado por transliterar los sonidos acercándolos al máximo al aparato fonético y ortográfico español, puesto que el artículo no responde a un objetivo filológico estricto. Es por ello que hemos optado por transcribir el nombre del pensador con esta ortografía, Jaldún, y la no transcripción de las - - . Cuando la distancia fonética es intraspasable, se opta por la transliteración propuesta por ISO 233-2 (1993).

cindible también que dicho grupo utilice los recursos propios del contexto actual, sobre todo, las nuevas tecnologías. Con ellas, las reivindicaciones toman fuerza y se redimensionan, permitiendo nuevas estrategias de lucha así como procesos de solidaridad a escala global.

### La propuesta integradora de Ibn Jaldún

El factor central del cambio social y político y eje vertebrador de la teoría de Jaldún era la *'aşabiya*, en la que converge dicho cambio y un tipo de solidaridad intragrupal. La *'aşabiya*, referida al sentimiento, la fuerza, la solidaridad que mantenía unido un grupo social, hacía posible la obtención del poder por parte del grupo que la desarrollara. Todos los grupos tenían alguna clase de identificación y solidaridad interna entre sus miembros, pero solo la *'aşabiya* permitía el cambio en la cúpula del sistema establecido. Para que este sentimiento intragrupal se desarrollase eran necesarias unas características sociales y/o unas condiciones de existencia específicas.

Ibn Jaldún ha sido considerado por diversos autores como uno de los fundadores de la ciencia moderna (Alatas, 2006). Tras una vida dedicada a la práctica jurídica, la administración pública y la diplomacia en el Norte de África, Ibn Jaldún desarrolló una vertiente más analítica y teórica: se propuso estudiar los procesos de cambio social y político para comprender también el auge y la caída de dinastías y, en última instancia, poder preverlo. Con este objetivo desarrolló una nueva metodología de análisis de la historia y de las organizaciones sociales que plasmó en su obra fundamental, *Kitab al'ibar* (El Libro de los Ejemplos) y, en especial, en su introducción, *AlMuqaddima* (La Presentación). *Kitab al'ibar*, análisis detallado de la población árabe y bereber, se compone de tres volúmenes, siendo el primero de ellos *AlMuqaddima*. En este, el autor desarrolló el marco teórico y metodológico de una ciencia sobre las sociedades humanas. Es precisamente en este primer volumen donde se encuentra el *corpus teórico* más extrapolable de la obra de Jaldún (Alatas, 2006). En los otros dos volúmenes Jaldún desarrolla un análisis de las sociedades árabe y bereber.

Algunos autores han considerado que la teoría de Jaldún presentada en su *Kitab al'ibar* no es aplicable a otros contextos geográficos e históricos porque su análisis se centraba en las tribus bereberes y su papel en el devenir de las dinastías en el Norte de África (Lacoste, 1971; Gellner, 1981). Otros, sin embargo, como Alatas (2006) o Cheddadi (2007), consideran que el marco teórico expuesto en la *Muqaddima* es extrapolable a otras realidades. En efecto, los estudios realizados por Jaldún son fruto de un momento y un territorio concretos; sin embargo, la perspectiva de análisis es actualmente válida y aplicable, especialmente en lo concerniente a los procesos de larga duración en cuanto al cambio social y al carácter histórico de lo social. Es por ello que este artículo tendrá en cuenta su planteamiento, salvando y teniendo bien presentes las distancias del contexto del autor.

### El grupo en el que se desarrolla la *'aşabiya* no comparte, forzosamente, lazos de sangre, pero sí un vínculo estrecho de unión

El primer reto que plantea este concepto es su traducción, etapa de comprensión de la teoría de Jaldún<sup>4</sup>, puesto que el concepto de *'aşabiya* está íntimamente vinculado al conjunto de la teoría jalduniana del cambio social y político. Varios académicos han intentado traducirlo pero en muchos casos los resultados han sido anacrónicos («patriotismo», «sentimiento nacional») o parciales («fuerza motriz del Estado», «solidaridad combativa», «forma de ser de los nómadas»). Una de las definiciones principales presenta el concepto como «una mezcla de relación de vasallaje y de solidaridad tribal de las fuerzas de la democracia militar puesta al servicio de un jefe de tribu» (Lacoste, 1971: 159-160). Kayapinar completa esta definición especificando que, a través de la *'aşabiya* dicho jefe «*desea la posición política superior*» (2008: 397). En estas definiciones constan casi todos los componentes básicos de la *'aşabiya*.

En primer lugar, existe una tensión entre igualitarismo y jerarquía en la sociedad donde se desarrolla la *'aşabiya* entre igualitarismo y jerarquía. Por un lado, debe existir un cierto sentimiento de unidad y de igualdad entre los miembros del grupo que permita la identificación y el surgimiento de la necesidad de protección del grupo. Este sentimiento de solidaridad, sin embargo, tiene que ir íntimamente ligado a una jerarquía marcada donde el jefe disponga de la confianza y la devoción de todos sus miembros, ya que la «*'aşabiya provoca la obediencia a la autoridad política de los demás*» (Kayapinar, 2008: 396). A pesar de que la solidaridad se entiende comúnmente como un vínculo que une a las personas de cierto grupo en un plano horizontal, la *'aşabiya* que analiza Jaldún dispone de un marcado eje vertical. Este tipo de solidaridad describe un vínculo de unión entre los miembros del grupo que promueve la protección entre estos:

«*Mantener los lazos familiares es inherente a la naturaleza humana, excepto en raras excepciones. (...) Un hombre se siente humillado si uno de los suyos es tratado injustamente o atacado. Querría protegerlo en caso de peligro. Si existe un parentesco tan cercano como para conducir a la fusión y a la unidad, los lazos son evidentes y llaman automáticamente a la solidaridad*» (Jaldún, 2002: 382).

En este sentido, y teniendo en cuenta también la interpretación de Kayapinar, cabe entender que el grupo en el que se desarrolla la *'aşabiya* no comparte, forzosamente, lazos de sangre, pero sí un vínculo estrecho de unión (motivado o no por relaciones de parentesco): «*Las relaciones de clientelismo y alianza son de la misma naturaleza [de la de los lazos de sangre]*» (Jaldún, 2002: 382).

En el Norte de África contemporáneo a Jaldún, la distribución de la población en tribus era algo común y generalizado. El concepto tribu hace referencia a un grupo con un origen común, ya sea real o imaginado, y con una fuerte estructura

4. La traducción, como tal, forma parte del proceso de comprensión de una teoría concreta, ya que para poder transmitir en otra lengua un pensamiento concreto se requiere una comprensión profunda del mensaje.

y un conjunto de usos y costumbres. Esta unión conduce así a un instinto de protección de sus miembros mediante el uso de la violencia. Sin embargo, el grupo no responde a una lógica igualitaria, sino que el jefe de la tribu dispone de un puesto privilegiado:

«En las tribus, en las zonas rurales, los jefes y los hombres de prestigio impiden las agresiones mutuas, gracias al respeto y la veneración que inspiran al pueblo. (...) Para que la defensa y la protección sean eficaces, se necesita [una 'aşabiya] unificada y una ascendencia común» (Jaldún, 2002: 380-381).

Así, la 'aşabiya se desarrolla con la simultaneidad de estos dos elementos: el vínculo de grupo y la existencia de una jerarquía. Esta combinación da como resultado un alto nivel de combatividad. En este sentido, la 'aşabiya contiene un componente militar que es una de las bases de la fuerza del grupo: asegura la confrontación de este frente a la dinastía en el poder. Según Jaldún, este sentimiento de cohesión grupal, gracias al componente militar, abre las puertas al grupo para acceder al poder y convertirse en la nueva dinastía o élite. No obstante, defiende que en el preciso instante en que el grupo alcanza el trono, la 'aşabiya empieza a desmenuzarse puesto que el sentimiento de unidad y de lealtad generados anteriormente se disuelven por culpa de las luchas de poder internas, la ambición y el lujo. Así explica Jaldún el movimiento cíclico de las dinastías norteafricanas.

### **La 'aşabiya (...) permite que el grupo desarrolle el interés y la capacidad de cambiar la dinastía que domina un territorio, consolidándose así como el motor de la Historia**

Otro elemento pertinente para la comprensión del concepto es la caracterización del grupo donde se desarrolla la 'aşabiya. Jaldún habla de dos órdenes<sup>5</sup> sociales que denomina *umran badawi* y *umran hadari*. Jaldún presenta esta dicotomía de forma dual: por un lado, desde un punto de vista temporal o histórico y, por el otro, según un enfoque geográfico. En efecto, los dos órdenes pertenecen a dos etapas históricas, de tal modo que el orden *badawi* conduce inevitablemente al orden *hadari*. Sin embargo, estos dos órdenes coexisten también en un estadio concreto de la historia y se anclan en este caso de forma geográfica en un terreno u otro. De este modo, *badawi* y *hadari* son la tipología de las distintas poblaciones estudiadas por Jaldún. Para Jaldún, la 'aşabiya se desarrolla especialmente en este orden *badawi*: respondiendo a una estructura social rural y de periferia, jerarquizada y al mismo tiempo aparentemente igualitaria, los grupos son relativamente reducidos, existen lazos cercanos que se basan a menudo (aunque no siempre) en vínculos de sangre, y el instinto combativo y de protección del grupo están en la base de un desarrollado espíritu guerrero. Hay que tener en cuenta que el *umran badawi* implica condiciones de vida muy duras, así como muchos peligros externos: «así, sin el apoyo de sus compañeros (...) nadie puede sobrevivir en badia» (Kayapinar, 2008: 382).

En oposición a *badawi*, el orden *hadari* correspondería a una organización urbana y cercana a los centros de poder. Se trata de una estructura social más compleja, con grupos de población más numerosos y donde las artes, el conocimiento, el comercio y la artesanía han llegado a su apogeo. Entre ambos órdenes se establece también una posibilidad de transición y una cierta noción de proceso, ya que el orden *badawi*, gracias a la 'aşabiya, se puede desarrollar hasta llegar a alcanzar el orden *hadari*, y este último está condenado a la desaparición y sustitución por el pueblo *badawi*. El orden *hadari* es el único, según Jaldún, donde se puede consolidar un poder, pero llegar al poder provoca cambios estructurales (riqueza, excedentes) que implican la destrucción de 'aşabiya y, en consecuencia, el inicio de la decadencia de la dinastía o del grupo dominante. Dicho en otras palabras, y citando a Lacoste, el «fasto y los refinamientos del lujo no solo marcan los mayores progresos posibles del *umran hadari*, sino también su fin y declive» (1971: 140).

«Es evidente, entonces, que las leyes gubernamentales y educativas destruyen el coraje, ya que se basan en una autoridad externa» (Jaldún, 2002: 379).

La estructura social que se encuentra en este tipo de poblaciones sigue siendo jerárquica, pero el contacto directo existente en las sociedades *badawi* ha desaparecido, de tal modo que el círculo cercano al dirigente que le ha permitido acceder al poder reclama más protagonismo. Estas demandas son ahogadas por el dirigente mediante el uso de la fuerza con grupos mercenarios o tribus externas a los centros de poder que disponen de la fuerza intrínseca del *umran badawi*, la 'aşabiya.

El punto clave de este concepto es la consecuencia que ha tenido según Ibn Jaldún a lo largo de la historia, y especialmente en la zona geográfica del Norte de África. De hecho, este tipo concreto de solidaridad ha sido el motor del cambio histórico y social en los imperios que se sucedieron en estos territorios durante la Edad Media. De este modo, la 'aşabiya, con el espíritu guerrero y de cohesión del grupo, permite que el grupo desarrolle el interés y la capacidad de cambiar la dinastía que domina un territorio, consolidándose así como el motor de la Historia.

### **Glocalización, identidades y poder**

Sondear la aplicabilidad de la teoría expuesta en la actualidad requiere un análisis del contexto, por lo tanto exige hablar de globalización y de sus transformaciones y contradicciones. Castells ha sido uno de los teóricos más destacados en la interpretación y análisis del proceso de interconexión global, así como de los efectos que dicho proceso tiene en la estructuración social, y, en consecuencia, también en la construcción del «yo» y el «nosotros».

El proceso de globalización es, según Castells, plural y complejo, implicando procesos opuestos con el sentido mismo de la palabra «globalización». Una de las contradicciones más

5. Para Jaldún, *umran* hace referencia a todos los sectores en los que los humanos inciden, desde el económico y social hasta el político y cultural. Es por ello que optamos aquí por traducirlo por «orden».

destacadas por el autor se resume en la dicotomía global-local: el proceso de creciente interconexión mundial, con el auge de instituciones y dinámicas económicas, sociales y políticas que traspasan las fronteras de los estados<sup>6</sup>, ha conducido también al reforzamiento o surgimiento de reivindicaciones e identificaciones locales. Es decir, definidas y construidas en y por territorios o comunidades más pequeñas que los estados-nación. En otras palabras, el proceso y discurso de la globalización han favorecido el discurso reivindicativo de la proximidad.

En este contexto de oposición global/local, Castells (2005) propone una tipología de identidades colectivas que responden a las características de los actores y, en especial, a los objetivos perseguidos por estos: la «identidad legitimadora» se construye desde las instituciones; la «identidad de resistencia» implica la elaboración de un discurso histórico que permite la autoidentificación de un subgrupo, como estrategia para resistir a su asimilación por un grupo sentido como opresor o limitador; y, finalmente, la «identidad proyecto» consiste en la edificación de unos elementos comunes (históricos, culturales, territoriales) y un proyecto común, que es su característica definitoria. Estas identidades colectivas pueden responder a procesos de marginalización, de no reconocimiento, de distanciamiento respecto al Estado, entre otros, recuperando viejas solidaridades o creando nuevas.

Exceptuando la «identidad legitimadora», estas identificaciones colectivas nacen desde grupos externos a las instituciones. De hecho, la fuerza de la *'aşabiya* se origina en estos grupos, ya que la voluntad de cambio surge justamente de aquellos que están fuera de las órbitas de toma de decisión como consecuencia de su posición *outsider* (Kayapinar, 2008). Ante la presión externa, buscan (en especial la familia o subgrupo dominante) un cambio político que les beneficie y provocar así, en definitiva, un cambio en la estructura social. El hecho de que un grupo sea privado del poder mantiene el engranaje en funcionamiento. Así, en la teoría de Jaldún, la *'aşabiya* es el principal factor explicativo del cambio, siendo pues un elemento endógeno a los grupos sociales (tanto del que está en el poder en un contexto concreto como de los *outsiders*).

De este modo, las identificaciones de los grupos externos al poder contribuyen también a un proceso de crisis de legitimación y representatividad del Estado-nación ya iniciada por el advenimiento de la globalización. La relación que se establece entre estos elementos es compleja e interdependiente, dado que la oposición de lo global y lo local alimenta la crisis del Estado a la vez que se nutre de ella. La necesidad de los estados de formar parte de la nueva Aldea Global (McLuhan, 1994) los ha conducido a la cesión de su soberanía en varios ámbitos. El Estado se distancia así de su ámbito y territorio

6. Este proceso tampoco impide que, en ocasiones, por motivos políticos, aunque a menudo llamados «de seguridad», se hayan reforzado las fronteras.

de acción y, por lo tanto, de la población a la que, en principio, representa. El nacimiento de nuevas identificaciones externas a las establecidas por el Estado fomenta y se refuerza por esta crisis de legitimidad.

En la teoría jalduniana, se encuentra también la constatación de que los gobiernos (en ese caso, las dinastías) están sujetos a un proceso cíclico de vida en relación directa con las dinámicas de solidaridad que se establecen en los grupos. Todas las dinastías tienen, según Jaldún, un ciclo de vida similar al de los seres humanos: «*El apogeo de un linaje no dura más de cuatro generaciones*» (Jaldún, 2002: 392). De esta manera, en cien años aproximadamente se producía el auge, la consolidación, la decadencia y el fin de un poder político establecido. Para llegar a comprender el «ciclo vital» de los poderes políticos era imprescindible analizar los factores explicativos del cambio sociopolítico. En este sentido, este se debería, según Jaldún, a la pérdida de *'aşabiya* por parte del grupo dirigente, así como por el desarrollo de una *'aşabiya* más fuerte de algún grupo sin acceso al poder hasta el momento. Además, la pérdida de la *'aşabiya* viene propiciada por el nuevo orden social que se establece: pasando del *umran badawi* al *hadari*. Es por este motivo que Jaldún considera la *'aşabiya* el motor del cambio social y político y es, pues, su factor explicativo principal.

Jaldún describe incluso casos en los que, por culpa de un excesivo celo de poder, las dinastías pierden el apoyo de los miembros de su grupo, con

cuya solidaridad pudieron acceder al poder:

«*La cuarta generación (...) se sitúa por encima de los miembros de su clan y se cree superior a ellos, ya que ha sido educada en el convencimiento de que le deben obediencia, sin dudar de las cualidades que ella debe poseer para merecer su sumisión (...). Su desprecio provoca revuelta*» (Jaldún, 2002: 393).

Y, cuando la *'aşabiya* desaparece:

«*Los miembros de la familia reinante mantienen su autoridad para con el gobierno y su propio Estado apoyándose ya sea en clientes y protegidos que han crecido a la sombra de su [*'aşabiya*] y de su poder, ya sea en clanes externos al linaje que, a pesar de ello, están vinculados a ellos como clientes*» (Jaldún, 2002: 418).

Recurrir a la fuerza guerrera y militar de grupos externos al propio Estado es fácilmente identificable con una de las estrategias de los estados actuales. Ante la crisis de legitimidad, el Estado busca discursos y mecanismos de relegitimación. Con este objetivo, puede utilizar discursos monocordes obsoletos a causa de la pluralidad y la complejidad de las sociedades que representa. Pero si no lo consigue, puede acabar recurriendo al monopolio de violencia legítima, utilizando grupos especializados en el uso de la fuerza para imponer su influencia y autoridad (Castells, 2005). Sin embargo, este recurso visibiliza la pérdida de *'aşabiya* y de legitimidad de los estados y, a su vez, conduce al desarrollo de *'aşabiya* en grupos externos al poder, lo que podría iniciar, de nuevo, el proceso cíclico de cambio político. Hay que destacar que su concepción de los procesos sociales y políticos es dinámica

e historicista (Kayapinar, 2008). Pero, a la vez, la teoría de la historia que desarrolla a partir del análisis del auge y caída de las dinastías es cíclica y, en consecuencia, determinista. Esto nos lleva a preguntarnos sobre la causa del cambio social a lo largo de la historia: ¿ha sido y sigue siendo la *'aşabiya*? ¿O habría que revisar la caracterización y el papel de la *'aşabiya* en el contexto actual?

### Mundo interconectado, ¿nuevas dinámicas históricas?

Las Ciencias Sociales han desarrollado teorías muy diversas sobre las lógicas del cambio social. No obstante, Aguilar (2001) considera que se ha llegado a un consenso según el cual el cambio se debería a una acción colectiva surgida de un conflicto previo, siendo los movimientos sociales los actores principales del proceso. Esta explicación es, según este mismo autor, poco rigurosa: las lógicas del cambio social y de la acción colectiva son plurales, igual que los actores que las protagonizan. Aguilar reivindica, como Jaldún, la historicidad de los procesos sociales y establece una tipología histórica de las acciones colectivas. Así, habla de «movimientos primitivos» en la época premoderna, con el objetivo de la defensa de la comunidad. Entre el siglo XVIII y primer tercio del XX los «movimientos clásicos» responderían al surgimiento de reivindicaciones obreras y nacionales. Los «nuevos movimientos sociales» aparecerían entre los años sesenta y ochenta vinculados a la politización de la vida cotidiana. Con la politización de los años noventa aparecerían los «novísimos movimientos sociales» y, finalmente, los «movimientos periféricos antisistémicos»<sup>7</sup> se desarrollarían a partir del último tercio del siglo XX, volviendo a la defensa comunitaria pero incorporando el discurso de la ciudadanía.

La defensa de la comunidad es un *continuum* de la acción colectiva a lo largo de la Historia. La protección del grupo, la aspiración al poder de la élite y la mejora de las condiciones de existencia eran para Jaldún los motivos del desarrollo de la *'aşabiya* así como de la voluntad y acción colectiva para el cambio. De hecho, estos mismos elementos pueden identificarse en todos los tipos de acción colectiva que Aguilar identifica a lo largo de la historia hasta la actualidad. Aguilar (2001) habla, en este sentido, de «acción colectiva de masas» como aquella en la que los protagonistas son un conjunto anónimo y ambiguo de personas de la sociedad. A diferencia de los discursos que consideran a los movimientos sociales los protagonistas de las acciones colectivas contemporáneas, Aguilar defiende que es precisamente la «acción colectiva de masas» la más habitual en el contexto contemporáneo europeo y considera que estas dinámicas contemporáneas de movilización son las que tienen más relación con las primitivas. Así, los factores constitutivos de comunidades se han mul-

tiplicado aunque existe una continuidad en el desarrollo de acciones colectivas para la defensa de los intereses del grupo. Pero ¿cómo se lleva a cabo dicha acción colectiva en el contexto actual?

Los recursos para defender los intereses colectivos y provocar un cambio a su favor también se han diversificado. Aunque Castells (1997) explica el origen de Internet como herramienta al servicio de los intereses internacionales de Estados Unidos, actualmente es una herramienta que no se limita a los gobiernos, y da a grupos y comunidades externos en el poder un recurso inédito de interconexión y de construcción de solidaridades y acciones colectivas. El acceso a las nuevas tecnologías por parte de los colectivos tiene un peso central en el éxito de sus objetivos. El impacto de la conectividad en los colectivos ha aumentado exponencialmente. Esta les da acceso a información y los visibiliza. Además les permite construir solidaridades más allá de su territorio de proximidad (transnacionales), así como organizarse y movilizarse muy rápidamente y de forma reticular, dificultando así el conocimiento y el control externo. Y, finalmente, redimensiona sus cotidianidades, sus reivindicaciones e incluso su lucha a escala global. El espacio que genera Internet escapa de las

leyes gubernamentales y se convierte en un «espacio sin ley», como lo denomina el filósofo francés Michel Serres (2007). Por este motivo, es precisamente en este espacio alegal donde los grupos periféricos están encontrando nuevas maneras de visibilizarse, proyectarse y conectarse, pero

también de organizarse y proyectar acciones y tácticas para conseguir con éxito sus objetivos.

En definitiva, la posición de *outsider*, la pérdida de poder simbólico de los dirigentes, así como la defensa de una mejor posición y condiciones de vida son imprescindibles para que se desencadene un proceso de cambio social. La *'aşabiya* de los grupos es imprescindible en este proceso. Sin embargo, el contexto ha cambiado y los grupos tienen que utilizar todos los recursos que el contexto les permita para transformar su voluntad de cambio en realidad. Así, en un contexto actual marcado por la interconexión y la inmediatez, los grupos requieren de las nuevas tecnologías para construir solidaridades de más alcance, pero también más anónimas y, sobre todo, más imprevisibles, que puedan tener un mayor efecto en su proyecto de cambio social.

### '*Aşabiya*: viejas raíces, nuevos horizontes

Este artículo es, pues, una aproximación social y colectiva tanto al concepto de solidaridad como al de cambio social. El cambio social es fruto de la interrelación social, la ayuda mutua y, sobre todo, un objetivo compartido que busca justamente dicho cambio. Con este objetivo hemos recuperado la teoría de Ibn Jaldún como propuesta que integra la idea de construcción comunitaria, la acción colectiva, la lucha por la influencia en la toma de decisiones y el cambio social y políti-

7. Aguilar ubica este último tipo en los países de la periferia y semiperiferia del sistema mundial. Pero actualmente se ha expandido a países, zonas o colectivos que anteriormente se podían considerar del centro.

co. Se ha pretendido aportar, en este sentido, una perspectiva de análisis de los procesos sociales integradora y amplia. El concepto de *'aşabiya* es el centro de su propuesta y desde él se desarrolla toda su argumentación; por esta razón es muy difícil su traducción sin caer en reduccionismos, etnocentrismos y/o anacronismos.

Jaldún explica los procesos sociales y políticos en términos de fuerza o debilidad de la *'aşabiya* de los colectivos en un escenario concreto. Por lo tanto, explica el cambio social a partir de una variable endógena a dichos grupos, aunque esta interactúa con factores externos a los mismos. La *'aşabiya*, además, aporta complejidad al análisis en cuanto concepto inherentemente dialéctico en la explicación del cambio social: conlleva en sí mismo tanto la emergencia de nuevas estructuras sociopolíticas (generadas por el acceso al gobierno, el orden urbano, el desarrollo del conocimiento...), como la posterior decadencia de las mismas.

¿Hay que considerar la *'aşabiya* de los grupos sociales como el único factor explicativo del cambio en la actualidad? Ya en el siglo XIV Jaldún defendía la historicidad y el anclaje geográfico de los procesos sociales, perspectiva que sigue siendo válida en la actualidad.

Por esto es imprescindible una revisión de la teoría de Jaldún, así como del peso de la *'aşabiya* en los procesos de cambio actuales. La globalización así como la expansión y popularización desiguales

de las nuevas tecnologías dan nuevas herramientas a los grupos para conseguir sus metas, tanto los que están en el poder (mantenimiento del *statu quo*) como los que no (cambio). Existen diferentes grados de influencia y de participación en la toma de decisiones; conceptos como *think tank* o *lobby* visibilizan cómo determinados colectivos pueden definir las agendas políticas sin estar en el Gobierno.

En un contexto marcado por la interconexión y la posible repercusión global de los acontecimientos, hemos visto cómo los grupos utilizan estas características a su favor en la lucha por sus objetivos. Internet se consolida así como el lugar donde los grupos externos al poder pueden desarrollar y fomentar nuevos lazos que susciten nuevas identificaciones y la posibilidad de un cambio social, en oposición al grupo dominante. Los movimientos del 15M o la Primavera Árabe son un ejemplo de cómo la masa social puede construir nuevas solidaridades y desarrollar nuevas estrategias que tienen como finalidad un cambio social y político con los beneficios de organización y convocatoria que les da el acceso a Internet. El estudio en profundidad de la evolución de estos movimientos permitiría comprender y evaluar la incidencia de las nuevas tecnologías en la construcción de nuevas solidaridades y los nuevos intentos de cambio social, pero también cómo los poderes fácticos responden a estas estrategias para limitar los objetivos de cambio deseados.

En definitiva, defendemos que el análisis de los procesos de cambio social actuales requiere tener en consideración tanto la *'aşabiya* de los grupos que están en juego como el acceso que estos tengan a las nuevas tecnologías. Los grupos *outsiders*

desarrollan una solidaridad intragrupal fuerte para luchar a favor de una mejora de su situación respecto a la toma de decisiones (identidad de proyecto y/o de resistencia). Los dirigentes, con menos legitimidad y menos *'aşabiya*, pueden recurrir a ayudas externas y/o a su monopolio de la violencia legítima para mantenerse en el poder. Sin embargo, tanto para unos como para otros es imprescindible el acceso y uso de las nuevas tecnologías, como herramienta que permite una construcción, organización y acción colectivas inéditas y, hasta el momento, difíciles de controlar sin violar derechos defendidos hasta el momento en los marcos de un sistema democrático.

### ¿Hay que considerar la *'aşabiya* de los grupos sociales como el único factor explicativo del cambio en la actualidad?

## La solidaridad como reconocimiento

Miguel Mandujano, doctorando en Ciudadanía y Derechos Humanos, Universitat de Barcelona

### Entre sujetos y objetos; perplejidades básicas

El término «solidaridad» tiene en nuestros días un uso corriente; no es, ni mucho menos, una categoría reservada a las ciencias sociales sino una noción que atañe, en general, al «mundo de la vida». En tiempos de crisis el empleo del concepto se expande aún más y las llamadas a la solidaridad adquieren una variedad que raya en la contradicción, convertidas en una especie de tipo de cambio para legitimar toda convocatoria a la adhesión de una causa propia o ajena, desde el bienestar de un ciudadano que ve limitado su acceso al sistema público de salud hasta el alivio del no ciudadano que es totalmente excluido de ella, pasando por el respaldo a los planes de austeridad del Gobierno que decreta una cosa y la otra. Más allá del desgaste del concepto, la situación adquiere cierto paralelismo con otra de las paradojas más extendidas de nuestro presente: nunca como en los últimos tiempos hubo un conocimiento tan amplio de la diversidad del mundo y de la multiplicidad de culturas que acoge. Sin embargo, muchos de los problemas de esta humanidad diversa –algunos de ellos violentos– tienen su raíz en la radicalización de las diferencias, sean estas religiosas, étnicas, históricas, en materia de costumbres, de acceso a derechos universales o de determinación de estas facultades básicas.

La premisa de este artículo es que la solidaridad conserva un principio fundamental que radica en el reconocimiento del otro como sujeto de conocimiento. Por más que pueda parecer una verdad de Perogrullo, la realidad nos advierte que, aún hoy en día, existe una posición cognoscitiva privilegiada, una especie de sujeto estricto que se coloca por encima de otros sujetos a los que reelabora como objetos, limitándolos por sus saberes, es decir, por su cosmovisión, creencias, costumbres o, lo que es lo mismo, por poseer una cosmovisión distinta a la dominante, unas creencias disímiles a las de la ortodoxia y/o unas costumbres sociales o económicas diferentes a las de la posición hegemónica. El silenciamiento y la ponderación de los contrastes es su principal herramienta, a la manera como en la colonia la negación de la palabra y el recelo de la humanidad del otro-indígena configuraron una no-Europa primitiva, objeto de conocimiento para una Europa racional, civilizada, con pleno derecho cognitivo (Quijano, 2007: 113). Esta divergencia sujeto-objeto se articula en torno a una noción de modernidad que asocia su visión de la historia con la idea de progreso, que naturaliza tanto las relaciones sociales como sus diferencias y que ocasiona el efecto de superioridad del conocimiento que produce esa sociedad –la ciencia– sobre el resto de saberes posibles.

En lo siguiente, examinaremos la idea de que el trayecto que va de la ignorancia al conocimiento en las relaciones entre sujetos ha sido ordenado como un camino que va del caos

al orden por la racionalidad moderna, cuya tendencia regulatoria provocó el establecimiento de un monocriterio epistémico del que resultan gran parte de las injusticias y sufrimientos que aquejan al llamado Sur global. Propondremos, por el contrario, una forma de conocimiento concebido como la trayectoria que va desde la ignorancia –o colonialismo– al reconocimiento del otro como sujeto de conocimiento, esto es, a la solidaridad (Santos, 2003: 87). Ahora bien, puesto que las escisiones que acusamos se dan en la esfera de la intersubjetividad y afectan significativamente el orden social, una solidaridad-emancipación debe ser el fundamento de un otro cosmopolitismo, genuino y reconstituido. En la segunda parte de este artículo ampliaremos este aspecto de la crítica de la modernidad que nos sirve de plataforma; en la tercera sección, exploraremos con mayor detenimiento la ruptura entre ciencia y sentido común para establecer un escenario epistémico donde pueda concebirse otro sentido común y, en general, el conocimiento en clave solidaria. En el cuarto apartado nos detendremos en las formas que adquiere este conocimiento, ampliando las posibilidades de un paradigma diverso y ahondando en la importancia de una justicia básica, fundamentalmente epistémica. Al final, y en clave conclusiva, estableceremos los aspectos que una teoría crítica cosmopolita debe desarrollar –y desarrolla– para hacer frente a los retos del orden contemporáneo.

### Aún hoy en día, existe una posición cognoscitiva privilegiada, una especie de sujeto estricto que reelabora a los otros como objetos

#### De la crítica de la modernidad a un cosmopolitismo otro

La posición en la que enmarcamos nuestro argumento tiene dos fuentes complementarias: una es el enfoque del grupo modernidad/colonialidad<sup>8</sup> y, en general, el llamado pensamiento decolonial; la otra, la plataforma crítica desarrollada por el autor portugués Boaventura de Sousa Santos, a la que podríamos llamar –por establecer un paralelismo con la anterior– modernidad/capitalismo<sup>9</sup>. La diferencia más notable entre ambas perspectivas la constituye su elaboración histórico-crítica, pues mientras que para Santos la especificidad histórica de la modernidad es la extensión del capitalismo como modo de producción dominante en la Europa de la primera industrialización, para el pensamiento decolonial, el elemento constitutivo de la modernidad es la colonialidad.

La modernidad/capitalismo establece la regulación y la emancipación como los pilares básicos de la era moderna. Entre ellos había existido una tensión dialéctica que equilibraba la orientación a la igualdad y la inclusión –propia de la

8. Colectivo crítico-activo formado hacia 1998 a instancias del encuentro de un grupo de intelectuales latinoamericanos en universidades y centros de investigación de Latinoamérica y Estados Unidos. Una visión general del trabajo y orientación del grupo puede verse en: Escobar, 2003: 51-86.

9. Con modernidad/capitalismo (o «cosmopolitismo subalterno», como afirmaremos después), nos referimos no solo a la producción de Boaventura de Sousa Santos sino al trabajo que, en el marco de su plataforma crítica, se desarrolla en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra. Véase al respecto el proyecto concluido *Reinventar a Emancipação Social: Para Novos Manifestos*, en <http://www.ces.uc.pt/publicacoes/res/> y el proyecto en curso actual *ALICE; Espelhos estranhos, lições imprevistas: definindo para a Europa um novo modo de partilhar as experiências do mundo*, en <http://alice.ces.uc.pt/en/>.



emancipación—, con la tendencia a la desigualdad y la exclusión, la dirección que ejerce la regulación. Este rompimiento, fuente de la crisis de la racionalidad moderna, resultó en el dominio de la regulación y la hegemonía que despliega sobre los elementos a los cuales excluye, por ejemplo, en la ascendencia de la economía y el mercado sobre la comunidad y en la del conocimiento científico sobre la racionalidad estética y moral. De esta manera, la regulación codifica la ignorancia como caos y el saber como orden. Por otro lado, es evidente que el colonialismo en sí, es decir, la relación de dominación sobre *los conquistados* de todos los continentes ha sido derrotada en su aspecto político explícito; sin embargo, las estructuras de poder que produjo fueron asumidas por la racionalidad dominante como categorías de pretensión científica y objetiva, estableciendo un marco en el cual operan las relaciones sociales y que, en la configuración de un poder diferencial, pueden alcanzar una dimensión ontológica, una especie de «colonialidad del ser» (Quijano, 1992: 438; Mignolo, 2003b: 669). De esta manera, la colonialidad se hace presente en la médula del orden moderno como un *patrón de poder*, forjado desde el Renacimiento y la Ilustración, impulsado por la teología cristiana y, actualmente, reavivado por el orden neoliberal. Este patrón está formado por cuatro dominios interrelacionados entre sí: el control de la economía, la autoridad, el género y la sexualidad y el conocimiento y la subjetividad; así mismo, se erige sobre el control de la fundación racial-patriarcal del conocimiento (Mignolo, 2011: 8).

### La colonialidad se hace presente en la médula del orden moderno como un *patrón de poder*, actualmente, reavivado por el orden neoliberal

Considero que ambas posturas son complementarias, ya que es un criterio colonial (la *colonialidad*) el espíritu que permite la extensión de la economía de mercado, y esta, la condición que lo reproduce a escala global. Además, es en esta dimensión compartida por la colonialidad y el capitalismo donde se gestan, a mi entender, las grandes rupturas de la era moderna: experiencia/expectativa, ciencia/sentido común, Occidente/Oriente, Norte/Sur, Primer Mundo/Tercer Mundo y, en general, los dominios que se erigen universales, sea en materia de raza, género, orden político, democracia, educación o cultura.

En cuanto al aliento cosmopolita, distinguimos un cosmopolitismo *otro* que se opone a un *cosmopolitismo tradicional*, basado *—grosso modo—* en el ideal kantiano de una federación de estados libres y la posibilidad de un gobierno mundial (Kant, 1998). No es el lugar para hacer una valoración de la obra de Kant, sin embargo, el ejemplo nos permite establecer una premisa<sup>10</sup>. En primer lugar, igual que los supragobiernos auspiciados por el neoliberalismo, el ideal de una ciudadanía mundial pasa por la regulación y canonización de las relaciones económicas y sociales. Por lo demás, la «federación de estados libres» kantiana no es una organización mundial, pues se refiere, únicamente, a los estados europeos. Esta es la dirección que, bajo la inspiración de Kant, sigue John Rawls

cuando formula el concepto de «pueblos liberales razonables», los únicos a los que concede el Derecho de Gentes en plenitud<sup>11</sup>.

No se trata, como puede inferirse del alcance de la influencia de Kant, de una restricción histórica, por el contrario, Walter Mignolo arguye que podemos encontrar en el *corpus* kantiano una matriz conceptual que se construye sobre la base de una especie de «treta» que eleva a carácter ontológico las afirmaciones epistémicas. En su *Geografía* —dice Mignolo—, Kant establece la correspondencia entre cuatro continentes y cuatro razas, pero en realidad, es solo en una de ellas —la blanca— y en un solo continente —el europeo— donde el conocimiento tiene lugar (2011: 201). Es decir, el punto de creación del cosmopolitismo tradicional es el «Occidente epistémico» (Mignolo, 2011: 252), lo que confina la universalidad del ideal cosmopolita a una porción muy limitada del orden internacional real y lo convierte en una prerrogativa, un privilegio cuya «incondicional inclusividad de su formulación abstracta se ha utilizado para llevar a cabo los intereses exclusivistas de un grupo social específico» (Santos, 2009: 567).

Abreviando, el marco en que insertamos nuestro argumento es un cosmopolitismo que reconoce la imperfección de su origen y las imposibilidades de la universalidad, y que toma como punto de partida la incompletitud de las culturas y la diversidad de los órdenes de hecho existentes; una especie de cosmopolitismo local o localismo cosmopolita que admite como posibilidad un cosmopolitismo pluriversal (Mignolo, 2011: 255). De esta manera, el cosmopolitismo que nos ocupa es, respecto del cosmopolitismo tradicional, un ideal «en sentido contrario», una variedad «de oposición», que llamaremos en adelante «cosmopolitismo subalterno».

### La búsqueda de un nuevo sentido común

Dos de los rasgos que mejor identifican el proyecto de la modernidad son, sin duda, la fe en el progreso y el poder de la razón. Ambos aspectos encuentran un lugar privilegiado en la constitución de la ciencia tal como la hemos heredado: la razón —más aún, la racionalidad moderna— es la herramienta indispensable de su crecimiento; el desarrollo, su campo natural de aplicación. De esta manera, el sentido común se convierte en lo opuesto al conocimiento científico. Ya Platón, en *La República*, había distinguido la «vía verdadera» del conocimiento como el trayecto que va de la *doxa* o mera opinión a la *episteme*, el conocimiento cierto. En el auge de la teoría del conocimiento y la filosofía de la ciencia, Gaston Bachelard afirmó que ningún conocimiento cierto es espontáneo y que, por el contrario, la experiencia básica es un obstáculo «inmediato y especioso» frente a la experiencia científica «indirecta y fecunda» (2004: 19-20). Esta visión se prolonga en el equívoco metodológico que reduce la ciencia a su vía experimental y,

10. Para un desarrollo del argumento, véase Mignolo, 2011: 181-209.

11. Amplió este análisis en Mandujano, 2011: 27-58.

en general, en el prejuicio que desacredita los saberes que no se obtienen científicamente, esto es, experimentalmente y en un centro oficial de producción del conocimiento.

La revolución de las ciencias produjo, pues, una brecha insalvable entre ciencia y saber. En este sentido, en la estela de la Teoría Crítica, considero que la configuración de este prejuicio epistémico, base del rompimiento entre el conocimiento cierto y el sentido común, es parte de la composición de una racionalidad construida a imagen de los ideales de la Ilustración, es decir, sobre los criterios del cálculo y la utilidad, y que la ciencia así entendida sigue siendo parte de una crisis más general (Horkheimer y Adorno, 1970: 18). Por otro lado, este rompimiento no solo estigmatiza el conocimiento no experimental (las ciencias sociales y humanas, por ejemplo, a las que impide el acceso a la científicidad mediante su recodificación como disciplinas), sino que desestima el conocimiento que se produce fuera de estos centros y reprime cualquier otra posibilidad, estableciendo un canon cerrado de saberes posibles, una especie de «hybris del punto cero», es decir, un «comienzo epistemológico» pretendidamente neutro, objetivo y absoluto (Castro-Gómez, 2004: 25). Aníbal Quijano afirma que esta «represión colonial» recae sobre todos los modos de conocer, «de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos [y] modos de significación» (1992: 438). Más todavía, esta suerte de «ignorancia colonialista» provoca el rechazo del reconocimiento del otro como igual y su reconversión en objeto, asumido históricamente a través de las formas de «salvaje», «naturaleza» y «Oriente» (Santos, 2007: 86-87).

La modernidad se inaugura sobre una suerte de revolución epistemológica que consistió en el establecimiento del conocimiento como producto de la relación entre un sujeto y un objeto. Esta idea impregna sin resistencia el pensamiento occidental, pero lo cierto es que se trata de una categorización que se confecciona en los albores de la era moderna, sobre el hallazgo de la individualidad y su radicalización. Por un lado, el sujeto se establece como una categoría que se refiere al sujeto y solamente a él, por el otro, el objeto se instaura como una entidad totalmente externa y, a la vez, idéntica solo a sí misma (Quijano, 1992: 441). El sujeto –tal como en el *cogito* cartesiano– es la parte portadora de la razón, mientras que el objeto es lo externo, lo totalmente diferente, y por ende, «la naturaleza». En mi opinión, este dualismo se reproduce en la oposición entre el conocimiento cierto (racional) y el sentido común (*doxa*), así como en la desconfianza sistemática de la ciencia moderna sobre las evidencias de la experiencia inmediata.

Existen otra clase de rupturas, como la que produce la disociación de las categorías de tiempo y espacio y el desanclaje, el mecanismo mediante el que Giddens explica la separación de las relaciones sociales de sus contextos locales y su reestructuración en sistemas autorreferenciales de los que se apropian las fuentes dominantes (2004: 59). Existe también la ruptura originaria entre la experiencia y la expectativa socia-

les, producto de la contradicción y la variabilidad, características principales de la racionalidad moderna (Santos, 2009: 30). Además, el concepto moderno de «sujeto» individual –individualista y aislado– radicaliza la diferencia con todo «objeto» posible, de manera que la ausencia radical del otro no solo postula una imagen atomística de la existencia social, sino que anula la intersubjetividad (Quijano, 1992: 441-442).

La conciencia de este proceso, de sus contradicciones y de sus deudas, nos coloca ante la necesidad de una nueva revolución científica; una «segunda ruptura epistemológica». La ruptura ciencia-sentido común explica la constitución del conocimiento científico en el ámbito de la crisis de la racionalidad moderna, y así, la distinción de una segunda ruptura evidencia que existe aún un acto epistemológico pendiente, el rompimiento con la primera ruptura, a fin de transformar el conocimiento científico en otro sentido común, bajo la perspectiva del conocimiento como emancipación. Además, esta otra revolución debe ser estructuralmente distinta de la precedente, puesto que se enmarca en una sociedad que ha sido previamente revolucionada por la ciencia; en definitiva, un nuevo paradigma debe ser «prudente» en lo epistémico y «decente» en lo social (Santos, 2003: 82). De esta manera emerge frente al paradigma regulatorio un otro-paradigma que entiende que el ejercicio del conocimiento como emancipación –el reconocimiento del otro como sujeto epistémico– es el primero de los actos de la justicia, y la solidaridad, su principio rector y el producto siempre incompleto del conocimiento y la acción normativa.

### **Un otro-paradigma debe entender que el ejercicio del conocimiento como emancipación es el primero de los actos de la justicia, y la solidaridad, su principio rector**

#### **El (re)conocimiento como emancipación**

El conocimiento crítico debe comenzar por la crítica del propio conocimiento. De otra manera, una forma u otra de racionalidad se erigirá como la única opción posible, no solamente en detrimento de las demás sino por encima de todas ellas, convirtiéndose en parte de aquello que critica. Por el contrario, la igualdad en la apropiación del mundo y el reconocimiento de la diferencia serán las bases de una «justicia cognitiva» que se funda sobre el conocimiento-solidaridad, esto es, un conocimiento como emancipación.

En este apartado explicaremos las diversas formulaciones (ética, política y ética) que adquiere la solidaridad en el cosmopolitismo subalterno como modelo de un cosmopolitismo otro. De acuerdo con Santos, mientras que el pilar de la regulación está constituido por los principios del Estado, el mercado y la comunidad, el pilar de la emancipación lo forman las lógicas de la racionalidad de Max Weber. Weber identificó tres diferentes aspectos en el ámbito de la modernidad cultural: la ciencia, el arte y la moralidad. De esta manera, hay una racionalidad del ámbito de las ciencias empíricas, la racionalidad cognitivo-instrumental, una racionalidad de los saberes intelectuales, la racionalidad estético-expresiva y una racionalidad del ámbito ético o moral-práctica. Como podemos inferir, el dominio del paradigma regulatorio privilegió

la relación, por un lado, entre el Estado y el mercado, y por el otro, la esfera de la racionalidad científica. En este sentido, la emergencia de un paradigma basado en el conocimiento como emancipación deberá comenzar por las representaciones inacabadas de la modernidad, esto es, el principio de la comunidad y la racionalidad estético-expresiva (Santos, 2003: 106).

La transición que de aquí deriva implica que se transforme la solidaridad en la forma contrahegemónica del saber, pero además, la consideración de unos compromisos epistémicos que pueden tener gran alcance. El primero de ellos es el reconocimiento de la incompletitud cultural, es decir, el hecho de que no hay formas de apropiación del mundo universales (en cuanto esenciales) y que, por el contrario, todo conocimiento implica una serie de desconocimientos que solo la interculturalidad, sobre la conciencia de la diversidad, puede afrontar. Más todavía, implica que lo que existe es una pluriversalidad de conocimientos y modos de apropiación/transformación del mundo. Podemos pensar en la realidad antes de la era del 1500 (antes del orden moderno) y no encontraremos la monoculturalización que ha caracterizado nuestra civilización entre el 1500 y el 2000, sino un orden policéntrico y no capitalista (Mignolo, 2011: 3), lo que significa que otro mundo –parafraseando el lema del Foro Social Mundial– ha sido ya posible; un mundo, como dicta el ideal zapatista, donde caben muchos otros mundos.

También la ciencia, sobre la base de la solidaridad, tiene que recorrer el camino de la hegemonía a la heterogemonía y renunciar a las pretensiones de universalidad que niegan al otro como sujeto y la posibilidad de modos-otros de conocimiento. Hoy en día existe una loable comunicación entre ciencia oficial y saberes populares, gracias a la mediación de los métodos activo-participativos de las ciencias sociales y, más recientemente, a la conciliación de las ciencias bioecológicas entre el saber canónico y el de las comunidades implicadas en la conservación del medio ambiente. Esto ha permitido que el conocimiento salga del nicho cerrado de la oficialidad y la ciencia se ve impulsada a reconocer que, debido a que su objeto es siempre la continuación del sujeto por otros medios, la construcción del conocimiento es personal y autobiográfica, es decir, no-neutra. Igualmente, existen conceptos compartidos por los modelos explicativos de las ciencias sociales y naturales (autodeterminación, relatividad, libertad, etc.), lo que pone en tela de juicio la división tradicional del saber y admite un grado de transgresión en la afirmación del conocimiento.

Debemos apuntar que estos otros principios, como la comunidad o la racionalidad estético-expresiva, no son –tampoco– bienes absolutos de la humanidad, sino que están relacionados con la profundidad y el alcance de la emancipación que consigan producir; es decir, con la medida en que contengan el colonialismo y construyan la solidaridad. En suma, el orden epistémico basado en la distinción radical entre sujeto y objeto es fruto de las contradicciones de la racionalidad moderna y el reconocimiento del otro comprende un eviden-

te significado ético. Debemos reconocer que la modernidad descubrió, como hasta entonces no había podido ser hecho, principios emancipatorios de la vida social, tales como la historia, la igualdad, la libertad y la ciudadanía. Sin embargo, el rompimiento entre los pilares de la emancipación y la regulación y la falta de una teoría crítica adecuada impidió la realización de la emancipación. En cambio, de la concurrencia entre el dominio regulativo, el orden capitalista y –podríamos agregar– la globalización, resulta una *microética* que se convierte en la forma dominante de la racionalidad moral-práctica moderna.

Esta microética se caracteriza por surgir de una concepción estrecha de la modernidad y responder al espacio-temporalidad de la inmediatez y la contigüidad. En este sentido, la secuencia de la ética liberal moderna es siempre lineal: Sujeto-Acción-Consecuencia. En cambio, una ética del sentido común debe caracterizarse por romper con este individualismo y antropomorfismo radicales. Por ejemplo, el principio de responsabilidad de Hans Jonas (1995) responde a una concepción solidaria de la ética, tanto más cuanto se preocupa de/ con la naturaleza y el futuro. Esta ética, no antropocéntrica ni individualista, puede desarrollarse en una relación espacio-

temporal distinta: local-global, inmediata-diferida, tal como ocurre en las nuevas constituciones de Bolivia y Ecuador, que han incluido la idea de «buen vivir» o vida en plenitud (*suma qamaña* en aymara y *sumak kawsay* en quechua), la protección de la naturaleza y el derecho sobre los recursos fu-

turos (Quijano, 2011; Santos, 2010b). Al fin, la solidaridad es una forma específica de saber, más aún, «es el conocimiento obtenido en el proceso, siempre inacabado, de volvernos más capaces de reciprocidad a través de la construcción y del reconocimiento de la intersubjetividad» (Santos, 2003: 89-90).

El sentido político de la solidaridad tendrá que ver con las dimensiones olvidadas de la participación y la comunidad. Efectivamente, así como la solidaridad confiere al sentido común su marca ética, la participación le confiere una marca política. Mientras que el rompimiento emancipación-regulación provocó una reducción de la actividad política a una práctica sectorial, el conocimiento-emancipación tiende a una repolitización global de la vida colectiva. En primer lugar, esta recodificación se presenta como una alternativa a la despoltización de la sociedad civil de la modernidad, bajo el dominio de la hiperpoltización del Estado. En segundo lugar, como afirmara Hannah Arendt (2003), la libertad no es un bien natural de la humanidad que tenga que ser defendido de la política, por el contrario, cuanto más vasto sea el dominio de la política, mayor será el de la libertad. En este sentido, el conocimiento-emancipación se basa en que las relaciones de poder son políticas y se estructuran en esferas interrelacionadas y no de manera aislada. Por último, el sentido estético de la solidaridad tendrá que ver con la racionalidad estético-expresiva. Como habíamos sugerido, la revalorización de las humanidades acompaña esta esfera de la modernidad cultural, en concreto, a través de las artes y la literatura, representaciones inacabadas de la modernidad.

### **La secuencia de la ética liberal moderna es siempre lineal: Sujeto-Acción-Consecuencia; una ética del sentido común debe caracterizarse por romper con este individualismo radical**

El proyecto del nuevo sentido común adquiere así un cariz retórico y metafórico, la manera en que se defiende del orden hegemónico, por ejemplo, en los ámbitos del derecho y la creación y crítica literaria. Para Feyerabend, por ejemplo, la creación científica es completamente análoga a la creación artística. En *Contra el método* (1989: 122) afirmó que la ciencia actual no es realista y está viciada; que la separación entre las ciencias y las artes es artificial y que un poema o una pieza teatral pueden ser tan inteligibles como una teoría científica puede ser agradable para la contemplación. Así resignificado, el conocimiento científico también enseña a vivir y se traduce en un saber práctico; otro sentido común. El carácter inacabado de la racionalidad estético-expresiva reside también en los conceptos de «placer», «autoría» y «artefactualidad discursiva»: el término «autor», por ejemplo, está asociado a conceptos como iniciativa, autonomía, creatividad, autoridad, autenticidad, originalidad, pero, además, es el concepto que subyace a la organización del dominio artístico-literario de la modernidad, y como tal está asociado a la noción de sujeto individual. Por lo demás, tanto placer, autoría y artefactualidad discursiva significan el fin de la antigua *auctoritas* y «representan el absurdo de reducir el nuevo conocimiento a las semejanzas o analogías con las tipologías inertes establecidas por el conocimiento anterior» (Santos, 2003: 84).

#### La solidaridad como proyecto crítico

Comenzaremos este apartado final presentando una de las consecuencias que podríamos derivar de la consideración de la solidaridad en clave cosmopolita. Efectivamente, si como hemos insistido, la solidaridad es una forma de conocimiento que se obtiene mediante el reconocimiento, el otro solo puede ser conocido en cuanto productor de conocimiento. En esta tarea no solo está presente una «voluntad de oposición», sino una perspectiva poscolonial y posimperial, un «giro decolonial». En términos generales, la opción decolonial la configuran un conjunto de procesos de largo término que envuelven el desprendimiento burocrático cultural, lingüístico y psicológico del poder colonial (Mignolo, 2011: 52). Dicho de otro modo, la liberación de las relaciones interculturales de la colonialidad implicará la libertad de optar entre orientaciones culturales y, sobre todo, «la libertad para producir, criticar y cambiar e intercambiar cultura y sociedad» (Quijano, 1992: 447). En este sentido, todo conocimiento-emancipación tiene una vocación multicultural. Las dificultades que enfrenta la construcción de un conocimiento de esta naturaleza son, sobre todo, el silencio y la diferencia. ¿Cómo realizar un diálogo multicultural cuando algunas culturas fueron reducidas al silencio? El primer desafío de la multiculturalidad consiste en hacer hablar al silencio sin que este hable la lengua hegemónica que le pretende hacer hablar. El segundo se desprende del hecho de que solo existe conocimiento –y, por tanto, solidaridad– en las diferencias; estas tienen que plantearse y volverse objeto del diálogo, es decir, hacerse inteligibles.

Podríamos traducir las tareas de esta multiculturalidad al problema de los derechos humanos. De acuerdo con lo ante-

rior, incluso estos (*a priori* universales «intocables»), operarán como una generalización de una condición local cuando se esencialice su pretensión de universalidad, es decir, si su alcance global es obtenido a costa de su legitimidad local (Santos, 1998b: 96). Si, por el contrario, los derechos humanos son multiculturales, tendremos, con mayor probabilidad, una relación armónica entre la competencia global y la legitimidad local que no niegue la universalidad de su aplicación, sino que ponga en tela de juicio la imposición irreflexiva de los intereses hegemónicos. Así, adquiere un renovado sentido el cambio de dirección entre globalización hegemónica y subalternidad, un cambio de dirección de la regulación a la emancipación. Sin embargo, el acto revolucionario no es nunca un rompimiento violento, sino dialéctico, en el ejercicio de las posibilidades de la retórica, sea en el ámbito legal o en el científico-literario, como afirmamos en el apartado anterior y como podrían ejemplificar los procesos constituyentes en Bolivia y Ecuador, a los que también hemos hecho referencia.

Como puede suponerse, la tarea del reconocimiento emancipatorio es, sobre todo, praxis. No obstante, los principios de este cosmopolitismo constituyen, por sí mismos, una especie de teoría crítica. Se trata, más que de una teoría sin pre-

tesiones de unidad, de una serie de nociones, evidentemente hermenéuticas, que permean las prácticas y establecen los criterios para el diálogo entre las culturas. Es de esta manera como crean inteligibilidad mutua y disponen los espacios de la traducción. En lo personal, considero que esta

serie de prácticas es al mismo tiempo teoría, pues la acción no se basa en una abstracta conciencia de la norma, sino en una motivación concreta. No es la plataforma crítica la teoría que antecede las prácticas, por el contrario, es la praxis quien toma la forma de crítica (Gadamer, 1981: 52-53).

Organizando el proyecto cosmopolita, este se basa en dos premisas generales. En primer lugar, que es posible superar el debate del relativismo cultural a través del trabajo de traducción y distinguir así las distintas concepciones de dignidad humana, aunque no sean concebidas como derechos humanos. En segundo lugar, que todas las culturas son incompletas, tienen versiones diferentes de dignidad humana y tienden a distribuir a las personas y a los grupos entre los principios competitivos de igualdad y diferencia (Santos, 1998b: 97-99). Estas premisas se convierten en las condiciones para que, a través del trabajo práctico de traducción, la reconstrucción cultural de los derechos humanos sea posible: incompletitud, versiones culturales amplias, tiempos compartidos y no unilaterales, temas elegidos mutuamente, igualdad y diferencia. El derecho a ser iguales frente a la interiorización de la diferencia y diferentes frente a la descaracterización de la igualdad.

Brevemente, y para concluir, una teoría crítica basada en la solidaridad como reconocimiento epistémico considera también tres movimientos fundamentales. El primero de ellos es el camino del monoculturalismo al multiculturalismo o del colonialismo al reconocimiento. Mientras que la modernidad

convirtió la ciencia moderna y la alta cultura en el único criterio de verdad y cualidad estética, un ejercicio de «ecología transgresiva», en definitiva, de conocimiento-emancipación, establecerá que no hay ignorancia o conocimiento en general, sino que toda ignorancia lo es de un conocimiento en particular y viceversa. Esta es la condición de la posibilidad del diálogo epistemológico y del debate entre conocimientos diversos. No obstante, el dominio global de la ciencia moderna ha destruido ya bastantes formas de conocimiento de pueblos sometidos bajo el colonialismo occidental. El camino está en la opción decolonial, en cuanto estrategia de reasignación del orden de conocimiento y desvinculación colonial (Mignolo, 2011: 77-78), y lo que Santos ha llamado «sociología de las ausencias», el ejercicio mediante el cual se expande el presente negado y se evita el desperdicio de la experiencia a través de una ecología de saberes (Santos, 2005: 162-167).

El segundo movimiento o trayectoria será el que va del camino de las técnicas y conocimientos especializados a un conocimiento edificante. La razón moderna estableció una escala que determinaba lo universal/global y que instituía, en consecuencia, la irrelevancia de cualquier otra escala posible, creando lo particular o lo local. Por el contrario, una ecología transgresiva buscará un criterio de transescala que recupere lo que en lo local no es resultado de la globalización hegemónica. Este transescalamiento produce y encubre el desequilibrio de escala que la acción y las consecuencias técnicas han generado. En general, podemos identificar esta ecología del conocimiento como «pensamiento fronterizo», el concepto con el que Mignolo establece un confín entre el conocimiento alternativo y la colonialidad del saber (Mignolo, 2003a). En la plataforma santiana, esta evolución se verifica en el reconocimiento de un «pensamiento abismal» como frontera en una «epistemología del Sur» (Santos, 2010a)<sup>12</sup>. Finalmente, ya que la teoría crítica se ha centrado en la dicotomía estructura/acción y ha sido absorbida por el debate sobre el orden, es decir, por el campo epistemológico del conocimiento como regulación, un tercer movimiento sería el trayecto de la acción conformista a la *acción rebelde* como cambio de dirección.

En general, el cosmopolitismo subalterno propone una pluralidad de proyectos colectivos articulados de manera no jerárquica: utopías realistas, plurales y críticas; reinención de la emancipación, crítica posmoderna autorreflexiva, mestizaje e hibridación. Las prácticas sociales que hoy proponen con éxito una «economía alternativa» son una muestra evidente de las posibilidades de la diversidad (Quijano, 2008: 13-15). En suma, no se aspira a la construcción de una gran teoría, sino a la actuación sobre una base epistemológica de prácticas emancipatorias, todas finitas e incompletas y, por lo tanto, sostenibles en la medida en que logran ser incorporadas en redes. Estas redes tejen la plataforma sobre la que se construye la solidaridad y la emancipación social.

## ¿El voluntariado como acción solidaria? Una revisión desde la transformación del Estado de bienestar

**Andrea Montenegro**, abogada. Doctora en Derecho, Universidad de Viena. Máster en Globalización, Comercio Internacional y Mercados Emergentes, Universitat de Barcelona.

**Rayén Rovira**, psicóloga, Universidad de Santiago de Chile. Máster en Investigación en Psicología Social y doctoranda en Psicología Social, Universitat Autònoma de Barcelona.

### El llamado a la solidaridad

En la actualidad la invitación a la solidaridad es permanente y casi omnipresente en nuestra cotidianidad. Sin embargo, la multiplicidad de los términos en que se plantea diluye la posibilidad de comprender con claridad a qué se refiere exactamente el término solidaridad. El llamado a ser solidarios nos interpela a diario enunciado de diferentes formas en el espacio público y a favor de diversas causas. Como llamado a un ejercicio posible por medio de distintas acciones coordinadas de parte de diferentes actores sociales. Así las invitaciones pueden darse como publicidad en la calle, una oportunidad en la caja del supermercado o un llamamiento de conciencia de las autoridades promoviendo una acción hacia los niños, los pobres, los desterrados, a lo que se puede dedicar tiempo, dinero, productos no perecederos, ropa, a través de contactos en redes sociales, a nivel comunal, individualmente o mediatizado por instituciones, por dar algunos ejemplos.

Considerando la solidaridad como principio fundamental en el vínculo social democrático, hay que tener presente que para cada forma de solidaridad existe una serie de condiciones contextuales que marcan el campo de posibilidad desde su definición. En el contexto de crisis económica que enfrentan los estados europeos, principales exponentes del modelo de Estado de bienestar, resulta relevante preguntarse acerca de las acciones que hoy emergen como solidarias, en particular aquellas pactadas en el marco sociedad-Estado. Actualmente entre las convocatorias o llamamientos a la solidaridad surgen aquellos provenientes de distintas instituciones sociales para satisfacer necesidades que con anterioridad se encontraban abordadas por los estados como parte de sus políticas, las cuales requieren cada vez más la participación de la sociedad civil a través de la colaboración e incentivan el apoyo mutuo dentro de la comunidad para hacer frente a las continuas dificultades sociales a las que los ciudadanos se enfrentan. En este círculo de relaciones comunidades-Estado, se generan tensiones en relación con las funciones del Estado y el papel de la ciudadanía, que cuestionan la posibilidad de vínculos solidarios entre ambos.

Uno de los modos a través de los cuales se gestiona el hacer solidario en el contexto Estado-población es el voluntariado, entendido este como una acción que se sustenta fundamentalmente en la acción solidaria (Sarasola, 2000: 99). El volun-

12. Véase Mandujano, 2012: 147-165.

tariado se articula como una práctica que forma parte del pacto social, entre Estado democrático-ciudadanía, es una instancia de participación promovida y presente hoy en casi todo el mundo, regulada legislativamente a ámbito internacional y, en especial, en la mayoría de los estados europeos. La acción voluntaria ha tomado fuerza en las últimas décadas y se ha convertido en una actividad generada idealmente para el trabajo mancomunado en aras de la justicia social. Sin embargo, en el contexto de crisis económica actual en la que los estados europeos deciden reducir sus partidas para inversión y gasto social, tomando medidas que afectan de manera directa los derechos sociales de la ciudadanía, se produce inevitablemente malestar social que cuestiona el pacto solidario Estado-población.

En este marco, ¿puede el Estado, fundado en la situación de necesidad estatal, trasladar parte de su función social a la ciudadanía a título de deber solidario? Y más concretamente, ¿puede en la actualidad el voluntariado imponerse como deber positivo a la ciudadanía sin perder su carácter de expresión de voluntad libre y dispositiva de quien lo ejerce? Para abordar estas inquietudes es necesario dar cuenta de las actuales articulaciones desde las que se define la acción voluntaria desde su motivación solidaria, en la teoría así como en las prácticas cotidianas por las que se vehiculizan estas definiciones, realizando, por una parte, una revisión conceptual del término y, por la otra, atendiendo a la acción social actual en el tema.

#### Acerca de la solidaridad como asociación humana

La solidaridad habitualmente hace pensar en la relación que surge entre personas a causa de una necesidad inminente del receptor, esta relación puede ser de individuo/individuo, institución/individuo, país/comunidad, e incluso se ha planteado entre países y comunidades. Conceptualmente se pueden identificar tres dimensiones principales de la solidaridad, a saber: la personal, comunitaria e institucional. Si comprendemos la solidaridad como una motivación, hemos de referirnos a la dimensión personal, en tanto que si la entendemos como una cualidad de asociación humana, hemos de referirnos a la solidaridad institucional o comunitaria, según sea el caso (Arnsperger y Varoufakis, 2003; Bowles y Gintis, 2001; Stiefken, 2008: 36). Las tres dimensiones son parte de un mismo entramado de relaciones donde, si bien la solidaridad personal se puede dar por sí sola, es un requisito para el desarrollo efectivo de la solidaridad comunitaria e institucional, siendo en esta última la que nos interesa principalmente llevar a revisión en este artículo.

La solidaridad desde el punto de vista de asociación humana se da en la esfera social como una expresión del individuo de su necesidad de supervivencia. Es el estado de necesidad que plantea Hegel cuando se refiere a la sociedad civil, el espacio en el que el hombre reconoce la necesidad de los otros para alcanzar su objetivo y desarrollo personal y en el que se concibe la interrelación de las individualidades (Hegel, 1821: 340);

el estado de necesidades donde se origina la construcción del tejido social y el inicio de la sociedad civil bajo una perspectiva que emerge de modo individual pero que trasciende inevitablemente este ámbito en aras del bienestar común. La convivencia y el estado de necesidad propio de la sociedad se plantean como solidarios en sí mismos. El pacto social de convivencia plantea la responsabilidad común de alcanzar y mantener el bienestar social, entendido como el conjunto de factores que se relacionan con alcanzar la felicidad (García, 2004: 364). Una manera de conseguirla es la satisfacción de necesidades básicas para vivir: vivienda, alimentación, sanidad, educación del individuo, garantías sociales que se traducen en nivel de vida individual y social.

El desarrollo de la solidaridad como asociación humana plantea la existencia de motivaciones individuales solidarias entre los miembros de una sociedad. Desde la condición de seres humanos que dentro de una sociedad se comparte, la experiencia del sufriente se ha de encarnar en el individuo como motivadora de sentimientos de compasión y generosidad, al punto de estimular acciones, que emergen como generosas, y desinteresadas, por medio de las cuales se pretenda ayudar a aliviar el sufrimiento del otro (Stiefken, 2008: 36). Es fundamental la base emocional de la acción solidaria, tanto como motivación individual o como parte de una asociación humana fundamental.

La compasión, de acuerdo con los planteamientos de Marta

Nussbaum (2001: 301), puede entenderse como una emoción dolorosa, causada por la conciencia de una desgracia sufrida por otra persona. Esta emoción que puede ser generada por el sufrimiento de cualquier otro (cercano o lejano), en virtud de la naturaleza humana que se comparte y que requiere, para que se desarrolle, tres elementos cognitivos básicos: un juicio o una creencia acerca de la gravedad del padecer ajeno (algo malo y serio, no trivial, debe haber ocurrido); la causa de su padecer debe ser producto de algo que escapa a su control; y ha de existir lo que la autora denomina «*eudemonistic judgment*», que consiste en un juicio por medio del cual el otro es reconocido como un elemento significativo de mi esquema de proyectos y fines, un fin en sí mismo, cuyo bienestar debe ser promovido (Nussbaum, 2001: 321).

Por otra parte, la generosidad es un modo de acción por sí misma que se plantea como incondicional y asimétrica. Un acto generoso puede ser solidario, pero para que lo sea debe dirigirse de forma incondicional hacia quienes son identificados como necesitados o dolientes, independientemente de quiénes sean o cuáles sean sus características e intereses personales o del nivel de familiaridad que con ellos se tenga (Stiefken, 2008: 36). De este modo, la generosidad resulta ser parte de la solidaridad pero, a su vez, tiene valor por sí misma; y al mismo tiempo en una sociedad democrática pueden desarrollarse indistintamente tanto actos solidarios como generosos, donde la presencia de los primeros se caracteriza por una acción efectuada hacia un otro identificado en el esquema de valores como necesitado y donde la promoción de su bienestar es un elemento significativo dentro del esquema de proyectos y fines de quien realiza la acción.

Existen también otros valores que se articulan en algunas de sus expresiones con la solidaridad personal pero que difieren de esta, de modo que es necesario distinguirlas. El altruismo es uno de ellos, y hace referencia al interés del bienestar de los otros de manera incondicional. Es una preocupación que exige necesariamente una acción que no espera retribución a cambio y que adicionalmente se realiza con disposición de perder incluso el propio bienestar (Stiefken, 2008: 37; Stolzenberg, 2007: 228). Un acto solidario individual no excluye la posibilidad de ser altruista, y adicionalmente la solidaridad aborda ámbitos no solo personales sino también sociales, donde la acción hacia el otro se incorpora como una acción hacia el bienestar de la sociedad de la que se forma parte. De este modo, dentro de una sociedad pueden existir indistintamente actos individuales generosos, altruistas y solidarios. Pero son las acciones solidarias las que sustentan el pacto social, siendo estas herramientas para el cambio posible dentro del marco de las acciones acordadas entre Estado y población.

Dentro de la solidaridad como acción humana se identifican dos estadios. En primer lugar, el comunitario, que se refiere a las motivaciones y acciones que se generan entre los miembros de la comunidad y que no trasciende a la esfera estatal; tiene su origen en las relaciones interpersonales de los individuos y permanece en ellas. Y, en segundo lugar, el institucional, que se sustenta en las nociones de interdependencia y de justicia social, referida a un arreglo institucional que asigna derechos y deberes y redistribuye recursos, fundamentada en un convenio de cooperación mutua y recíproca entre los individuos que componen una sociedad, recogido en el ordenamiento jurídico de la misma (Stiefken, 2008: 44). Es una solidaridad abanderada por los principios establecidos y reconocidos por la sociedad en el Estado en el que este último actúa de manera paternalista como regulador, armonizador y garantista de los mismos.

La solidaridad institucional se refiere directamente a una relación entre Estado y sociedad civil, donde el Estado es el encargado de coordinar eficazmente, a través de sus instituciones, un pacto social de solidaridad que asegure unos derechos sociales fundamentales por medio de un sistema de redistribución y de protección ante unos riesgos por todos compartidos (Stiefken, 2008: 44). Se refiere, por ende, a un compromiso que pretende responder a las exigencias de la justicia social, es decir, en palabras de John Rawls, al compromiso con los menos aventajados de una sociedad, quedando sus miembros obligados a cooperar y contribuir recíprocamente con los deberes del Estado (Rawls, 2000: 281).

Este tipo de solidaridad se fundamenta en el sentido fraternalista y de hermandad existente entre los miembros de una sociedad, que tiene su origen en la Revolución Francesa en la que se proclamaban como principios fundamentales la libertad y la igualdad (Rehg, 2007: 1; Stiefken, 2008: 44). El sentimiento fraternal promueve la unión y pertenencia de los individuos a una sociedad, en procura de la igualdad de

derechos y por una sociedad más justa. Sin embargo, resultó precario en su aplicabilidad para representar acciones sociales o de índole estatal ya que se limitaba la fraternidad a la esfera personal, por lo que se sustituyó por el término «solidaridad», que representa la unificación y cohesión social de las individualidades en aras de los intereses sociales y que requiere, a su vez, el desempeño eficiente de las instituciones públicas (Domenech, 1993: 51).

La solidaridad institucional es posible en sociedades democráticas en las que el Estado cuenta con el reconocimiento de hombres y mujeres, de las normas y valores comunes, sociedades donde la ciudadanía reconoce en el Estado la voluntad colectiva, donde «la libertad de la pluralidad constituye el Estado» (Alberrecht, 1973: 187-189). En estas condiciones ideales, los seres humanos reconocen las normas comunes y permiten el funcionamiento de la sociedad democrática, conscientes de la necesidad que tiene de los otros, buscando los medios para la satisfacción de las mismas y, para ello, establece disposiciones que en acción conjunta proveen de herramientas para el desarrollo de un sistema económico y democrático adecuado. Tocqueville señalaba que «en los pueblos democráticos todos los ciudadanos son independientes y faltos de poder; no tienen fuerza propia y ninguno de ellos puede exigir el concurso de sus semejantes. Así pues nada pueden si no aprenden a ayudarse mutuamente» (Tocqueville, 1840, citado por Migliore, 2005: 97).

De este modo, la solidaridad institucional y sus múltiples representaciones (pago de impuestos, voluntariado, cumplimiento de normas sociales y promoción de valores de convivencia) sería un acuerdo más dentro del pacto social celebrado entre los miembros de una sociedad con el Estado; a este último se transfiere la responsabilidad de coordinar las acciones necesarias para alcanzar el bienestar común y requiere la participación activa de los diferentes sujetos sociales, en quienes se genera el sentimiento y acción solidaria hacia los otros considerados pares y parte de un mismo proyecto social. Este acuerdo se basa en la elaboración de marcos jurídicos-políticos que establecen, más allá de la contribución económica dentro del sistema democrático, la participación en el sostenimiento de servicios y tareas comunes como deberes positivos (De Lucas, 2006: 159).

La solidaridad política se presenta como un arreglo democrático, institucionalizado y coordinado por los poderes políticos estatales, sustentado tanto en el derecho de todos a disfrutar de las condiciones mínimas para la vida en sociedad, como en el deber de cada uno de contribuir al sostenimiento de las cargas públicas (Stiefken, 2008: 48). La solidaridad se articula como un valor político que vendría a definir y tutelar los bienes individuales como los comunitarios ante eventuales conflictos sociales, que conlleva la normalización con la delimitación de la frontera individual por el buen vivir, la autodelimitación de las libertades personales para la defensa y plena vigencia de las demás libertades.

### **Dentro de una sociedad pueden existir indistintamente actos individuales generosos, altruistas y solidarios. Pero son las acciones solidarias las que sustentan el pacto social**

El desarrollo adecuado de este tipo de solidaridad va de la mano con la percepción de la población, por una parte, de que la institución satisface las funciones básicas del Gobierno, representadas en la eficacia del Estado, y, por la otra, de que hay un sistema que mantiene la creencia de que las instituciones políticas existentes son las más adecuadas para la sociedad, representada en la legitimidad del Estado (Lipset, 1987:67). De este modo, la solidaridad institucional se circunscribe en marcos sociales con fines e instituciones comunes donde existe una dinámica legitimizada de relación Estado-población, por tanto, no se puede aplicar fuera de la sociedad que le dio origen en los mismos términos que se plantea dentro de esta, necesiéndose su redefinición cuando se plantean desafíos como su desarrollo entre diferentes países. Es el caso que plantea una acción como el voluntariado y los riesgos que implica cuando se pretende trascender con su acción el ámbito del Estado-nación en donde fue definida. Acerca de este caso, hay una amplia bibliografía (Picas, 2006: 7; Dussel, 2006: 13, entre otros autores) que plantea una visión crítica de la acción solidaridad mediada por las relaciones de alteridad hacia un otro desconocido, aludiendo a que vehiculizan el sentimiento de compasión y que motiva el llamado a la solidaridad desde el desconocimiento de las condiciones particulares de cada caso.

A su vez, la prevalencia de la solidaridad política dentro de una sociedad delimitada territorialmente por un Estado dependerá, por una parte, de la percepción de eficacia y legitimidad que tenga la población acerca de sus instituciones en sistemas democráticos y, por la otra, por el modo en que los ciudadanos son capaces de desarrollar sentimientos de compasión hacia quienes forman parte de esta sociedad. Ambos elementos resultan claves para pensar en las posibilidades de este tipo de solidaridad en sociedades complejas donde la relación entre Estado y población está cambiando y donde las sociedades son cada vez más abiertas, diversas y multiculturales.

### **El voluntariado como expresión de solidaridad**

El voluntariado es una de las formas que adquiere la solidaridad institucional, el cual se articula como una apuesta por el ejercicio libre, organizado y no remunerado de la solidaridad ciudadana, siendo su base la participación democrática y la responsabilidad social. La acción voluntaria tiene como objetivos generar conciencia social sobre el papel fundamental del individuo, sus derechos y obligaciones como ciudadano y la necesidad de acción a través del trabajo en grupos y comunidades con el fin de mitigar los problemas comunes y las injusticias sin que signifique la exclusión de la función de la Administración (Bel Adell, 1996: 40). El voluntariado procura liberar recursos y energías latentes en los ciudadanos para que contribuyan directamente a dar respuesta a los problemas y aspiraciones de la misma comunidad; los sentimientos solidarios individuales de compasión y altruismo son los motores fundamentales para la acción voluntaria hacia intereses colectivos a través de la gestión civil de los problemas sociales (Sarasola, 2000: 100).

La acción voluntaria se concreta como una entrega en tiempo (De Lucas, 1996: 154; Sarasola, 2000: 100), que cuenta con un marco regulado no solo como deber moral sino también jurídico en la mayoría de los estados democráticos de América y Europa (Parlamento Europeo, 2011: 17; Organización Iberoamericana de Juventud, s.f.: 29)<sup>13</sup>. Así mismo, la acción del voluntariado se gestiona principalmente desde organizaciones sociales no gubernamentales (ONG). Estas organizaciones trabajan con el Estado para el desarrollo y el bienestar común, resultando conciliadoras o mediadoras entre el Estado y la sociedad civil, interviniendo a favor de grupos comunitarios en riesgo de exclusión social o en el seno de movimientos sociales, donde pueden ejercer funciones de colaboración, como la de mediación o de control al desempeño del Estado (Stiefken, 2008: 46). Sin embargo, no existe un modo único de relación Estado-voluntariado. Las particularidades de los modos de comprender el voluntariado entre los distintos países dan cuenta de diferencias en la definición de su accionar, donde el marco de cooperación en el que se articula la relación Estado-voluntariado dependerá de la prevalencia de una democracia así como del modelo de Estado con el que se conjuga.

### **Estado de bienestar y voluntariado**

En el caso de Europa, la situación de posguerra tras la Segunda Guerra Mundial promovió el desarrollo del Estado de bienestar, abriendo espacios para el diálogo y la convivencia de diferentes sectores sociales, estableciendo

nuevos parámetros y principios dirigidos principalmente a armonizar relaciones entre grupos sociales, disminuyendo las desigualdades a través del reconocimiento de derechos así como la distribución de poder y riqueza en un marco democrático y representativo. El Estado de bienestar representa, más allá de la ampliación de derechos, la capacidad de estos de generar procesos que permitan a las personas tener niveles de vida que no dependan de las fuerzas del mercado (Andersen, 1990: 20, citado por Galán, 2009: 336).

Existen tres elementos a saber que caracterizan el Estado de bienestar: la intervención económica a través de la prestación de servicios públicos y la participación social directa en la actividad productiva; el consenso social para establecer medidas que promuevan el progreso y la igualdad; y la existencia de pacto social procurando la acumulación de capital a la vez que el bienestar de las clases trabajadoras (Bel Adell, 1996: 38). Así,

13. Según el registro de la OIJ en Iberoamérica, al inicio de la década del 2000, cinco países contaban con un marco legislativo específico (España, Brasil, Portugal, Cuba y Colombia) tres con propuestas de ley en tramitación (Guatemala, Argentina y Uruguay), en dos casos, Salvador y Bolivia, poseen proyecto de ley; mientras que Chile y la República Dominicana no cuentan con marco y carecen de antecedentes.(OIJ, s/a). Así mismo, según el estudio realizado por la Comisión Europea DG EAC, en 2010, «Voluntary Service in the European Union» (Servicios Voluntarios en la Unión Europea), se plantea que en el ámbito europeo no hay un marco jurídico armonizado del voluntariado. Doce países cuentan con un marco específico del voluntariado; otros doce Estados Miembros no cuentan con un marco jurídico específico pero se rigen por el amparo de otras leyes generales vigentes; y tres se encuentran estudiando un marco jurídico.



este modelo de Estado representa en sí mismo el principio de solidaridad; su objetivo de armonizar las relaciones Estado-sociedad y proveer un nivel de vida adecuado a sus ciudadanos se manifiesta a través de su función de garante de los derechos sociales, donde la solidaridad es un requerimiento social y, a su vez, una condición para la existencia y funcionamiento del Estado.

El Estado de bienestar se plantea como obligación garantizar derechos fundamentales y prestar servicios sociales básicos, estimulando el desarrollo del ámbito profesional en el campo social y la promoción de la asunción de sus servicios por los diferentes grupos profesionales capacitados para estas tareas, no dando paso a la regulación del libre mercado, en el área social (De Lucas, 1996: 181). Sin embargo, factores como la globalización, el cambio económico y social y el neoliberalismo desde los años setenta se constituyeron en causas desestabilizadoras para el modelo de Estado de bienestar, produciendo una crisis en distintos estados de Europa que ha venido tomando fuerza en las últimas décadas y que se manifiesta principalmente en la reducción de subsidios y ayudas relacionados con factores de igualdad y pleno empleo, causados por la transformación de los sistemas de producción en el marco de la globalización (Galán, 2009: 337).

El principio y fundamento social en el modelo de Estado de bienestar como se planteó en un primer momento se ve cuestionado por la situación de hambre, marginalidad, desempleo y desigualdad que se vive (Bel Adell, 1996: 39). Ante las situaciones en las que la acción estatal resulta insuficiente, se ha apelado a la participación activa de la sociedad como actor consciente de la necesidad del bienestar colectivo, desde una intervención ciudadana que, en principio, busca superar la indiferencia social y que se funda principalmente en la «solidaridad y la dinámica transformadora» (Bel Adell, 1996: 40), siendo un instrumento de la democracia participativa de los sistemas sociales en los estados de bienestar (Bel Adell, 1996: 33). Uno de los modos en que se manifiesta lo anterior es la promoción de marcos reguladores que incentiven la participación civil en los temas sociales como el voluntariado, con la generación de declaraciones, cartas y normativas que, como principios en derecho, han reconocido su importancia social, definiendo directrices y medios a través de los cuales se han desarrollado sus tareas.

En esta línea, en cuanto a su regulación en el derecho internacional, se encuentran desde documentos de 1951 como la Carta Social Europea hasta marcos más actuales como la Declaración universal sobre voluntariado emitida por el Congreso Mundial LIVE 90 (septiembre de 1990); la Declaración número 38 sobre las acciones del voluntariado del Parlamento Europeo (julio de 1998), por la que se establece el programa de acción comunitaria «Servicio voluntario europeo para los jóvenes»; la Carta Europea de los Voluntarios, Resolución del Parlamento Europeo (abril de 2008), sobre la función del voluntariado como contribución a la cohesión económica y social; entre muchos otros documentos que regulan esta acción como un deber positivo dentro de las sociedades europeas.

Desde este marco, uno de los instrumentos más influyentes ha sido la Declaración universal sobre voluntariado (1990), base para las legislaciones posteriores dadas en los distintos países de la Unión Europea. En la declaración, el voluntariado se define como una decisión voluntaria que se apoya sobre motivaciones y opciones personales; que surge por la capacidad de reconocimiento humano frente al sufrimiento de otros, ante la identificación como iguales y la necesidad de ayuda y apoyo mutuo; esta forma de participación activa del ciudadano en la vida de las comunidades se manifiesta generalmente en una acción y en un movimiento organizado en el seno de una asociación y contribuye a la mejora de la calidad de vida y a crear un mundo más solidario, incentivando el fortalecimiento de un desarrollo social y económico más equilibrado (Declaración universal sobre voluntariado, 1990). Así también, las acciones voluntarias se plantean como emergentes del derecho de asociación a todo hombre, mujer o niño, cualquiera que sea su raza o religión, su condición física, económica, social y cultural; respetan la dignidad de todo ser humano y su cultura; ofrecen ayuda mutua desinteresada y participan individualmente o en asociaciones y atienden a las necesidades de las comunidades (Declaración universal sobre voluntariado, 1990).

### **El marco de cooperación en el que se articula la relación Estado-voluntariado dependerá de la prevalencia de una democracia así como del modelo de Estado con el que se conjuga**

Una característica común en las declaraciones, resoluciones y cartas emitidas es el requerimiento a los estados para el reconocimiento del valor del voluntariado en el ámbito social así como el trabajo en colaboración y cooperación

con los organismos no gubernamentales (ONG), por medio de los cuales se organiza el voluntariado, y su promoción a través de apoyo financiero y el establecimiento de un marco institucional para la participación de las organizaciones. En esta línea, el aumento en la regulación normativa en los últimos 30 años del voluntariado ha planteado como positivo la posibilidad de ampliar la capacidad de acción del mismo, así como de mejorar y regular las condiciones de la prestación de servicios que brindan a las comunidades, promoviendo la participación ciudadana en la acción voluntaria. Sin embargo, la promoción estatal al trabajo conjunto con las organizaciones del voluntariado, así como el apoyo financiero y la regulación legal de las ONG representa una oportunidad para los estados de vincular deliberadamente a la ciudadanía a ejercer funciones en cabeza del Estado y bajo su tutela. La adopción normativa a nivel de país y su desarrollo son acciones que, según el ejercicio de poder estatal, pueden afectar significativamente de manera negativa el sentido independiente de organización social del voluntariado a causa de los vínculos de dependencia que se incentiva entre Estado y ONG. Ante este riesgo, en la práctica se ha ido concretando una dinámica donde al mismo tiempo que los estados han incentivado la acción de las ONG, han ido adquiriendo mayor control sobre las funciones y servicios que prestan principalmente a través de sus funciones de regulación normativa y la financiación, mientras que la acción de estos organismos ha perdido capacidad crítica desde la unificación de objetivos sociales con el Estado (Zurdo, 2006: 170).

Lo anterior ha llevado a la transformación de la acción deliberada del voluntariado, lo que lo ha encausado en la línea de las nuevas necesidades de los estados de bienestar. Como consecuencia de los cambios sociales y económicos a nivel global que han afectado el modelo de Estado, desde la demanda de nuevos pactos sociales y redireccionando la función del Estado en cuanto garante y procurador de derechos sociales, se ha visto afectada la acción de las ONG otorgándoles nuevas funciones en relación con los contextos de necesidad. Con el surgimiento de la crisis económica mundial después del 2007 en Europa, se agudizó el proceso de transformación de los estados de bienestar, particularmente de aquellos en los que su sistema económico en el momento de la crisis no era lo suficientemente estable y en donde ha seguido vigente el modelo a pesar de la contracción de las funciones que ejerce como prestamista de servicios sociales.

Ante los efectos planteados del modo de articulación del voluntariado con el Estado y el advenimiento de la crisis económica, dos han sido las manifestaciones de la transformación del voluntariado: la desregulación y la reestructuración privatizadora. La primera se relaciona con el aumento en la creación de ONG u organizaciones voluntarias que prestan servicios sociales a bajo coste y la segunda con la mercantilización de los servicios (Zurdo, 2006: 173), lo que ha llevado a que la acción voluntaria resulte ser una acción manejada por el Estado acomodándose a sus pretensiones, convirtiéndose en una extensión de la estructura y funcionalidad estatal extinguiendo las características de transformación y autonomía que le son propias. Así mismo, las nuevas modificaciones en el marco legal en algunos países son otro ámbito de transformación del voluntariado dentro de los cambios del modelo de Estado, las cuales tienden a la relativización de su naturaleza social y al debilitamiento de su motivación solidaria como necesaria presente en las distintas cartas y tratado dados hasta la fecha en la Unión Europea, relativizando su carácter representativo del pacto social y participación organizada de la sociedad civil.

Un ejemplo de ello es lo que está ocurriendo en España<sup>14</sup>, uno de los primeros países de la Unión Europea en contar con una Ley del voluntariado (Ley 6/1996) y el que posee una mayor adscripción a los principios dados por la Declaración universal sobre voluntariado, donde se encuentra en curso actualmente un nuevo proyecto de ley a aplicar en la comunidad de Madrid (Comunidad de Madrid, 30 de marzo de 2012: 3). El nuevo proyecto español abre la posibilidad de un voluntariado no social que puede canalizar acciones corporativas, deportivas, etc., y que posibilita una acción voluntaria dirigida directamente hacia una institución y escinde la acción de su principio de solidaridad hacia otro ser humano en condición de necesidad. Así mismo plantea como posible un voluntariado civil que canaliza

las acciones individuales, esporádicas u ocasionales, dejando de lado el énfasis de ser ejemplo de acción social organizada, otorgando mayor valor al acto individual desinteresado y enfatizando el carácter altruista del voluntariado (Comunidad de Madrid, 30 de marzo de 2012).

### ¿Malestar social límite de la solidaridad?

Los cambios dentro del sistema de bienestar social y la crisis económica que ha llevado a una radicalización de los mismos han supuesto costos en el bienestar social, especialmente en los países del sur de Europa. Ello ha desencadenado una precarización de las condiciones de vida de la población, reflejada especialmente con la disminución de prestaciones sociales por parte del Estado (llegándose a eliminar aquellas que prestaba a través de las ONG) y con la merma de las condiciones de bienestar general de la población, que se reflejan en el incremento de la cesantía y la pérdida de poder adquisitivo. La generación de nuevos problemas ha incrementado el malestar social de la población hacia la Administración de los estados. Ante la evidente situación de precariedad, los ciudadanos manifiestan su indignación y exigen responsabilidad por las gestiones a sus gobernantes expresando su inconformidad de manera crítica respecto a las acciones que cuestionan la eficacia y legitimidad del Estado por medio de la activación de movimientos sociales encaminados a cambiar el modelo económico y productivo y a cuestionar el sistema político exigiendo su renovación<sup>15</sup>. El incremento de malestar social en la ciudadanía plantea otro límite para el ejercicio de la solidaridad institucional, que imposibilita el pacto social necesario para la colaboración mutua y la respuesta ciudadana condescendiente a los continuos requerimientos del Estado a su cooperación para enfrentarse a la crisis.

La ciudadanía cuestiona los vínculos ya establecidos de cooperación como el voluntariado, donde si bien la crítica a su función antecede a la crisis actual, se radicaliza desde la visibilización de diferencias en cuanto a objetivos sociales y pérdida de confianza en la institución. Se desencadenan así situaciones en donde asociaciones de voluntarios, como respuesta a llamados estatales, han planteado abiertamente que en momentos de crisis económica es un error entender que la labor del voluntariado puede llegar a sustituir el trabajo de una persona asalariada como mano de obra barata en puestos que con anterioridad cubría el Estado (Plataforma de Voluntariado de España, 27 de enero de 2012). Lo anterior refleja que la población critica las actuales decisiones que propone el Estado, no se suma a las nuevas definiciones del quehacer social, se resiste a sus orientaciones de cambio y exige participación en las decisiones, a la par de un Estado que reduce la presión social liderando la acción de las ONG y modificando los marcos legales.

14. En España la crisis mundial supuso el desencadenamiento de problemas sociales en su territorio, entre ellos la reducción de presupuesto público y el aumento del desempleo, que lleva hoy a una tasa total de paro del 24,44% y en menores de 25 años del 54,4%, según la Encuesta de Población Activa (EPA) del primer trimestre de 2012 (INE, 2012).

15. Una de las manifestaciones más concretas del malestar social es la generación del movimiento 15M en España. Para más información: <http://movimiento15m.org/sobre-movimiento-15m-org/>

## Consideraciones acerca de la solidaridad y el voluntariado en clave actual

Los actuales escenarios dan cuenta de que la transformación del modelo de Estado de bienestar ha generado que el voluntariado se convierta en un instrumento más para la consecución de sus fines, canalizando su ejercicio en acciones que buscan ejercer y salvaguardar funciones estatales alejándose de la motivación individual de generosidad y compasión en que se fundamentan. Dentro de los múltiples llamamientos a la solidaridad del voluntariado, su transformación pone de manifiesto una instrumentalización para fines de Estado, desde una llamada «solidaria» a los ciudadanos no para llevar a cabo acciones directas para beneficio de grupos sociales en estado de necesidad, sino para propiciar el trabajo voluntario para esos estados que se plantean, en el límite de sus posibilidades, asumir sus tareas sociales y el voluntariado como un brazo político más de su acción. Si bien la acción voluntaria por definición es solidaria, el voluntariado como ejemplo de solidaridad política se encuentra en riesgo dadas las modificaciones que los estados intentan implantar como instrumentos para salvaguardarse de la crisis económica que padecen.

La motivación solidaria individual comprendida como elemento esencial para una acción social crítica organizada para el bien común hoy se encuentra comprometida y a disposición de la voluntad estatal. Particularmente, en lo que refiere a la solidaridad, esta disposición bien podría ser una voluntad compartida si fuese una sociedad unida ante la crisis económica. Sin embargo, en los actuales contextos de crisis económica y política, la precarización en las condiciones de la población y la visión crítica hacia los gobernantes en cuanto a su accionar dificultan la posibilidad de la adscripción y el acuerdo entre Estado y sociedad civil en un pacto solidario. En estas condiciones, el Estado de bienestar en cambio y transformación no puede trasladar parte de su función social a los ciudadanos de modo deliberado e imperativo, en especial cuando la incapacidad de cumplimiento de sus obligaciones proviene de la deficiente gobernabilidad y gestión pública de los recursos.

Las transformaciones del voluntariado propiciadas desde el Estado, así como la visión crítica que hoy posee la población sobre su desempeño en los contextos actuales, nos da cuenta de la transformación de los vínculos de solidaridad institucional como fundamento del vínculo social democrático. Un posible comienzo de una época que abre paso a nuevas expresiones de solidaridad social, donde remitirnos a la revisión de sus manifestaciones, nos otorga una amplitud de miras sobre la expresión actual de la solidaridad desde el voluntariado, haciéndonos conscientes de la necesidad de un posicionamiento crítico sobre el tema, como un paso necesario para un futuro pacto social. Por lo pronto, como hemos visto anteriormente, la naturaleza y carácter del voluntariado es en esencia solidario y su fundamento es la libre voluntad del individuo, y le corresponde a la sociedad impedir que el voluntariado sea una acción impuesta por el Estado y el Gobierno de turno, utilizado para transferir responsabilidades del Estado a la sociedad civil.

## El incremento de malestar social en la ciudadanía plantea otro límite para el ejercicio de la solidaridad institucional

Cualquier imposición estatal dirigida al trabajo gratuito de los ciudadanos para el Estado o para desempeñar funciones propias del Estado ha de definirse fuera de los principios que rigen el voluntariado tal y como se ha concebido hasta el momento; se puede crear una figura jurídica que convoque a la ciudadanía para «trabajo civil» o para el Estado en un marco particular y bajo condiciones que se correspondan y respeten el derecho al trabajo de las personas. El voluntariado, por su parte, debe seguir canalizando la expresión de la voluntad libre y la solidaridad humana, y no es adecuado que el Estado pretenda, alegando el bienestar social, transformar o modificar en esencia la acción voluntaria, puesto que equivale a atentar contra la voluntad libre del individuo y su papel social.

## Referencias bibliográficas por capítulos

**Redes, capital social y desconexión: una aproximación metodológica a la construcción de las solidaridades actuales** (Celia Premat y Elisenda Loscos Prescuti)

Abello, Raimundo y Madariaga, Camilo. «Redes sociales ¿para qué?». *Psicología desde el Caribe*, n.º 2-3 (1999), p. 116-135.

Bauman, Zigmund. *La modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Boltanski, Luc y Chiapello, Eve. «Inégaux face à la mobilité». *Revue Projet*, n.º 271 (2002/3), p. 97-105.

Bourdieu, Pierre. «Le capital social». *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 31 (enero 1980), p. 2-3.

Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loic J.D. *Per a una sociologia reflexiva*. Barcelona: Herder, 1994.

Breiger, Ronald R. «Control Social y redes sociales: un modelo a partir de George Simmel». *Política y sociedad*, n.º 3 (2000), p. 57-72.

Canclini, Néstor. «Diferentes, desiguales o desconectados». *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n.º 66-67 (2004), p. 113-133.

Castel, Robert. «La dynamique des processus de marginalisation: de la vulnérabilité à la désaffiliation». *Cahiers de recherche sociologique*, n.º 22 (1994), p. 11-27.

Coleman, James. «Social capital in the creation of human capital». *The American Journal of Sociology*, vol. 94 (1988), supplement: Organizations and institutions: sociological and economic approaches to the analysis of social structure, p. S95-S120.

Crenshaw, Kimberlé. «Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, Feminist theory and Antiracist politics», en: Weisberg, Kelly (ed.). *Feminist Legal Theory: foundations*. Philadelphia: Temple University Press, 1989, p. 383-398.

- Granovetter, Mark S. «La fuerza de los vínculos débiles». *Política y sociedad*, n.º 33 (2000), p. 41-56.
- Lomnitz, Larissa A. *Como sobreviven los marginados*. México D.F.-Buenos Aires: Siglo XXI, 2003 [1975].
- *Redes sociales, cultura y poder. Ensayos de antropología latinoamericana*. México: Editorial MA Porrúa, 1994.
- Lozares, Carlos. «La teoría de redes sociales». *Papers. Revista de Sociología*, n.º 48 (1996), p. 103-126.
- Millán, René y Gordon, Sara. «Capital social: una lectura de tres perspectivas clásicas». *Revista Mexicana de Sociología*, n.º 66 (octubre-diciembre, 2004), p. 711-747.
- Molina, José Luis. «La ciencia de las redes». *Apuntes de Ciencia y Tecnología*, n.º 11 (2004), p. 36-42.
- Morokvasic, Mirjana. «Birds of Passage are also Women». *International Migration Review*, vol. 18, n.º 4, Special Issue: Women in Migration (Winter, 1984), p. 886-907.
- Najmanonich, Denise. *La organización en redes de redes y organizaciones*. México: Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- Onghena, Yolanda. «Dinámicas interculturales y construcción identitaria», en: Nash, Mary; Tello, Rosa; Benach, Núria (eds.). *Inmigración, género y espacios urbanos. Los retos de la diversidad*. Barcelona: Bellaterra, 2005, p. 57-69.
- Parella, Sònia. *Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*. Barcelona: Anthropos, 2003.
- Poggiese, Héctor, et al. «El papel de las redes en el desarrollo local como prácticas asociadas entre estado y sociedad». *Paper FLACSO*. Buenos Aires, 1999.
- Portes, Alejandro y Vickstrom, Erik. «Diversity, social capital and cohesion». *The Annual Review of Sociology*, n.º 37 (2011), p. 461-479.
- Rivoir, Ana Laura. «Redes sociales: ¿instrumento metodológico o categoría sociológica?». *Revista de Ciencias Sociales*, n.º 15.
- Sáez, Víctor Manuel. «Jóvenes, tecnologías y el lenguaje de los símbolos». *Comunicar. Revista Científica de Comunicación y Educación*, n.º 27 (2006), p. 113-116.
- Stiefken, Juan Pablo. *Altruismo y solidaridad en el Estado de Bienestar*. Trabajo de investigación de doctorado, Dir. José Antonio Noguera Ferrer. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona – Departamento de Sociología, junio de 2008.
- Solidaridad grupal performativa: una reflexión sobre el cambio social** (*Elisenda Loscos Presculí y Gemma Ventura Mustienes*)
- Aguilar, Salvador. «Movimientos sociales y cambio social. ¿Una lógica o varias lógicas de acción colectiva?». *Revista Internacional de Sociología*, n.º 30 (2001), p. 29-62.
- Ahmed, Akbar S. «Ibn Khaldun and Anthropology: the failure of methodology in the post 9/11 World». *Contemporary sociology*, vol. 34, n.º 6 (november 2005), p. 591-596.
- Alatas, Syed F. «Ibn Khaldun and contemporary sociology». *International Sociology*, vol. 21, n.º 6 (november 2006), p. 782-795.
- Castells, Manuel. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. 1. *La sociedad red*. Madrid: Alianza, 1997.
- «Globalización e identidades». *Quaderns de la Mediterrània*, n.º 5 (2005), p. 11-20.
- Cheddadi, Abdesselam. «La théorie de la civilisation d'Ibn Khaldun est-elle universalisable?». *Studia Islamica*, n.º 104-105 (2007), p. 167-181.
- Jaldún, Ibn. *Le livre des exemples*. Paris: Gallimard (2002). Traducción y edición de Abdesselam Cheddadi. (Traducción libre por las autoras)
- Kayapinar, M.Akif. «Ibn Khaldun's concept of Assabiyya: an alternative tool for understanding long-term politics?». *Asian Journal of Social Science*, n.º 36 (2008), p. 375-407. (Traducción libre por las autoras)
- Lacoste, Yves. *El nacimiento del tercer mundo: Ibn Jaldún*. Barcelona: Ediciones Península, 1971.
- Martínez-Gros, Gabriel. «Du synchronisme des Nations chez Ibn Khaldun». *Studia Islamica*, n.º 104-105 (2007), p. 151-165.
- McLuhan, Marshall y Powers, Bruce R. *La Aldea global: transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994 [1989].
- Moaddel, Mansoor. «The study of islamic culture and politics: an overview and assessment». *Annual Review of Sociology*, vol. 28 (2002), p. 359-386.
- Rosen, Lawrence. «Theorizing from within: Ibn Khaldun and his political culture». *Contemporary sociology*, vol. 34, n.º 6 (November 2005), p. 596-599.
- Sidani, Yusuf M. «Ibn Khaldun of North Africa: an AD 1377 theory of leadership». *Journal of Management History*, vol. 14, issue 1 (2008), p. 73-86.
- Serres, Michel. Conférence à INRIA (Inventeurs du monde numérique), 2007: <http://www.youtube.com/playlist?list=PL6E3E1B24787ECD62>
- Spickard, James V. «Tribes and cities: towards an Islamic sociology of religion». *Social Compass*, n.º 48 (2001), p. 103-116.
- La solidaridad como reconocimiento** (*Miguel Mandujano*)
- Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península, 2003 [1961].

- Bachelard, Gaston. *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento científico*. México: Siglo XXI, 2004 [1938].
- Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, 2004.
- Escobar, Arturo. «Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano». *Tabula Rasa*, n.º 1 (2003), p. 51-86.
- Feyerabend, Paul. *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Barcelona: Ariel, 1989 [1970].
- Gadamer, Hans-Georg. *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona: Alfa, 1981 [1976].
- Giddens, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza editorial, 2004 [1990].
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor. *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sur, 1970 [1944].
- Jonas, Hans. *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 1995 [1979].
- Kant, Immanuel. *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos, 1998.
- Mandujano, Miguel. «Hacia un orden internacional justo. La crítica de Thomas Pogge al derecho de gentes de John Rawls». *Revista Filosofía UIS*, vol. 10, n.º 1 (2011), p. 27-58.
- «Frontera al Norte, Utopía al Sur; paradigma dominante y alternativa cosmopolita». *Cuadernos Americanos*, n.º 140 (2012), p. 147-165.
- Mignolo, Walter. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003a [2000].
- «Os esplendores e as misérias da 'ciência': colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica», en: Santos, Boaventura de Sousa (ed.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as 'ciências' revistado*. Lisboa: Edições Afrontamento, 2003b, p. 631-671.
- *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press, 2011.
- Quijano, Aníbal. «“Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la descolonialidad del poder». *Ecuador Debate*, n.º 84 (2011), p. 77-88.
- «Colonialidad del poder y clasificación social», en: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana/Instituto Pensar/Universidad Central IESCO/Siglo del Hombre Editores, 2007.
- «Colonialidad y modernidad-racionalidad», en: Bonilla, Hérralito (ed.). *Los conquistados: 1492 y la población indígena de América*. Bogotá: Tercer Mundo/FLACSO, 1992, p. 437-447.
- «“Solidaridad” y capitalismo colonial/moderno». *Otra Economía*, vol. II, n.º 2 (2008), p. 12-16.
- Santos, Boaventura de Sousa. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.
- *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Uniandes/Siglo del hombre editores/Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes, 1998a.
- «De lo posmoderno a lo poscolonial y más allá del uno y del otro», en: Kozlarek, Oliver (coord.). *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*. Buenos Aires: Biblos, 2007, p. 79-105.
- *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta, 2005.
- *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismo*. Buenos Aires: CLACSO/Prometeo Libros, 2010a.
- *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes, 2010b.
- *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Trotta, 2009.
- «Una concepción multicultural de los Derechos Humanos». *Utopías*, vol. 3, n.º 178 (1998b), p. 91-106.
- ¿El voluntariado acción solidaria? Una revisión desde la transformación del Estado de bienestar** (Andrea Montenegro y Rayen Rovira)
- Amengual, Gabriel. *La Solidaridad como Alternativa. Notas Sobre el Concepto de Solidaridad*. Palma de Mallorca: Dimensiones Críticas de la Filosofía Política. RIFP/1, 1993.
- Albrecht, Reinhardt. *Hegel und die Demokratie*. Bonn: Aufl. Bouvier, 1978.
- Aranque, Natividad. «El voluntariado a través de los cambios legislativos y funcionales». *Rev. Prismasocial*, n.º 2 (junio 2008).
- Arnsperger, Christian y Varoufakis, Yanis. «Toward a Theory of Solidarity». *Erkenntnis*, n.º 59 (2003), p. 157-188.
- Bell Adell, Carmen. «Estado de Bienestar y Voluntariado social». *Papeles de Geografía*, n.º 23-24 (1996), p. 33-45.
- Bowles, Samuel et al. «Explaining altruistic behavior in humans». *Evolution and Human Behavior*, n.º 24 (2003), p. 153-172.
- Bruckner, Pascal. *La tentación de la inocencia*. Barcelona: Anagrama, 1996.
- Casado, Demetrio. «Estructuras generales de las organizaciones voluntarias en España», en: Casado, Demetrio (coord.). *Organizaciones voluntarias en España*. Barcelona: Hacer, 1992, p. 13-110.

- Colectivo Etcétera ONG. «Solidaridad subvencionada». *Revista Archipiélago, cuadernos de crítica de la cultura*, n.º 29 (1997). La Epidemia Neoliberal, p. 66-70.
- Comisión Europea. DG EAC *Voluntary service in the European Union* (Servicios Voluntarios de la Unión Europea). Informe Final. Londres: GHK, 2010.
- De Lucas, Javier. «La obligatoriedad del servicio civil y los deberes de solidaridad». *Cuadernos de Trabajo Social*, n.º 9 (1996), p. 153-186.
- De Sebastián, Luís. *La solidaridad : «Guardián de mi Hermano»*. Barcelona: Ariel, 1996.
- Doménech, Antoni. «Libertad, igualdad y fraternidad». *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, n.º 7 (abril 1993), p. 49 y ss.
- García Canclini, Néstor. *Diferentes, Desiguales, Desconectados*. Barcelona: Gedisa, 2004.
- García Fajardo, J.C. «Tú también puedes ser voluntario». *Revista de la Once* (1994).
- Hegel, G.W.Friedrich. *Filosofía del derecho, introducción a la Eticidad*. Traducción por F.E.G. Vincent. Madrid: Rustica, 1935.
- «Ley 6/1996 del Voluntariado». *Boletín Oficial del Estado*, 17 de enero de 1996, n.º 15, p. 1.239-1.243.
- Lipset, Seymour M. *El hombre político. Las bases sociales de la política*. Madrid: Tecnos, 1987.
- Migliore, Joaquín. «Reflexiones en torno al concepto de Sociedad Civil». *Revista valores en la sociedad Industrial*, año XXIII, n.º 62 (mayo 2005), p. 11-24.
- Monereo, José Luis. «El pensamiento político jurídico de Durkheim: solidaridad, anomia y democracia». *ReDGE*, n.º 10 (julio-diciembre 2008), p. 387-432.
- Nussbaum, Martha C. *Upheavals of Thought. The intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Petras, James y Vieux, Steve. *¡Hagan juego!* Barcelona: Icaria, 1995.
- Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económico, 2000.
- Rehg, William. «Solidarity and the common good: an Analytic Framework». *Journal of social philosophy*, vol. 38, n.º 1 (2007), p. 203.
- Rodríguez Cabrero, Gregorio. «Los retos de la política social en la era de la globalización», en: AAVV. *La Sociedad: Teorías e Investigación Empírica*. Madrid: CIS, 2002, p. 507-536.
- Rodríguez, Dario y Ríos, Rene. «Las organizaciones sociales en una sociedad compleja». *Revista Perspectiva / 2*, Facultad de Ciencias Sociales. Pontificia Universidad Católica de Chile, Julio 2007: [http://vidauniversitaria.uc.cl/proyectos/documentos/documentos/las%20organizaciones%20sociales%20en%20una%20sociedad%20compleja\\_cees.pdf](http://vidauniversitaria.uc.cl/proyectos/documentos/documentos/las%20organizaciones%20sociales%20en%20una%20sociedad%20compleja_cees.pdf)
- Sarasola, José Luis. «Solidaridad y Voluntariado: una visión crítica». *Comunicar* 15 (2000), p. 99-103.
- Stiefken, Juan Pablo. *Altruismo y Solidaridad en el Estado de Bienestar*. Trabajo de investigación doctoral. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2008.
- Stolzenberg, Jurgen. «Fundamentación Fichteana de la ética y el problema del altruismo (Tomas Nagel)». *Endoxa, Series Filosóficas*, n.º 22 (2007), p. 225-240.
- Tocqueville, Alexis. *La democracia en América 2*. Madrid: Alianza, 2004.
- Villar, Alicia. «El valor de la compasión en la modernidad», en: Villar, A. y García-Baró, M. (eds.). *Pensar la solidaridad*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004.
- Vera, W. Daniel. «Pobreza Y Voluntariado. Análisis crítico del discurso aplicada tres programas sociales de la ciudad de Valparaíso». *Revista Última Década*, n.º 26 (julio 2007), p. 147-177.
- Zurdo Alaguero, Ángel. «Voluntariado y Estado: Las funciones ambivalentes del nuevo voluntariado». *Política y sociedad*, vol. 43, n.º 1 (2006), p. 169-181.
- Zubero, Imanol. «Construyendo una Sociedad Solidaria: Una propuesta para el análisis y la acción». *Cuadernos de Trabajo Social*, n.º 9 (1996), p. 309-327.

#### Fuentes de internet:

- Association for Volunteer Effort. *Declaración universal sobre el voluntario*. París, 14 de septiembre de 1990 (en línea) [Fecha de consulta: 10.06.2012] <http://www.plataformavoluntariado.org/resources/73/download>
- Calleja, Ángel. «La ley impide a Ana Botella cubrir con voluntarios los puestos o tareas de los funcionarios». *20 minutos- Noticias*, 27 de enero del 2012 (en línea) [Fecha de consulta: 08.05.2012] <http://noticias.es.msn.com/la-ley-impide-a-ana-botella-cubrir-con-voluntarios-los-puestos-o-tareas-de-los-funcionarios>
- Dussel, Enrique. «De la fraternidad a la solidaridad (hacia una política de la liberación)». *Pasos del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)*, n.º 126 (julio-agosto 2006) (en línea) [Fecha de consulta: 08.05.2012] [http://www.deicr.org/mostrar\\_articulo\\_pasos.php?id=546&pasos\\_nro=126&fecha\\_pasos=Segunda%20%C9poca%202006.%20Julio%20-%20Agosto&especial=0](http://www.deicr.org/mostrar_articulo_pasos.php?id=546&pasos_nro=126&fecha_pasos=Segunda%20%C9poca%202006.%20Julio%20-%20Agosto&especial=0)
- García, Bruno. «Botella quiere cubrir con voluntarios las necesidades de instalaciones municipales». *El País* (26 de enero del 2012) (en línea) [Fecha de consulta: 08.05.2012] [http://ccaa.elpais.com/ccaa/2012/01/26/madrid/1327597279\\_481562.html](http://ccaa.elpais.com/ccaa/2012/01/26/madrid/1327597279_481562.html)

– «Botella limita el “apoyo” de voluntarios tras recibir una catarrata de críticas». *El País* (27 de enero de 2012) (en línea) [Fecha de consulta: 08.05.2012]

[http://ccaa.elpais.com/ccaa/2012/01/26/madrid/1327597279\\_481562.html](http://ccaa.elpais.com/ccaa/2012/01/26/madrid/1327597279_481562.html)

García, José. «¿Cómplices de una injusticia social?». *El País* (29 de enero de 2012) (en línea) [Fecha de consulta: 08.05.2012]

[http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/01/29/actualidad/1327855921\\_917000.html](http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/01/29/actualidad/1327855921_917000.html)

Instituto Nacional de Estadística. *Encuesta de Población Activa (EPA)*. Primer trimestre 2012 (en línea) [Fecha de consulta: 10.06.2012]

<http://www.datosmacro.com/paro-epa/espana>

Gonzalo, S. «Ana Botella pondrá voluntarios en bibliotecas desde marzo». *20 minutos* (20 de febrero de 2012) (en línea) [Fecha de consulta: 08.05.2012]

<http://www.20minutos.es/noticia/1314904/2/voluntarios/bibliotecas/madrid/>

Morán, Carmen. «Con el altruismo no se combate el desempleo». *El País, Vida & arte* (29 de enero de 2012) (en línea) [Fecha de consulta: 08.05.2012]

[http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/01/29/actualidad/1327857164\\_405655.html](http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/01/29/actualidad/1327857164_405655.html)

Organización Iberoamericana de Juventud-IOJ (s.f). «Situación legal del voluntariado en Iberoamérica/ estudio comparado». Madrid: OIJ (en línea) [Fecha de consulta: 15.06.2012]

[http://www.redivu.org/docs/publicaciones/Organizacion\\_Iberoamericana\\_de\\_Juventud.pdf](http://www.redivu.org/docs/publicaciones/Organizacion_Iberoamericana_de_Juventud.pdf)

Parlamento Europeo. «Eurobarómetro Especial del Parlamento Europeo 75.2 Voluntariado» (27 de junio de 2011) (en línea) [Fecha de consulta: 14.06.2012]

[http://www.europarl.europa.eu/pdf/eurobarometre/2011/juillet/04\\_07/eb%2075\\_2\\_%20synthese%20analytique%20benevolat\\_es.pdf](http://www.europarl.europa.eu/pdf/eurobarometre/2011/juillet/04_07/eb%2075_2_%20synthese%20analytique%20benevolat_es.pdf)

Plataforma de Voluntariado España. «La Plataforma del Voluntariado de España expresa su malestar por las declaraciones de Ana Botella» (en línea) [Fecha de consulta: 08.05.2012]

<http://blog.plataformavoluntariado.org/2012/01/27/la-plataforma-del-voluntariado-de-espana-expresa-su-malestar-por-las-declaraciones-de-ana-botella/>

Picas, Joan. «Los límites de la solidaridad. Las ONG y el mercado de “bienes simbólicos”». *Gazeta de Antropología*, n.º 22, artículo 8 (2006) (en línea) [Fecha de consulta: 23.07.2012]

<http://www.ugr.es/~pwlac/Welcome2006.html>

Santiso, Javier. «El Continente Olvidado». *El País*, 19 de marzo de 1999 (en línea) [Fecha de consulta: 08.05.2012]

[http://elpais.com/diario/2009/03/22/negocio/1237729943\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2009/03/22/negocio/1237729943_850215.html)

Soriano, Pablo. «La Comunidad de Madrid prepara una nueva Ley del Voluntario». *Fundación Luis Vives* (30 de marzo de 2012) (en Línea) [Fecha de consulta: 12.06.2012]

<http://www.fundacionluisvives.org/actualidad/noticias/>

[archivo/2012/03/30/la\\_comunidad\\_de\\_madrid\\_prepara\\_una\\_nueva\\_ley\\_del\\_voluntario.html](http://archivo/2012/03/30/la_comunidad_de_madrid_prepara_una_nueva_ley_del_voluntario.html)

«Ana Botella busca cubrir algunos servicios públicos con voluntarios». *El Economista*, 26 de enero del 2012 (en línea) [Fecha de consulta: 08.05.2012]

<http://ecodiario.economista.es/politica/noticias/3700738/01/12/Ana-Botella-busca-cubrir-algunos-servicios-publicos-con-voluntarios.html>

«Botella propone cubrir con voluntarios parte de los servicios públicos». *El Mundo* (26 de enero del 2012) (en línea) [Fecha de consulta: 08.05.2012]

<http://www.elmundo.es/elmundo/2012/01/26/madrid/1327601221.html>

«Botella propone cubrir servicios públicos con voluntarios». *El Publico* (26 de enero de 2012) (en línea) [Fecha de consulta: 08.05.2012]

<http://www.publico.es/espana/418898/botella-propone-cubrir-servicios-publicos-con-voluntarios>