

Nuevas reflexiones sobre comunidad y sociedad: el caso de la ecoaldea Piuke Ko

Vicente Lombardozzi¹

Recibido: 08 de febrero, 2017

Aceptado: 31 de mayo, 2017

RESUMEN

Desde los inicios de la sociología los conceptos de comunidad y sociedad han sido sumamente relevantes. No obstante, a pesar del pasar del tiempo, pareciera ser que estos conceptos aún no están claramente delimitados. Lo anterior podría producir ciertos conflictos teórico-metodológicos a la hora de analizar las diversas formas de organización social. Por ello, el presente artículo busca reflexionar teórica y empíricamente sobre aquellas nociones, mediante un estudio cualitativo basado en la Teoría Fundamentada, en una comunidad contemporánea: la ecoaldea Piuke Ko.

Palabras clave | *comunidad, sociedad, solidaridad, ecoaldea, teoría de los vectores organizativos.*

ABSTRACT

New reflections on community and society: the Piuke Ko Ecovillage case

From the beginnings of sociology the concepts of community and society have been extremely relevant. However, despite the time of the past, it seems that

¹ Licenciado en Sociología y Sociólogo, Universidad de Viña del Mar.

Correo electrónico: lombardozziv@gmail.com

*Artículo producto de la siguiente investigación: Lombardozzi, V. (2016). Formas de organización en una ecoaldea chilena. La comunidad "Piuke Ko" (Tesis de pregrado, Universidad Viña del Mar, Viña del Mar, Chile).

these concepts are not yet clearly defined. This could produce some theoretical-methodological conflicts when analyzing the various forms of social organization. Therefore, this article seeks theoretical and empirical reflection on notions through a qualitative study based on the Grounded Theory in a contemporary

Keywords | *community, society, solidarity, ecovillage, theory of organizational vectors.*

INTRODUCCIÓN

La idea de comunidad ha sido una de las de mayor interés para el análisis sociológico. Desde los orígenes de la sociología en el siglo XIX distintos autores, tales como Durkheim (2011), Marx (2010), Tönnies (1947) o Weber (2012), han teorizado sobre ella, tanto así que Nisbet (2010) afirma que en ese siglo tal idea fue el eje intelectual en el cual giraba todo lo demás, agregando que tal noción, dentro de la sociología, ha sido la de mayor alcance y la más fundamental. A pesar de ello, el tema de la comunidad pareciera no estar aún claramente delimitado; se habla de la comunidad por todas partes, muchas veces sin explicitar qué se entiende por ella. Ante tal situación, surge el problema de revisar qué tan importante es o puede llegar a ser tal concepto; si es un término que tuvo cabida sólo en los inicios de la sociología o si, en cambio, está aún vigente para analizar fenómenos sociales actuales, y de ser así, qué se entiende por aquel.

Los avances industriales con la subsecuente mecanización del trabajo y los estilos de vida han llevado a menudo a una añoranza de la comunidad, por parte de diversos teóricos sociales: “Tenemos el sentimiento de que la comunidad es siempre algo bueno” (Nisbet, 2010). Sin embargo, con la supremacía del capitalismo neoliberal, y lo que algunos autores llaman “el fin de la historia” (Fukuyama, 1990), pareciera ser que las alternativas a tal modelo se han extinto. Sin embargo, justo en el periodo del fin de la Guerra Fría, un movimiento global de comunidades ecológicas se estaba comenzando a organizar: el Movimiento Global de Ecoaldeas, movimiento que si bien es diverso e incipiente, es señalado por algunos (Gilman *et al.*, 1995) como una ‘tercera alternativa’ en oposición al ‘comunismo centralizado’ y el capitalismo multinacional ‘aún más centralizado’. He aquí una de las posibles razones de importancia de estas comunidades experimentales; podrían servir como modelo social alternativo a los imperantes en la actualidad, además de su función preventiva en el deterioro

medioambiental. Sin embargo, para abrirse a tal posibilidad, es necesario investigar si efectivamente es un modelo alternativo, y de ser así, comprender en qué sentido este modelo social se diferenciaría de los hegemónicos.

En el presente estudio se planteó que la investigación sobre las principales formas de organización de aquellas comunidades ecológicas permitiría ir moldeando el concepto de comunidad, diferenciándolo así de otras formas de organización social; es por ello que esta investigación tuvo como objetivo general describir cómo son las formas de organización social en un tipo particular de comunidad, mediante un estudio cualitativo realizado en la ecoaldea Piuke Ko, de Valparaíso, Chile. El presente artículo se propuso entonces caracterizar las formas de organización social de la ecoaldea Piuke Ko, considerando como dimensiones la toma de decisiones, el financiamiento económico, la división social del trabajo y las nociones de seguridad y libertad.

MARCO CONCEPTUAL

¿Por qué el estudio de la comunidad?

A través de la historia diversos autores han teorizado sobre la comunidad. Ya desde los inicios de la sociología, Tönnies (1947) comprendía diferencias esenciales entre la comunidad y la sociedad. Sin embargo, con el tiempo, aquella dicotomía (con sus diversas características) fue diluyéndose. Ya así en las teorizaciones de Durkheim, la concepción orgánica de comunidad de Tönnies es extrapolada a la sociedad, mientras que las comunidades antiguas, tendrían un tipo de organización mecánica. Es decir, mientras que en Tönnies las comunidades representarían lo orgánico y las sociedades lo mecánico, en Durkheim, las sociedades primitivas (la comunidad) se sustentarían por una solidaridad mecánica, mientras que las sociedades modernas por una solidaridad orgánica. Ante tales conceptualizaciones aparentemente contradictorias, valdría preguntarse entonces ¿cuál es la característica fundamental del modo de organización llamado comunidad?

Lo anterior parece de suma importancia, sobre todo considerando que el concepto clásico de comunidad, es decir, como era entendido en los inicios de la sociología (comunidad como una forma de organización orgánica) parece no haberse diluido completamente con el avance de la modernidad. Un remanente renovado de la comunidad orgánica parece ser la ecoaldea, la cual servirá como objeto de estudio para aproximarse al fenómeno comunal.

Las ecoaldeas, ecovillas o comunidades ecológicas se presentan así mismas como una forma de organización política alternativa a los modelos hegemónicos capitalistas y comunistas (Gilman *et al.*, 1995); ahora bien, es importante dar a conocer en qué sentido. De lo contrario, las prácticas y estilos de vida que generan sentido se podrían confundir y mezclar con los mismos modelos a los que buscarían superar.

Concha (2010) entiende a las ecoaldeas como subcultura en contraste a los modos hegemónicos de organización social. Siguiendo los análisis de Gramsci, la autora señala como la hegemonía naturaliza los signos, logrando que la sociedad civil anule su capacidad de crítica al estilo de vida imperante, subordinándose al mismo mediante el consenso, el consentimiento y la pasividad. Sin embargo no debe entenderse que tal proceso sea diáfano ni deliberadamente reflexionado por los individuos, ya que la ideología hegemónica actúa de manera inconsciente: “A través de este proceso la forma de organizar el mundo parece universal y eterna. Esto configura un sistema de representación específico que se cristaliza en el sentido común, el cual es ideológico e inconsciente” (Concha, 2010).

Así, mediante el proceso ideologizador de la hegemonía, el sentido de realidad -y por ende los esfuerzos políticos para mantenerla (o cambiarla)- serían naturalizados (o invisibilizados); ya que -explicado en lenguaje sistémico-:

Siendo la comunicación, luhmannianamente entendida, ‘praxis del sentido’, toda comunicación se construye operativamente haciendo ‘distinciones para señalar uno de los lados y proveerlo con enlaces’, pero, en el mismo acto, el otro lado de la distinción puesta en operación queda sin ser designada, inobservada por tanto (Miranda, 2012).

De ahí que sea tan importante comprender qué es la comunidad, así como la descripción clara de las formas de organización propias de las ecoaldeas, salvando así la posible deformación conceptual hegemonzadora. Hegemonía que de no ser visibilizada, podría limitar las posibilidades de proyectos divergentes del *statu quo* actual: “dado que las hegemonías -y las instituciones que las acompañan- dan forma no solo a nuestras preferencias, sino también a lo que creemos que son nuestras posibilidades” (Miranda, 2012).

Comunidad y sociedad

El sociólogo alemán Tönnies fue quien daría a conocer más abiertamente a las disciplinas de estudio social la escisión conceptual entre comunidad (*gemeinschaft*) y sociedad (*gesellschaft*). La comunidad vista desde esta perspectiva sería un bien en sí mismo, debido a las virtudes que esta poseería: dar

seguridad al individuo, ofrecer relaciones que se caracterizan por ser cercanas, personales y afectivas; aquí los individuos “permanecen unidos a pesar de todas las separaciones” (Tönnies, 1947). Es decir, la comunidad es para Tönnies, el lugar moral por excelencia, la sede de la virtud (Nisbet, 2010).

En contraposición, el concepto de sociedad (que es lo nuevo en contraposición a lo antiguo comunal) se caracterizaría por el alto grado de individualismo e impersonalidad en las relaciones. Su carácter principal sería entonces estructurarse en base al cálculo (racionalidad instrumental) y el interés individual egoísta. Por ello “en la sociedad [los individuos] permanecen separados a pesar de todas las uniones” (Tönnies, 1947). Como se puede vislumbrar en la versión de Tönnies, este se proponía recalcar los aspectos negativos de la modernidad: la pérdida de cohesión social y de afectividad en las relaciones. Por ello a menudo se lo cataloga como un romántico, debido a su nostalgia del buen pasado (Nisbet, 2010).

Pero la conceptualización clásica de *gemeinschaft* y *gesellschaft* no permaneció siempre con la misma significación que tenía en su autor original. Uno de sus primeros críticos fue Durkheim. En “*La división del trabajo social*” (2011) asume en primera instancia una concepción similar a la de Tönnies -principalmente en lo que se refiere a la descripción de la sociedad- (Schluchter, 2011), en el sentido de que hay un quiebre importante entre las sociedades del pasado y las modernas. Para ello Durkheim se propone analizar las características principales de cada una: es el tipo de solidaridad lo que distinguiría a las sociedades actuales de las pasadas. En las sociedades primitivas (lo que Tönnies entendería por comunidad) el tipo de solidaridad vigente sería la solidaridad mecánica. Esta se refiere a la cohesión social en base a semejanzas. Como dentro de las sociedades primitivas habría una tendencia a la homogeneización de las creencias, representaciones y prácticas sociales en los individuos de una misma comunidad, existirían pocas posibilidades para entrar en conflicto, debido a que habría un sentido común que guiaría a todos los individuos hacia un mismo propósito social. Pero con el avance de la división social del trabajo las diferencias se fueron acentuando cada vez más. El individualismo imperante de la modernidad encontraría así, un nuevo tipo de solidaridad, la solidaridad orgánica. Como el trabajo está dividido es conveniente que haya diferencia; lo cual fomentaría que el individuo consuma lo que no produce en su esfera de trabajo. De esta manera la tendencia hacia la diferenciación en la división social del trabajo y en el consumo permitiría cohesionar a las sociedades modernas. Lo que es importante destacar acá es que de esta interpretación surge una idea positiva de la sociedad moderna. En

Durkheim, a diferencia de en Tönnies, el individualismo moderno (debido a su especialización en el trabajo) evitaría la desintegración de la sociedad.

No solamente fue Durkheim quien se distanció de Tönnies. Weber también lo hizo. Siendo coherente con su individualismo metodológico, Weber se centró en la acción social, diluyendo la dicotomía original entre *gemeinschaft* y *gesellschaft*, si bien se nota la influencia de aquella. A pesar de las definiciones que realizó, se encuentra en el mismo Weber (2012) una polisemia en el concepto comunidad: doméstica, vecinal, económica, étnica, religiosa, política, son todas formas de comunidad. Este uso difuso de comunidad parece haberse instalado en ciencias sociales, al grado de que en la actualidad se la utiliza como sinónimo de múltiples palabras (para referirse desde una localidad, raza, una nación o incluso el mundo entero, hasta organizaciones civiles). Al respecto, Hosbawn reflexiona: “La palabra ‘comunidad’ nunca se usó de manera tan indiscriminada y vacua como durante las décadas en las que fue muy difícil encontrar en la vida real verdaderas comunidades, en el sentido sociológico” (Bauman, 2004); es decir, en las épocas modernas, donde las sociedades industriales opacaron hasta casi la extinción a las comunidades.

Contemporáneamente Bauman (2003) ha señalado que, si bien la comunidad da una impresión positiva, en el fondo existe un precio a pagar por vivir en ella. El precio se refiere a la constante tensión entre libertad y seguridad, que para Bauman, son conceptos inversamente proporcionales. En cuanto a la comunidad, lo que se ganaría en seguridad, se perdería en libertad. Lo anterior se puede comprender recapitulando a Durkheim (2011). La solidaridad mecánica que -según la sociología en general, sería la que rige en las comunidades- es en base a semejanzas, tiene una sanción represiva, donde se limita enormemente al individuo para que encaje en la similitud colectiva.

Pero a pesar de la diversidad en el concepto, parecen existir nociones generales a toda conceptualización de comunidad. Así por ejemplo, la comunidad suele estar relacionada a los elementos en común que comparten ciertos individuos. Al respecto, Concha (2010) señala que: “La comunidad es un grupo de seres que comparten elementos en común, tanto elementos materiales (como cuerpo y otras posesiones, relacionándose de esta manera con el consumo) como categorías sociales de percepción e interpretación de la realidad”.

Este elemento en común, además de expresarse en creencias, se sustentaría principalmente en el sentir. Por ende, la comunidad es una forma de organización que genera un tipo especial de comunión, que involucra sentimientos entre sus miembros. En contraste, tal como se desprende de los aportes de Weber (2012),

mientras que la comunidad se basaría principalmente en el sentimiento, la sociedad lo haría en la racionalidad.

Además del sentimiento, la comunidad podría ser entendida como una forma de organización social donde la toma de decisiones colectivas se suelen formular en base a la racionalidad comunicativa (Habermas, 1992), es decir, aquella que tiene como fin el encontrar acuerdos entre los implicados, mediante un diálogo directo y transparente. Esto podría ser explicado ya que, mientras que en la sociedad el principio valórico que sustenta la organización es principalmente la competición (y por ende la jerarquía), la comunidad, gracias al sentir común que genera unidad, se sustentaría en base a la cooperación y las relaciones sociales horizontales (o sea aquellas en donde los miembros de la organización tienen el mismo poder a la hora de tomar decisiones colectivas).

La impersonalidad y racionalidad propia de las relaciones en la sociedad han llevado a que la toma de decisiones colectivas se base en la legitimidad racional burocrática (Weber, 2012). Por otro lado, las comunidades suelen registrar sus acuerdos colectivos mediante la confianza que brindan las relaciones primarias, esto quiere decir, aquellas que se sustentan en el sentimiento generado (principalmente) en relaciones cara a cara, (o al menos) en las cuales se suele compartir el mismo mundo de la vida (Habermas, 1999).

Teniendo en cuenta lo anterior, en los marcos de esta investigación, se entenderá sociedad como:

Modo de organización jerárquico basado principalmente en la racionalidad instrumental de acuerdo a fines, con una ética competitiva que registra los acuerdos mediante procedimientos formales y escritos utilizando la lógica de la violencia jurídica.

Por lógica de violencia jurídica se entiende todos aquellos procesos de toma de decisiones basados en un centro de poder oligárquico, donde los miembros detentan cargos de poder político, actuando según idealismo, interés propio o conciencia de clase, privilegiando a un sector determinado de la población, siendo otro sector perjudicado en mayor o menor grado como consecuencia directa o indirecta de aquellas decisiones.

En contraste, por comunidad, se entenderá:

Modo de organización horizontal basado principalmente en el sentimiento, que genera sensación de unidad entre sus miembros, con una ética cooperativa que registra sus acuerdos tácitamente mediante la lógica de la racionalidad comunicativa.

Por lógica de racionalidad comunicativa se entiende todos aquellos procesos

de toma de decisiones basados cara a cara, donde todos los miembros están en equivalencia a la hora de tomar decisiones, teniendo todos intereses en común, es decir, actuando con unidad de propósito y la intencionalidad de lograr comprensión mutua, que derive en acuerdos.

Seguridad y libertad

Los conceptos de seguridad y libertad han sido relacionados a los conceptos de comunidad y sociedad. Bauman (2003) señala que hoy en día, en un mundo de competencia y rivalidad constantes, donde la impersonalidad y frialdad en el trabajo es la tendencia, es cuando más nos sentiríamos atraídos hacia la comunidad. Sin embargo, es importante destacar que el anhelo comunal se produciría primordialmente en la modernidad tras el despojo de las masas de sus redes de interacciones comunales, en los inicios de la Revolución Industrial -tal como describe también Marx (2010) en *El capital*-. Esta pérdida de lazos sociales será, según Bauman (2003), uno de los principales impulsores del anhelo de seguridad, simbolizado en la búsqueda de lazos duraderos; es decir, en lo que Bourdieu (2000) entiende por adquisición de capital social.

Es importante destacar -poniendo en tensión- la idea de que la seguridad y la libertad son valores contrapuestos. Reconocido explícitamente por Bauman (2003, 2004), aquella tensión ya se encuentra en los teóricos clásicos. Así por ejemplo, se da a entender en las ideas de Durkheim (2011) que en las sociedades primitivas, caracterizadas por la solidaridad mecánica, el individuo se sentía seguro en el grupo fuertemente cohesionado, sin embargo, poseía escasa o nula libertad frente a las normas del grupo represor (lo cual se reflejaría, según Durkheim (2009) por ejemplo, en la tendencia mayor que aquellas sociedades tienen al cometer suicidios altruistas, los cuales se caracterizan justamente por la escasa importancia dada a la libertad individual). En contraposición, las sociedades modernas, cuya solidaridad orgánica se manifiesta en mayor especialización individual, expresarían un mayor grado de libertad (Durkheim, 2011), con la consecuente pérdida de cohesión social, la cual era brindada por los lazos sociales que permitirían sentir una mayor seguridad.

Philip Pettit, señala que la libertad puede ser considerada de manera negativa o positiva. La primera es promulgada por el liberalismo original, mientras que la segunda por el republicanismo. Así: “Ser negativamente libre -libre en el sentido moderno- consiste en estar libre de la interferencia de otros para perseguir aquellas actividades que, inserto en una cultura apropiada, uno es capaz de alcanzar sin la ayuda de otros” (Gargarella *et al.*, 2004). En contraste:

“Ser positivamente libre requiere más que esto: puede requerir la libertad de participar en la autodeterminación colectiva de la comunidad” (Gargarella *et al.*, 2004).

Por otro lado, se encuentra la visión del anarquismo² sobre la libertad. Tanto liberalismo como republicanismo se sustentan en la noción de Estado de derecho (Gargarella *et al.*, 2004). En contraposición, el anarquismo, si bien comparte con el liberalismo original la idea de que la pérdida de libertad se produce por las leyes del Estado, no busca negociar con este último ni utilizarlo como medio de liberación o regulación. Es por ello que se distancia de la visión liberal al rechazar plenamente al contractualismo promovido por el iusnaturalismo, ya que esta visión consistiría en ceder libertad, libertad que para el anarquismo es irrenunciable (Garaventa, 2011); por lo que no reconocería el contrato jurídico basado en el Estado de derecho. Sin embargo, el rechazo de las leyes no quiere decir que una organización anárquica no tenga ningún tipo de regulación. De ahí que sea necesario hacer una nueva distinción:

Por ley se entiende aquellas regulaciones creadas por una elite jurídica (aparato político estatal), estructuradas en un papel escrito formal con un lenguaje técnico propio del derecho, que se hacen cumplir por un organismo policial especializado. En contraste, por norma se comprende aquellas regulaciones creadas por una comunidad autogestionada (en asambleas comunales), que si bien pueden estar plasmadas en un cuerpo escrito, se caracterizan principalmente por hacerse valer por un cuerpo moral comunitario que se autorregula en el tipo de relación cara a cara, mediante el compartir del mismo *mundo de la vida* (Habermas, 1999). Comprendiendo esto, se podría aclarar que si bien la corriente anarquista rechaza las leyes, sí podría organizarse en base a normas autogestionadas.

En la modernidad tardía la desprotección y la incertidumbre parecieran ser la norma de nuestras sociedades, debido al desmantelamiento del orden tradicional (Beriaín, 2011) y del Estado de Bienestar (Bauman, 2004). Así, las relaciones sociales suelen ser instrumentalizadas, quebrando el entramado de las mismas, con su consecuente pérdida de seguridad (Bauman, 2004). Incluso tras el desencantamiento del mundo (Weber, 1979) y las crisis de las entidades que tradicionalmente brindaban seguridad, pareciera ser que el trabajo es casi el único lugar que brindaría seguridad. Pero incluso aquel va perdiendo sentido

² Para los efectos de la presente investigación, se puso énfasis en la corriente anarco-comunista, descartando las teorizaciones propias de la corriente anarco-capitalista (con su concepción hiper-individualista de libertad), ya que la primera se adecuaría mejor a la organización comunal propia de las ecoaldeas.

y solidez (Beck, 2009), debido a la instantaneidad y fluidez de las condiciones de producción actuales, en las cuales las clases dominantes ya no deben mantener una relación duradera con sus empleados (Bauman, 2004). Según Bauman (2004) en nuestros tiempos de modernidad líquida la norma sería lo efímero y cambiante, lo cual afectaría profundamente la seguridad ontológica de la población, es decir, la “confianza que la mayor parte de los seres humanos tenemos en la continuidad de nuestra identidad y en la continuidad de nuestros entornos sociales y naturales de acción” (Berriain, 2011).

Podría resultar importante destacar que, según algunas teorizaciones (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 1998), la seguridad se relacionaría al estar libre de ser excluido socialmente. Es por ello que el presente estudio propone una nueva concepción de seguridad, la seguridad social, la cual es entendida como aquellos mecanismos de confianza interpersonal que permiten fomentar sentido de pertenencia, y que brindan elementos de certidumbre que ordenan el mundo de la vida cotidiana, dándole sentido al mismo.

Ecoaldeas

A pesar de que desde que la década de 1960 han surgido algunos intentos de propuestas comunitarias de este estilo (Concha, 2010), el movimiento recién fue organizado formalmente desde principios de 1990. Fue la organización danesa Gaia Trust, fundada el año 1987 por Ross y Hildur Jackson quienes dieron los pasos para ligar la praxis de la comunidad junto con su estudio científico. Este último fue desarrollado principalmente por Robert y Diane Gilman, quienes venían estudiando el tema de las comunidades autosustentables desde la década de los 80. En 1990 los Jackson les propusieron a los Gilman hacer un reporte sobre los proyectos de comunidades autosustentables y ecológicas. En base a ese reporte, en 1991 veinte representantes de ecoaldeas junto a los Jackson y los Gilman se reunieron para difundir el concepto de comunidades autosustentables.

Las ecoaldeas son comunidades intencionales (Concha, 2010). Es decir, las ecoaldeas no están basadas en una tradición que se pierde en tiempos lejanos; al contrario, están creadas por una intencionalidad definida; principalmente, subversiva. Así como Concha (2010) categoriza a las ecoaldeas como subcultura (entendida como “un grupo o clase que desafía la hegemonía de la definición, clasificación y ordenación del mundo social”), otros (como Gilman *et al.*, 1995) señalan que el Movimiento Global de Ecoaldeas es una “tercera alternativa” en oposición al ‘comunismo centralizado’ y el capitalismo multinacional ‘aún más centralizado’. En consonancia con lo anterior, algunos académicos

suelen considerar al fenómeno de las ecoaldeas como un movimiento social ecológico, anti-capitalista y anarquista (Andreas y Wagner, 2012). Algunas otras características de las ecoaldeas son la intención de volver a lo local, promoviendo así la descentralización socio-económica.

Se puede señalar que existen básicamente tres dimensiones generales en toda ecoaldea (Concha, 2010): la dimensión social, que básicamente busca desarrollar un tipo de organización comunal que genera un fuerte sentido de pertenencia, con relaciones de carácter primario; la dimensión ecológica, referente al respeto por los ciclos naturales, regeneración de los suelos, reforestación, utilización de elementos reciclables, entre otras prácticas ecológicas; y la dimensión espiritual, que se sustentaría principalmente en un sentimiento de unidad con la Tierra y el resto de los seres vivos, además de ciertas prácticas espirituales libremente escogidas por los miembros de la comunidad. Además, Concha agrega que las ecoaldeas estarían ligadas a la práctica de la permacultura:

La permacultura es una corriente que promueve el uso respetuoso de los recursos naturales -que se entienden como un regalo de la tierra-, es decir, se relaciona con el cuidado y apreciación de los ciclos naturales de materiales, minerales y nutrientes, y su reconstrucción/regeneración como meta a lograr en cualquier diseño permacultural, bajo la premisa ética de conservar y construir recursos para las generaciones que vienen (Concha, 2010).

Se entenderá por ende, a las ecoaldeas como comunidades intencionales basadas en la práctica de la permacultura, que integra -al menos en cierto grado- consideraciones ecológicas, sociales y espirituales en el modo de vida comunal.

Piuke Ko

Alarcón, Castro, Gálvez & Vergara (2015) mencionan que el terreno en el cual se encuentra Piuke Ko antiguamente era un humedal llamado el Criquet. Siendo el terreno originalmente propiedad del filántropo Federico Santa María, luego fue donado por él al Estado, el cual lo designó como reserva de agua para la ciudad de Valparaíso. En la actualidad, el espacio forma parte del Santuario de la Naturaleza llamado "Acantilados Federico Santa María". Este lugar comenzaría a funcionar como un asentamiento ecológico desde el año 2010, cuando un grupo de jóvenes, guiados por el ideal de recuperar el humedal, bajo las consignas de apropiación del espacio público, se tomaron el terreno, con el fin de transformarlo en un parque comunitario público, basado en principios ecológicos.

Entre otras características, los integrantes del espacio designan al mismo

como un lugar de amortiguamiento de los diversos espacios de poder, como por ejemplo el recinto militar con el cual colindan, el cual representaría -con otros espacios como la cárcel de Valparaíso- “el poder represivo de la figura Estatal” (Alarcón *et al.*, 2015). Por ende, Piuke Ko no se presenta solamente como un lugar ecológico, sino que también como un lugar de fuerte contenido socio-político, ya que como ellos mismos señalaron, el amortiguamiento en contraste a esas estructuras de poder se produce por la distinta manera de relacionarse entre sí, así como también con el medio ambiente.

METODOLOGÍA

La metodología utilizada fue cualitativa, siendo un estudio de caso de tipo instrumental (Stake, 1999). Esto quiere decir que, a pesar de ser un estudio de caso, no se investiga tanto a la ecoaldeia Piuke Ko por sus características únicas, sino que más bien para poder comprender mejor a la ecoaldeia y así, a la comunidad.

La unidad de análisis fue la comunidad Piuke Ko, ubicada en el sector de Puertas Negras, Playa Ancha, Valparaíso. Se recopilaron doce entrevistas semi-estructuradas (diez a miembros de la comunidad y dos a ex miembros) y un grupo de discusión, así como material etnográfico (notas de campo y fotografías). Los datos fueron analizados mediante el software *Atlas.ti*, utilizando el Método Comparativo Constante de la Teoría Fundamentada.

Si bien se partió de la Teoría Fundamentada, se planificó una malla temática a modo de guía. El primer concepto a considerar fue organización social, que alude aquellas creencias, normas (explícitas o implícitas) y actos relacionados con la toma de decisiones (jerárquicas u horizontales), así como con la distribución económica (individual o colectiva).

El segundo concepto fue seguridad, que se compone de las dimensiones de seguridad ciudadana (delincuencia) y seguridad social (que a su vez se sustenta en las subdimensiones de capital social, así como de seguridad ontológica).

Por último, se utilizó el concepto de libertad. Se compone de la dimensión regulación (que a su vez contiene las subdivisiones de norma y ley), libertad de vida (grado de confianza que moviliza a la realización de los objetivos y del estilo de vida elegido) y libertad económica (posibilidad de satisfacción de las necesidades materiales e inmateriales).

Tabla N°1. Malla temática

TEMA	SUBTEMA
Organización social	Toma de decisiones -Horizontal -Jerárquica
	Distribución económica -Individual -Colectiva
	-División social del trabajo
Seguridad	Seguridad ciudadana
	Seguridad social -Capital social -Seguridad ontológica
	Regulación -Ley -Norma
Libertad	Libertad de vida
	Libertad financiera

Fuente: Elaboración propia

RESULTADOS

Organización social

Dentro de los aspectos generales de la organización de la ecoaldea Piuke Ko se puede destacar como rasgo fundamental la espontaneidad en la organización. No se siguen pautas fijas de reunión y tampoco hay normas explícitas. Las normas, de carácter más implícito, van surgiendo a medida que la misma comunidad se va autorregulando a sí misma, mediante acuerdos orales; se distingue a su vez que los acuerdos, a diferencia de las reglas, son establecidos entre individuos o grupos de individuos. Además, se destaca que los individuos siempre tienen la posibilidad de renunciar a los acuerdos, con la previa notificación de ello a su contraparte. A pesar de que este grado de espontaneidad y libertad es visto como algo positivo, también se señala que a veces tienen problemas de desorden y desorganización por lo mismo.

La toma de decisiones, además de ser considerada como espontánea, se identificó también como horizontal. Al referirse a las mismas, se señalaba que para deliberar colectivamente se hacía lo que llamaban «círculo» (debido a que en esta forma nadie estaría en el centro; ni ningún miembro por encima de otro). Pero a pesar de la equidad a la hora de tomar decisiones, se pudo observar en algunos miembros ciertos rasgos de capital simbólico (sea por la experiencia o antigüedad en la comunidad), lo que les hacía desempeñar un rol de líderes carismáticos. Si bien los individuos que expresaban este tipo de liderazgo no tenían mayor poder formal, sí solían tomar la palabra más a menudo en las asambleas, dirigiendo el rumbo del diálogo de las mismas. También se expresó que, si bien normalmente se les permitía la palabra a todos (incluso visitantes o residentes pasajeros), en temas más trascendentales (como por ejemplo, la creación o no de pozos para recolectar agua), se hacía un «consejo de ancianos», el cual estaba constituido por los miembros más antiguos del lugar.

La distribución económica de la comunidad es mixta. Cada miembro suele ejercer diversos trabajos, que van desde construir casas, hasta la venta de múltiples productos hechos por ellos mismos (como artesanías, ropa, panes integrales, queques o *brownies* veganos, entre otros). No obstante, ante necesidades colectivas (como la compra de una manguera para obtener agua de la laguna del lugar, para poder así regar los cultivos) se suelen utilizar fondos colectivos, los cuales son aportes voluntarios, según la disposición y el presupuesto de cada cual. Solamente se encontró un tipo de impuesto comunal; lo que suelen llamar «la cucha». Esta consiste en el aporte semanal de CLP\$5.000 por individuo para la compra de alimentos (cabe destacar que este no es el único medio de obtención de los mismos, ya que por ejemplo suelen realizar «reciclado», actividad que consiste en la obtención gratuita de frutas y verduras que no son utilizadas por los feriantes, además del cultivo de alimentos en la comunidad).

Con respecto a la división social del trabajo, si bien es espontánea y por lo tanto algo difusa, suelen existir ciertas tendencias hacia la división social del trabajo mediante roles. Así, el miembro que tiene afición por la construcción, se dedica principalmente a guiar y construir las infraestructuras del lugar. Aunque las comidas principales son siempre colectivas, solo algunos se dedican a la cocina (la cual también genera ingresos colectivos, mediante almuerzos que se ofrecen a los visitantes), mientras que otros se especializan en hacer panes integrales para la venta.

Seguridad

Las nociones de seguridad que expresan los miembros de la comunidad son diversas según la dimensión en la cual se trate. Se admite que frecuentemente han sufrido robos en la comunidad. Por otro lado, al no disponer de la legalidad del terreno (si bien son reconocidos por la Municipalidad de Valparaíso, la cual les trae semanalmente agua potable) se suele experimentar inseguridad ontológica, lo que se refleja en el miedo de que otras personas se tomen algún sector del lugar (el terreno, situado en el sector rural de las afueras de la ciudad, cuenta con un amplio sector de bosques que no está habitado) o la poca proyección que hay para quedarse en el mismo (Piuke Ko es visto como un sitio transitorio de aprendizaje; pero por otro lado se reconoce que si tuvieran la oportunidad de ser dueños del lugar sí se proyectarían en el mismo, tal como reconoció una reciente madre piukekana, quien junto a su pareja construían una cabaña provisional para su refugio). A pesar de lo anterior, se expresa que la comunidad cumple una funcionalidad vitalizadora, que los nutre y protege. En este sentido, se destacó constantemente el bienestar que producían las relaciones comunales, las cuales eran cercanas y afectivas, al grado de ver a la comunidad como una gran familia.

Libertad

Uno de los rasgos más notables (e inéditos) de la comunidad Piuke Ko fue el respeto por la individualidad, tanto en los discursos de los miembros como en sus prácticas cotidianas. De hecho, se llegó a afirmar que sin individualidad no había comunidad, siendo la individualidad considerada principalmente como libertad de pensamiento. Frecuentemente, ciertos miembros solían ausentarse de la comunidad, sin avisarle a sus compañeros. Esto, en vez de producir molestia en sus pares, era aceptado sin problemas; visto como algo totalmente natural.

Aquella tendencia en la valoración de la propia libertad también se demostró en el fuerte rechazo a las leyes jurídicas, que según ellos, limitaba su libertad. El discurso de los piukekanos denotaba que ellos se autorregulaban de una manera totalmente distinta a la sociedad, es decir, de manera totalmente espontánea y horizontal. Sin normas explícitas, no obstante la conducta se regía por una fuerte ética ecologista, que se hacía notar mediante los discursos, prácticas y el medio ambiente de la comunidad.

Sin embargo, no todos los aspectos de la libertad eran igualmente apreciados por los miembros de la comunidad. Esto se pudo ver en la libertad financiera, a la cual no se le solía dar mucha importancia. No solo porque los piukekanos veían al dinero como una fuente de corrupción y de explotación (lo cual los llevaba a

preferir prácticas económicas alternativas como el trueque o las «gratisferias»³), sino que también que por su estilo de vida ecológico y en búsqueda de lo autosustentable, las necesidades de dinero eran bastante menos frecuentes que las que se suelen presentar en el resto de la sociedad (ninguno de los miembros trabajaba en un empleo formal remunerado, por lo que la mayoría obtenía sus ingresos de las compras y talleres que se realizaban en el mismo lugar o de las esporádicas ventas que realizaban en el centro de la ciudad). Lo anterior se ve reforzado por las condiciones del terreno, ya que los piukekanos no pagaban ningún tipo de impuesto al no ser poseedores legales del lugar.

Una de las dimensiones que podría explicar el alto grado de libertad que expresaban los miembros de la comunidad fue la de libertad de vida. El hecho de no tener que trabajar en relación de dependencia (y de no estar en condiciones de deuda o pago de necesidades que pudieran aumentar sus requerimientos financieros) les permitía disponer completamente de sus tiempos, viviendo un estilo de vida reconocido como relajado y libre de los pesares del modo de vida urbano, basado en «la esclavitud del consumo» y el estrés producto del estilo de vida industrial.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Piuke Ko como comunidad orgánica

La organización social de Piuke Ko se caracteriza principalmente por la espontaneidad y las relaciones comunales horizontales. Si bien comparte algunos rasgos con las conceptualizaciones clásicas de comunidad (como por ejemplo la afectividad en las relaciones), Piuke Ko, como un estudio de caso de tipo instrumental, parecen no adecuarse a las nociones clásicas de comunidad: casi no se encontraron rasgos de solidaridad mecánica (represión, poca división del trabajo, uniformidad en las creencias, prácticas e identidades). En cambio, Piuke Ko parece demostrar importantes rasgos de solidaridad orgánica.

Esto se puede ver en diversos aspectos de la comunidad. Por ejemplo, en vez de aplicar una sanción represiva (castigo, amonestación o expulsión) ante la violación de una norma (el no pago semanal de los recursos financieros destinados a la alimentación), se expresa que lo que menos se busca es reprimir

³ Las gratisferias son un modo de organización económica comunitaria que deja a disposición libre la adquisición de diversos productos (generalmente ropa), la cual se puede recoger sin necesidad de pago ni trueque (o sea, totalmente gratis). Cualquier persona puede retirar o dejar bienes en la gratisferia (no es necesario aportar un elemento para poder recoger otros).

(en el ejemplo nombrado, se alude a la restitución del pago en el futuro; o sea, en coherencia con la solidaridad orgánica, se implementa una medida retributiva). Por otro lado, la manifiesta importancia dada a la individualidad, con sus respectivos rasgos de individuación (diferenciación individual creciente en las identidades), representan características propias de la solidaridad orgánica.

A su vez, la mayor división social del trabajo de la ecoaldea Piuke Ko parecería diferir de la menor expresada comúnmente en otras comunidades más ortodoxas («primitivas», religiosas, entre otras). La tendencia comunal de diferenciación de roles y mayor grado de individuación de los agentes sociales podría poner en tensión ciertos tipos ideales clásicos, aún en boga: los conceptos de comunidad y sociedad de Tönnies, así como a los de solidaridad mecánica y orgánica de Durkheim. Se considera de suma importancia cuestionar la ambigüedad y confusión con que los conceptos de comunidad y sociedad han sido utilizados en las ciencias sociales, para poder así, evitar futuros equívocos que podrían dar a entrever ciertos fines ideológicos subyacentes en el uso de aquellos conceptos; ya que el hecho de considerar una comunidad como una sociedad mecánica (o sea una organización vertical basada en la solidaridad mecánica) permitiría enjuiciar intrínsecamente a las comunidades como formas donde prima el autoritarismo, la represión y la ausencia de libertad individual (Bauman, 2003).

El caso de Piuke Ko pareciera esclarecer aquella ambigüedad (ya que aun siendo una comunidad, la libertad es sumamente valorada y vivida). Además, aquella confusión permitiría poner en una misma categoría (comunidad) a fenómenos tan diversos como las organizaciones religiosas, las experiencias estatales nazis (Touraine, 1997) así como también a las ecoaldeas. O considerar al Estadonación (la forma jerárquica por excelencia) como la única experiencia exitosa de comunidad (Bauman, 2004). En adición, no distinguir entre comunidad y sociedad (Durkheim, 2010); ya que como afirma Nisbet (2010): “Para él la sociedad no es sino comunidad en su sentido más amplio”, podría producir un determinismo cultural que daría a entender implícitamente que el fin teleológico de todo proyecto socio-político estaría destinado a culminar en las sociedades liberales occidentales (sociedades orgánicas), mientras que las comunidades serían formas de organización primitivas (que limitarían la libertad individual) y por ende ya superadas. De esta manera, a nivel teórico, se desmoralizaría toda iniciativa para emprender un proyecto comunal, legitimando así, el *statu quo* mediante la invisibilidad de la jerarquía propia de las sociedades.

Se ha podido observar que las formas de organización social de la ecoaldea Piuke Ko, además de ser espontáneas y anti-estructuradas, podrían ser

enmarcadas dentro de la concepción de comunidad dada en la presente investigación. Considerando lo anterior, la espontaneidad y autorregulación en la organización, en contraste al autoritarismo, la rigidez y el ritualismo propio de las comunidades ancestrales o al tipo de organización creada por el robusto y complejo sistema jurídico oligárquico, se podrían conjeturar como características ideales de lo orgánico-comunal. Por ende, la organización piukekana diferiría en alto grado de la concepción común que se ha tenido de la comunidad. Es decir, como en Durkheim (2011), Touraine (1997) o Bauman (2003), sustentada en un tipo de organización represivo, autoritario y rígido; o sea, basado en un tipo de solidaridad mecánica. Se pudo entrever que la ecoaldeas Piuke Ko tenía una fuerte tendencia, no tanto a la solidaridad mecánica, sino más bien a la solidaridad orgánica, lo cual podría situarla en un nuevo tipo de caracterización sociológica: una «comunidad orgánica».

Comunidad, sociedad y solidaridad: nuevas hipótesis

Así, tomando como tipos ideales la comunidad y la sociedad (entendidas como fueron definidas en el marco teórico) y la solidaridad mecánica y orgánica, se podría aclarar la difusión de los conceptos comunidad y sociedad, creando cuatro tipos ideales nuevos (mediante la interrelación de las díadas): las ecoaldeas, vistas como un nuevo tipo de comunidad (pos)moderna, son coherentes con la idea de «comunidades orgánicas» (es decir, donde se da la horizontalidad en conjunto con la importancia dada al individuo y su consecuente tendencia hacia la proliferación de roles laborales); en contraste, las «comunidades mecánicas» vendrían a significar el tipo de comunidades ancestrales (como las ejemplificadas constantemente como sociedades primitivas por Durkheim (2011) en *La división del trabajo social*) o algunas comunidades religiosas (como podría ser algunas de monjes budistas), o sea donde se da poca diferenciación del trabajo y donde predomina la lógica represiva, siendo, sin embargo, el grado de jerarquización ínfimo (momentáneo, sustentado solamente en base a la responsabilidad debida hacia la comunidad) o nulo. Por otro lado, vemos que existen «sociedades orgánicas» (como los Estados-nación liberales, lo que Durkheim entiende por sociedades modernas), es decir, formas de organización verticales pero con una fuerte individuación (así como con la consecuente valoración moral de la libertad individual), una preponderancia del derecho restitutivo (por sobre el represivo) y una creciente división del trabajo social; y «sociedades mecánicas» (como los Estado-nación marxistas o nazis; lo que Touraine (1997) -entre otros- suele criticar como el riesgo de la comunidad), caracterizadas por una fuerte jerarquía que busca homogeneizar los valores

mediante la represión (derecho represivo) y la limitación de la individuación (lo cual da la impresión de ausencia de libertad individual).

Con estas nuevas categorías organizacionales se podrían comprender también diversas variables involucradas en las formas de organización: desde la variable numérica en cuanto a los individuos pertenecientes a la organización, la mayor o menor complejidad (interrelaciones de individuos y/o sistemas internos de la organización), así como los grados de jerarquización de la misma, sus aperturas (entramado de relaciones con individuos u organizaciones no-pertenecientes a la organización) y funcionalidades -tanto internas, como externas- (manera en qué los elementos individuales u organizativos se relacionan entre sí); y las diversas generaciones (en el tiempo) de todas las variables anteriores: agregamiento o eliminación de individuos (con su consecuente variación del entramado de aperturas y posibles cambios posicionales de los elementos dentro de la misma organización), variación de grados jerárquicos, etc.

Se podría analizar como micro-sociedades mecánicas a organizaciones religiosas concretas, como por ejemplo una determinada sinagoga o mezquita; o, en un aspecto jerárquico más unilateral (o sea, de grado uno), las sectas de gurú único. En contraste numérico (pero no de categoría organizativa), la jerarquía eclesiástica católica podría ser considerada como una macro-sociedad mecánica (además de su mayor tenencia de grados jerárquicos: Papa, cardenales, obispos, etc.); siendo una cuestión de enfoque metodológico, también podría analizarse a una iglesia (católica) determinada como una micro-sociedad mecánica. Por otro lado, considerando otra categoría organizativa, se podría teorizar una macro-comunidad orgánica (mundial), como sería el caso del ideal anarquista federal, donde todo el mundo -idealmente- se coordinaría entre sí mediante entidades que estén sustentadas en la horizontalidad propia de la organización asamblearia.

De esta manera, nuevos heurísticos metodológicos podrían ser considerados para acercarse a los fenómenos sociales, específicamente, para poder visibilizar las experiencias «comunales» actuales y no confundirlas con los proyectos «sociales»; retomando así la organización social en la caracterización de los diversos fenómenos sociales; actitud mediante la cual se podría revitalizar ciertos aspectos de las ciencias sociales y los diversos proyectos socio-políticos que surjan de ellas.

BIBLIOGRAFÍA

- Alarcón, J., Castro, N., Gálvez, A. & Vergara, C. (2015). *Acercamiento a una perspectiva socioespacial de la acción política de los movimientos sociales. Estudio intercaso de cuatro organizaciones de Valparaíso* (Tesis de pregrado, Universidad de Valparaíso, Valparaíso, Chile).
- Andreas, M. & Wagner, F. (2012). *Realizing Utopia. Ecovillages Endeavors and Academic Approaches*. Rachel Carson Center Perspectives, Munich. Recuperado de http://www.environmentandsociety.org/sites/default/files/layout_issue8_new.pdf
- Bauman, Z. (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil* (Alborés, J. trad.). Madrid, España: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida* (Rosenberg, M. trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (2009). *La sociedad del riesgo global* (Albores, J. trad.). Madrid, España: Siglo XXI.
- Beriain, J. (Comp.). (2011). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona, España: Anthropos.
- Bourdieu, P. (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- Concha, C. (2010). *La Ecoaldea El Romero. Etnografía a una comunidad alternativa de nuestro país* (Tesis de pregrado, Universidad de Chile, Santiago, Chile). Recuperado de http://repositorio.uchile.cl/tesis/uchile/2010/cs-concha_c/pdfAmont/cs-concha_c.pdf
- Durkheim, E. (2009). *El Suicidio*. Buenos Aires, Argentina: Libertador.
- Durkheim, E. (2011). *La división del trabajo social* (Echevarría, L.E. trad.). Buenos Aires, Argentina: Libertador.
- Fichter, J. H. (1993). *Sociología* (Lator, A.E., trad.). Barcelona, España: Herder.
- Fukuyama, F. (1990). ¿El fin de la historia? *Estudios públicos*. (37), 5-31.
- Garaventa, C. (2011). Principios generales del anarquismo. *Revista Electrónica del Instituto de Investigaciones "Ambrosio L. Gioja"*. (V), 475 – 486. Recuperado de https://www.academia.edu/5935459/PRINCIPIOS_GENERALES_DEL_ANARQUISMO
- Gargarella, R. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona, España: Paidós.
- Gilman, R., Ochre, G., Jordan, J., Norberg-Hodge H., Lindegger, M., Harland, M., Harland, T. (1995). *Ecoaldeas y Comunidades Sostenibles: Modelos para el siglo XXI* (Instituto Permacultura Montsant trad.). Trabajos presentados en la Conferencia “Ecovillages and Sustainablecommunities: Modelsforthe 21st Century”, Fundación Findhorn. Recuperado de <http://goo.gl/oX64hq>
- Habermas, H. (1992). *Teoría de la acción comunicativa (Vol. 2)*. Madrid, España: Santillana.

- Habermas, H. (1999). *Teoría de la acción comunicativa (Vol. 1)* (Jiménez, M. trad.). Madrid, España: Santillana.
- Hall, H. (1982). *Organizaciones: estructura y proceso*. (Betancourt, A.L. trad.). Madrid, España: Dossat.
- León, A. (2013). Las Organizaciones Civiles como un ejemplo de comunidad. *Espacios Transnacionales*, (1), 49-56. Recuperado de <http://espaciostransnacionales.org/wp-content/uploads/2014/10/5-Organizaciones-civiles1.pdf>
- Marx, K. (2010). *El capital, crítica de la economía política* (Vol.1; Fazio, H. trad.). Santiago, Chile: LOM.
- Miranda, P. (2012). Claves de lectura de la teoría sociológica de Niklas Luhmann. *Kütral*, (5), 9-33.
- Nisbet, R (2010). *La formación del pensamiento sociológico 1*. Madrid, España: Amorrortú.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (1988). *Informe de Desarrollo Humano en Chile 1998*. Recuperado de http://www.cl.undp.org/content/dam/chile/docs/desarrollohumano/undp_cl_idh_informe1998.pdf
- Schluchter, W. (2011). Ferdinand Tönnies “comunidad y sociedad”. *Signos Filosóficos*, 12(26), 43-62.
- Tönnies, F. (1947). *Comunidad y sociedad* (Armengol, J.R., trad.). Buenos Aires, Argentina: Losada, S. A.
- Touraine, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1979). *El político y el científico*. Madrid, España: Alianza.
- Weber, M. (2012). *Economía y sociedad* (Echavarría, J.M., Parella, J.R., Ímaz, E., Máynez, E.G. & Mora, J.F. trads.). México D.F: Fondo de cultura económica.