

REPENSAR LO COMÚN DESDE LAS DIFERENCIAS ESPACIALIZADAS: NUEVAS INTERPELACIONES PARA LA PSICOLOGÍA COMUNITARIA

RETHINKING THE COMMON FROM SPATIALIZED DIFFERENCES:
NEW QUESTIONS FOR COMMUNITY PSYCHOLOGY

Recibido: 22 de septiembre de 2020 | Aceptado: 23 de febrero de 2021

Alicia Raquel **Rodríguez Ferreyra** ¹

^{1,2}. Universidad de la República, Montevideo, Uruguay

RESUMEN

Si bien la psicología comunitaria (PC) considera la diversidad como inherente a los procesos comunitarios y advierte sobre los riesgos de su invisibilización, su composición y lugar en lo común de las comunidades, ha merecido escasa atención. Se realiza una revisión crítica del enfoque sobre lo común en la PC, a través de la noción de sentido de comunidad, para ubicar desde allí el problema de la comunidad y el problema de la diferencia como expresiones de las dimensiones involucradas en las formas de sociabilidad modernas. A partir del análisis de distintos enfoques de las diferencias, se desarrolla una concepción de lo común que las coloca en el centro, involucrando una perspectiva ético-política de la alteridad. Partiendo de la base que en el trabajo de la PC con comunidades territoriales, el espacio geográfico ha sido concebido predominantemente como sustrato de las relaciones y de las prácticas sociales, se visibiliza la potencia de esta dimensión en la construcción de otras formas de lo común y de lo diferente. Se concluye en la interpelación del *nosotros* de los psicólogos comunitarios, de su papel en la construcción de otredades y de su implicación en una multiplicidad que no soslaye las desigualdades.

PALABRAS CLAVE: Diferencias espacializadas, lo común, multiplicidad, psicología comunitaria

ABSTRACT

Although community psychology (CP) considers diversity as inherent within community processes and warns about the risks of its invisibility, its composition and place in the common of the communities, has received little attention. A critical review of the focus on the common in CP is carried out, through the notion of sense of community, to locate the problem of the community and the problem of difference as expressions of the dimensions involved in the forms of modern sociability. From the analysis of various approaches to differences, a conception of the common which places difference at the center is developed. This involves an ethical-political perspective of otherness. Starting from the base that in the work of the CP with territorial communities, the geographic space has been predominantly conceived as a substratum for social relations and practices, the power of this dimension is made visible in the construction of other forms of the common and of the different. It concludes in the interpellation of the *we/us*, community psychologists, as well as its role in the building of otherness and its implication in a multiplicity that does not avoid inequalities.

KEYWORDS: Spatialized differences, the common, multiplicity, community psychology

1. Facultad de Psicología, Universidad de la República, Uruguay. E-mail: aliciar@psico.edu.uy

INTRODUCCIÓN

Si bien la psicología comunitaria (PC) ha considerado que la diversidad es inherente a los procesos comunitarios, señalando los riesgos de invisibilizarla (Montero, 2004; Wiesenfeld, 1996), su composición y su lugar en las relaciones comunitarias, ha merecido escasa atención. El énfasis ha estado en la construcción de lo *común*, debatiendo sobre sus dimensiones organizadoras (territorio, sentido psicológico de comunidad, relaciones de interdependencia, cultura, necesidades compartidas, historia) (Krause, 2001; Montero, 2004).

A su vez, si bien ha trabajado frecuentemente en y con comunidades territoriales, el espacio geográfico, además de cuestionado como sustantivo para la noción de comunidad, ha sido concebido predominantemente como contenedor o sustrato de los procesos comunitarios, soslayando su potencial productivo, material y simbólico. El encuentro de la PC con la psicología ambiental condujo a otorgarle otros sentidos (Wiesenfeld, 2003; Wiesenfeld y Zara, 2012).

La experiencia de trabajo en barrios populares caracterizados por la heterogeneidad residencial producto de la urbanización capitalista neoliberal de la ciudad contemporánea (Castells, 1972; Harvey, 2004), nos obligó a interpelar la noción de comunidad y a resituar el lugar de la diferencia en la construcción de lo *común* (Montenegro, Rodríguez y Pujol, 2014; Rodríguez y Montenegro, 2016). Al mismo tiempo, permitió resignificar el papel del espacio en la configuración de sentidos de pertenencia (vivencias de lo *común*) y de alteridades (experimentación de las diferencias), es decir, en la producción de subjetividades territorializadas.

Repensar lo *común* desde las diferencias espacializadas, implica concebir múltiples nosotros, de cualidades diversas, cuyas interconexiones jerárquicas debieran ser alteradas para construir sentidos alternativos de ser en *común* o de *ser con otros*, sentidos que

resistan las formas de relación que producen las sociedades capitalistas.

Este punto de llegada requiere una revisión crítica de los sentidos construidos históricamente acerca de lo *común* de las comunidades y de las diferencias. La mirada sobre el rol de la dimensión espacial busca aportar en esa dirección. Estos tópicos se abordan a continuación.

El abordaje de lo común en la psicología comunitaria. Una revisión crítica.

Más allá de los debates sobre los componentes que definirían la comunidad, existe un amplio consenso en que el *sentido de comunidad* (SC) o *sentido psicológico de comunidad* (SPC) es una categoría central de la expresión de lo *común* en ella. Acuñado por Sarason (1974), el SPC alude a la experiencia subjetiva de pertenecer a una colectividad, donde predomina la percepción de similitud y el reconocimiento de la interdependencia con otros. Mc. Millan y Chavis (1986) fueron pioneros en la profundización de su conceptualización y construyeron una escala de medición (Sense of Community Index, SCI) para estudiar el peso y la relación entre los factores asociados a ese fenómeno. Describieron cuatro elementos que lo componen: 1) *membresía* o sentimiento de pertenencia; 2) *influencia recíproca* entre el grupo y sus miembros; 3) *reforzamiento* o integración de las necesidades personales en el colectivo; y 4) *conexión emocional compartida*.

Tanto la noción de SC o SPC como la escala para su medición han tenido una amplia aceptación en la comunidad científica por su carácter predictivo en relación a los comportamientos de las personas (Ante Lezama y Reyes, 2016; Millan, Dominguez, Hombrados, Gomez y García, 2019; Moura et al., 2017). Ha sido estudiado en varias latitudes geográficas (Norteamérica, Europa y América Latina), en distintos colectivos (residentes de barrios, inmigrantes, distintos grupos étnicos, diversos sectores socioeconómicos, de ámbitos escolares y labora-

les, víctimas de catástrofes o conflictos armados), y en su relación con diversos factores (participación, resiliencia, bienestar, fatalismo, crisis sociales) (Millan et al., 2019; Molina, 2020; Moura et al., 2020; Narváez y Hernández, 2019; Rojas, Cabello, Leiva y Castillo, 2019).

No obstante ello, el SC ha sido motivo de múltiples críticas. Una de las principales, es la escasa consideración de las particularidades sociales y culturales de los escenarios estudiados, con una pretensión de universalización del concepto y de su escala de medición (Ante y Reyes, 2016; Castella et al., 2016; Millan et al., 2019; Moura et al., 2020; Rojas et al., 2019). Al mismo tiempo, la referencia a los contextos socio históricos y estructurales vinculados a los hallazgos en los espacios locales, ha estado casi ausente. Cuando existe, cumple una función descriptiva y de exterioridad, en relación a lo cual no parece posible incidir.

A partir de estas críticas, se han sugerido métodos cualitativos para su estudio por su consistencia con la retórica de la PC, evitando el sesgo etnocéntrico e incorporando las singularidades locales y culturales, la diversidad de experiencias, y la complejidad. Se propone atender a las formas en que las personas aluden a la comunidad y a la producción intersubjetiva del o los SC (Moura et al., 2020; Rapley y Pretty, 1999), en diálogo con las condiciones macrosociales. Varios estudios en América Latina han seguido estas recomendaciones (García, Giuliani y Wiesenfeld, 1999; Molina, 2020; Narváez y Hernández, 2019). Incluso, empleando escalas de medición, suelen adecuarlas a las particularidades locales y realizar una interpretación crítica de los resultados acorde a las mismas y a las coyunturas regionales (Moura et al., 2020).

Por otro lado, paradójicamente, el SC ha sido abordado desde una perspectiva individual: quien lo enuncia es el *yo* y no el *nosotros*. Moura et al. (2020) se preguntan si lo que se está midiendo es la relación del

sujeto con la comunidad o el sentimiento comunitario como tal en su conjunto. Si fuera lo primero, lo *común* y el *nosotros*, ¿sería producto del peso relativo de sentidos de pertenencia individuales en relación a la comunidad? Una respuesta afirmativa sería heredera del pensamiento moderno que concibe individuo y sociedad como entidades independientes. Algunos pueblos originarios de América Latina muestran otras alternativas (Herazo y Moreno, 2014).

Ahora bien, me interesa enfatizar en dos elementos relevantes por sus derivaciones. En primer lugar, el sentimiento de pertenencia es el factor que ha mostrado mayor consistencia interna en los estudios sobre SC (Maya, 2004). Dicho sentimiento implica, según Mc. Millan y Chavis (1986), el establecimiento de límites entre quienes pertenecen y quienes no. Si bien advierten sobre el peligro del uso de dichos límites que hacen los grupos, al reafirmarlos para excluir a quienes llaman “desviados”, y sobre el consecuente riesgo de polarización, justifican la necesidad y los beneficios de esas fronteras en la protección ante lo que se vive como amenaza. A su vez, el componente de influencia bidireccional entre individuo y comunidad, mostraría la tensión entre cohesión y pérdida de libertad personal o entre uniformidad y diversidad. También aquí los autores concluyen en las bondades de la influencia, dada la cohesión y las formas de acción colectiva que puede generar.

Así, el SC -como la noción de comunidad- se asocia a una idea de positividad en las relaciones sociales, presentándose en términos ideales y con una escasa mención a los conflictos. A pesar del reconocimiento de la diversidad inherente a las comunidades, llama la atención el poco tratamiento de los procesos de diferenciación en su interior, y la idea de que las diferencias y los conflictos se constituirían en obstáculos para su conformación y del SC. Como expresa Wiesenfeld (1996) la sobrevaloración de la regularidad, del equilibrio y de la congruencia, y la negación de las fuerzas antagonistas, de los

conflictos y de las diferencias, son típicas de las teorías positivistas en psicología social, interesadas en preservar el statu quo más que en promover cambios sociales. Estos cambios requieren del reconocimiento de la diversidad y de las contradicciones; no pueden ser ignoradas, evadidas, negadas u ocultadas, aunque nos alejen del mito del *nosotros* (Wiesenfeld, 1996). Como expresan Moura et al., (2020) es necesario abordar el SC de una manera crítica para que se constituya en una herramienta de cambio.

El problema de la comunidad y el problema de la diferencia.

A partir de lo anterior, quedan expuestos dos aspectos problemáticos ligados a la concepción de lo *común*: la construcción de alteridades o la relación *nosotros-otros*, y la tensión homogeneidad-diversidad. Podemos analizarlos como resultantes del llamado *problema de la comunidad* y *problema de la diferencia*, fuertemente interconectados, y que influyen a la PC.

El primero, consiste en un problema teórico y empírico relevante en el desarrollo de la sociología y de la filosofía política modernas (Alvaro, 2015; Torres, 2013). Emerge cada vez que las formas de sociabilidad se cuestionan a partir de las transformaciones sociales que el capitalismo ha producido a lo largo de su desarrollo y de las sucesivas crisis (Almeida y Sánchez, 2014; Ante y Reyes, 2016). La sensación recurrente de pérdida de comunidad, conduce a un sentimiento nostálgico sostenido en el mito de la comunidad y en un pensamiento binario que representa la vida en común en la modernidad occidental (comunidad-sociedad). La comunidad queda ubicada en el lugar de lo que ya no es ni podrá volver a ser, y en el polo de la positividad y de las sensaciones agradables, en oposición a la negatividad del presente (Bauman, 2003).

En tanto este dispositivo binario condujo a extremos como el nazismo, el *problema de la comunidad* se articula con el *problema de la diferencia* (Fernández, 2009). Según Fernán-

dez (2009) el qué hacer *con* los diferentes se enfrenta a las desigualdades y a los dispositivos biopolíticos que las sostienen. Y el qué hacer *como* diferentes, evidencia el fracaso de las políticas de asimilación y tolerancia, reivindicando el reconocimiento de las múltiples diferencias, sin lograr articularlas. En un anudamiento de ambas problemáticas, Almeida y Sánchez (2014) plantean que uno de los desgarramientos sociales en las sociedades contemporáneas, es la dificultad de articular ciudadanía, diversidad cultural y equidad, en una igualdad que no uniformice y en una diversidad que no discrimine.

Sentidos de la diferencia: alteridad, diversidad, desigualdad y multiplicidad

Lo fundante de la vida psíquica y social reside en la alteridad, condición de la emergencia identitaria (Jodelet, 1998; Jovchelovitch, 1998). Para construir su identidad, el sujeto tiene que reconocer lo que no es y establecer una relación con ello. La noción de alteridad siempre es colocada en contrapunto: un *no yo* o un *no nosotros*, o *un otro de uno mismo* (Jodelet, 1998). La conciencia de un mundo otro interpela al sujeto como “uno entre otros yos” (Jovchelovitch, 1998, p. 73) y lo coloca en relación a sus límites.

Según Jodelet (1998), en la lengua francesa hay dos términos para el *no-yo*: *outrem* (próximo), un *otro* distinto que posee similitudes con el *yo*, y *outro* (o alter) que supone una diferencia y el establecimiento de una distancia radical en un marco de pluralidad, “producto y proceso de construcción y de exclusión social” (Seidmann, 2015, p. 348). Para Pedrinho Guareschi (1998) la concepción que se tenga del ser humano, del *yo* (o del nosotros) y del *otro* (o de los otros), y el tipo de relación que se establezca entre ellos, supone una dimensión ética. Los sentidos que se construyen sobre las diferencias entre personas y entre grupos, son producidos socio-históricamente y están ligados al tratamiento de las mismas y a las conceptualizaciones en torno a ellas. Podemos identificar distintas formas de concebir las diferencias o lo diferente:

1) *La alteridad negativizada*. Las diferencias aquí se sostienen en la construcción de *otros* no idénticos al *nosotros* que se constituyen en objetos de discriminación y estigmatización, en relaciones binarias y de dominación. Se apoya en el pensamiento filosófico de lo Uno, un sujeto universal e idéntico a sí mismo que construye la diferencia como lo negativo de lo idéntico, donde el *otro* es extranjero, amenazante, anormal y descalificable (Duschatzky y Skliar, 2000; Fernández, 2009). Las diferencias se piensan como atributo del *otro* más que de la relación (la pobreza es del pobre, la deficiencia del deficiente), se construyen identidades fijas y homogéneas que niegan la heterogeneidad de lo social y las formas híbridas de identidad (Jodelet, 1998).

Se instituyen distintas estrategias de control de la alteridad, favoreciendo su negativización: la demonización del *otro*, su invención desde el Estado, su invisibilización, su ubicación discursiva en el afuera, su fijación en el estereotipo. Estos mecanismos están al servicio de aplacar lo que amenaza: la semejanza del *otro* (Grüner, 2004), lo que se agudiza en contextos de miedo, como los que se experimentan actualmente a propósito de la pandemia por COVID-19.

Varios autores plantean que la conquista de América y las colonizaciones en otras latitudes, instauraron la idea de “el Otro de Europa” y de una alteridad vinculada a la diferencia biológica y a la noción de raza; el *otro* colonizado es objeto de desprecio, explotación y exterminio. Se inaugura el pensamiento occidental y moderno y la negativa de que lo que no es idéntico a *si mismo* (a occidente) pueda existir (Clastres, 1968). Estos procesos no culminan con las descolonizaciones (siglos XIX y XX), la dominación y la alteridad negativizada permea las relaciones hasta nuestros días: raciales, epistémicas, económicas, de género (Quijano, 2000).

2) *El reconocimiento de la diversidad y la tolerancia*. De la mano de la crítica al etnocen-

trismo, la *otredad* es construida como diversidad (Bouvin et al., 2004). Se admite que la propia no es la única cultura, que la vida humana asume diversos modos de satisfacer necesidades. Esta perspectiva se desarrolla en la tensión entre concebir las distintas culturas como totalidades homogéneas, disolviendo los vínculos entre ellas (Duschatzky y Skliar, 2000), o como producto de sus relaciones de oposición, semejanza y distinción. Conduce a un relativismo cultural que niega los conflictos y las relaciones de poder, se basa en una igualdad abstracta.

Si bien produce un descentramiento del *nosotros*, en tanto concibe otras racionalidades, la posición de quien mira y construye la diversidad no se disuelve. Los discursos liberales y del multiculturalismo expresan estas formas de concebir las diferencias (Almeida y Sánchez, 2014; Bidaseca, 2010; Fernández, 2009). Desde la centralidad de esos discursos, se autoriza a que *otros* sigan siendo *otros*, pero unos *otros* que son algunos *otros*, no todos. Importan las diferencias integrables, mientras que las desigualdades, percibidas como normales, se acentúan.

Para Fernández, lo *multi* en estos casos, es “el muchos de lo Uno” (2009, p. 26). No deja de ser un discurso emitido desde el orden y que profesa el orden (Skliar, 2007). El discurso de la tolerancia, heredera de las luchas religiosas (siglo XVII-XVIII) (Balcarce, 2014), acompaña al de la diversidad cultural. La misma, según Duschatzky y Skliar (2000, p. 11), “tiene un fuerte aire de familia con la indiferencia”. Cuanto más polarizado el mundo, más resuena, naturalizando formas inhumanas de vida. Es la desmemoria del vínculo social conflictivo, de los modos de producción de las diferencias, la renuncia “casi por completo a toda preocupación por las articulaciones histórico-sociales o político-económicas de los procesos culturales” (Grüner, 2002, p.76).

3) *La desigualdad en el centro*. Las diferencias, como producción socio-histórica, son parte de las relaciones de poder entre culturas

hegemónicas y subalternas. Para los pensadores poscoloniales la diferencia y la desigualdad son construcciones sociales, de modo que:

“...el significado que los actores y las actrices le atribuyen a la diferencia es producto de prácticas sociales sedimentadas que instalan un modo específico de concebir la diferencia como desigualdad y que activan diferentes mecanismos para legitimarla. Como sostiene Spivak, no hay que celebrar ni rechazar la diferencia, sino hallar qué caso específico de desigualdad provoca su uso” (Bidaseca, 2010, p. 167).

El *otro* es el *subalterno*, agente cuya voz ha sido acallada a través de narrativas imperialistas, nacionalistas y modernas, o distorsionada por la cultura oficial o la élite.

La noción de hegemonía cultural permite visualizar una forma de diferenciación configurada a través de un poder sutil y simbólico, diferente al poder represivo y coercitivo del Estado (Boivin et al., 2004). Según García Canclini (2004), ni todo es resultado de la autonomía, ni todo de la dominación. Las culturas populares tienen derecho a construir su propio sentido, aunque las relaciones de fuerza y las leyes de interacción desigual existen y vinculan entre sí a las clases sociales. Las prácticas de dominación involucran su reproducción y transformación, lo que implica reconocer la conflictividad en los procesos de diferenciación social y la posibilidad de enunciación en los sectores subalternos, como vía para sustraerse de ese lugar (Bidaseca, 2010).

4) *Multiplicidad e identidades múltiples*. La diferencia desde este enfoque, es expresión de las singularidades en el marco de una existencia colectiva caracterizada por una diversidad no exenta de conflictos ni de contradicciones.

Fernández (2009) propone la noción de *multiplicidad* y de *diferencia de diferencias* (Deleuze, 1988; Deleuze y Guattari, 1998),

donde las partes no quedan subsumidas en totalizaciones, ni remiten a un modelo. Se trata de *hacer* diferencias y no de ser diferentes, evitando fijar alteridades o esencialismos, lo que supone resignificar la noción de identidad.

Grüner (2002) plantea que no existe algo que sustancialmente sea el *otro*, se desdobra en múltiples identidades: clase, raza, género. Se trata de pensar las diferencias como “espacios *entre-medio* (in between) que proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad (singular o comunitaria)” (Bhabba, 2002, p.18). Guareschi (2008) concibe las identidades como fluidas, distintas posiciones que asume un sujeto en las prácticas sociales. La diferencia no es una categoría universal, “se constituye en campos discursivos histórico y culturalmente contingentes (...) en edificaciones en determinado tiempo-espacio” (p. 64).

Estas posturas suponen una polifonía de sentidos producidos cotidianamente que conduce a la desnaturalización y desestabilización de los marcadores identitarios, para producir nuevas posiciones y prácticas de significación. Bhabba (2002) habla de *sinecdoquización*, la capacidad de ser “ahora mujer, ahora negra, ahora musulmana” (p. 37). El feminismo poscolonial afro o feminismo contra-hegemónico, coloca el tema de las múltiples opresiones (sexista, clasista, racista) y de los sistemas interrelacionados de dominación que sufren las mujeres negras.

Otras formas de lo común y de lo diferente en la comunidad

Comprender las diferencias y el conflicto no como obstáculos o fenómenos a evitar, sino como dimensiones inherentes a la comunidad (Almeida y Sánchez, 2014; Burton y Kagan, 2015; Rozas, 2015), sustrayéndonos de concepciones idealizadas de la misma y alejadas de sus expresiones concretas, requiere de categorías superadoras de los binarismos modernos. Estas categorías permiten pensar formas de sociabilidad en dinámicas complejas, contradictorias, paradó-

jicas e inacabadas del *ser con otros*, con un posicionamiento ético-político. “Ni esto ni aquello, o bien esto y aquello”, dice Alvaro (2015), un concepto otro de comunidad “que tiene que dar cuenta ante todo, del sentido abierto y necesariamente contradictorio, aporético” (p. 310) de las relaciones entre humanos y con todo lo viviente.

Son varias/os las/os autoras/es que abordan lo *común* poniendo en el centro la diversidad. Delgado (2007) y Percia (2017) oponen *comunidad a colectivo*. Otras/os, para sustraerse de la sustancialización de la comunidad y jerarquizar su devenir, hablan de lo *comunitario* (Salazar, 2011; Torres, 2013). La preocupación está en la cualidad del vínculo que compone el *nosotros* y en el tratamiento de la diferencia, y en la posibilidad del encuentro a partir de su reconocimiento. En oposición a la idea de comunidad como fusión, lo colectivo consiste en modalidades diferentes de incorporarse a *lo mismo* (Delgado, 2017), no hay jerarquías, ni relaciones de dominio, sino mutualidad y horizontalidad (Percia, 2017; Sawaia, 2004). Torres (2013), sin apartarse de la noción de comunidad, tomando la experiencia latinoamericana, entiende que ella se gesta en la intersubjetividad, en una heterogeneidad irreductible a los sujetos que la conforman y que se conforman en ella. Se trata de un sujeto que no se reduce ni al individuo moderno, ni a lo comunitario fusional, sino que implica una articulación en la diferencia.

Lo colectivo se asocia con un habla polifónica que posibilita la ficción pasajera de un *nosotros* (Percia, 2017), que no deja de ser una usurpación discursiva, en tanto otros son incluidos pero silenciados y se suprimen ilusoriamente las diferencias (Salazar, 2011). La narración para Salazar (2011) es una forma de experiencia común, una memoria colectiva (Halbwachs, 1968), donde prima una pluralidad narrativa más que una historia común. Más que una entidad estática, se alude al carácter dinámico y de recreación constante y contingente de la comunidad, una continua constitución y destitución identitaria

(Salazar, 2011; Sawaia, 2004), vínculo e inmanencia en permanente inauguración (Torres, 2013).

Salazar (2011) plantea que el carácter inherente de la diferencia en lo común, radica en que *estar con otro* supone la imposibilidad de ser *lo mismo* que el *otro*, el reconocimiento de la incompletud y de los límites, donde el encuentro ratifica la separación que lo hace posible. *Lo común* es la conciencia de estar separados, que posibilita el reconocimiento recíproco. La enunciación y la experimentación de un *nosotros* depende de la separación por la ausencia y la diferencia. “La comunidad se concreta en la dinámica generada por la diferencia”, dice Mario Flores (2014). Una comunidad implica múltiples encuentros y separaciones (Wiesenfeld, 1996), tensión irresuelta entre implicación (*communitas*) y exención (*inmunitas*) (Torres, 2013).

Desde estos enfoques, es necesario distinguir entre lo *individual* y lo *singular*. Teles (2009) dice que uno de los obstáculos para pensar lo colectivo es que “seguimos amarrados al individuo como figura de lo singular y a la unión entre individuos separados entre sí como figura de lo plural” (p. 29). Se trata del pensamiento occidental y moderno que niega que lo que en el sujeto acontece es producción social. La *singularidad*, inherente a la diversidad que compone lo colectivo, permite tomar contacto con su potencia transformadora y con la comunidad como resistencia. Ellacuría (1990) expresa que la persona es una diversidad, “una afirmación diferenciada de una misma visión” (p. 390). Existen formas no occidentales de concebir el *nosotros* donde la noción de individuo es inconcebible. En la lengua tojolabal del pueblo maya (Chiapas, México), *nosotros* es existencia en común de todo lo viviente (Percia, 2017). Como expresan Herazo y Moreno (2014) en el pueblo Santa Martha Acatitla (México), el SC se expresa “en la existencia del Vivenciar el Nosotros, el Sentir el Nosotros, el Vocalizar el Nosotros, y la Conciencia del Nosotros” (p. 172).

Concebir otras formas de *lo común*, entonces, supone poner las diferencias en el centro en clave de multiplicidad, admitiendo diversas modalidades de incorporarse a *lo mismo* (varios lo mismo), en una búsqueda intencionada de relaciones no jerárquicas, visibilizando las relaciones de poder y las desigualdades, para desnaturalizarlas y deconstruirlas. Implica hacer lugar a una polifonía de voces, a la enunciación de las voces *bajas* (Guha, 2002), y habilitar el despliegue de las singularidades, en un proceso que posibilite la pluralidad de identidades y la hibridez, cuestionando las tendencias a clausurarlas. Supone articular diferencias o articular en las diferencias, a sabiendas que esa articulación es contingente, cambiante, inacabada, con tensiones y contradicciones. Involucra, finalmente, no solo las relaciones humanas sino a todo lo viviente.

La interpelación del *nosotros* para una ética de la alteridad

En los procesos de intervención e investigación comunitarias, concebir otras formas de *lo común* requiere interpelar al *nosotros* para construir una ética de la alteridad. Implica problematizar quien es el otro y concebirlo como semejante y autónomo; una posición que, al tiempo que busque escuchar voces sofocadas, mimetizadas, fagocitadas, y comprender sus significados sin anular la voz que los emite, sin destruir la diversidad, ni reducir unos saberes a otros (Boaventura de Souza Santos, 2006), suponga renunciar a todo intento de aprehenderlo.

Para Grüner (2002) el *otro* es la cultura ajena, extraña, que nunca podemos comprender plenamente, que nos enfrenta a lo incodificable y a lo irreductible. Se pone en juego “el respeto por el inabordable silencio del otro” “por el derecho a resguardar zonas estrictamente incomunicables de su Ser” (p. 320).

En la construcción de la *otredad* el *nosotros* está incluido, lo que supone hacernos cargo de la relación *yo-nosotros-otros*, y pensar en el *entre nosotros* áspero, duro, tenso y conflictivo (Skliar, 2007). Es necesario

admitir la existencia de un *otro* descentrado del *nosotros* y del lugar de privilegio que nos otorga, que el *otro* “vive y vivió, el otro existe y existió, en su historia, en su narración, en su alteridad y en su experiencia, fuera de nuestros dispositivos de control y disciplinamiento” (p. 5). No es que el *otro* comience a ser a partir de la idea de diversidad.

Para este autor la *hospitalidad* (noción que toma de Derrida) debiera orientar la relación con el *otro*, el acto de recibir al *otro* más allá de la capacidad del yo, de ser anfitriones sin establecer condición, sin que el *otro* solicite hospedaje. Supone dejar que el *otro* irrumpa, sentirse responsable por el *otro*, ser hospitalario con su especificidad, mediado por el lenguaje de la ética, dando lugar a la *experiencia del otro como otro*, a sabiendas que algo del *otro* se hace inaprensible, imprevisible e ilegible. Montero (2014) propone la analéctica de Dussel (1988), como método y como condición ética y práctica que permite incorporar la diversidad, lo extraño, lo no imaginado, las voces no reconocidas.

La potencia de la dimensión espacial para abordar lo común y lo diferente en la comunidad

Pensar lo expuesto desde la dimensión espacial, contribuye al análisis de la producción de *lo común* y de *lo diferente* visibilizando aspectos frecuentemente soslayados en la PC y aportando herramientas para la intervención. Si bien, la mayoría de los estudios sobre el SC refiere a comunidades territoriales, el componente espacial ha sido escasamente tratado. Se establecen relaciones entre el SC y otras nociones que vinculan a las personas con sus entornos físicos (apego al lugar e identidad de lugar), pero no siempre se ha abordado la complejidad de estos procesos. Dichos entornos suelen asimilarse al ambiente en un sentido genérico, sin profundizar en su materialidad, la que suele presentarse como una dimensión pre-existente y pasiva (Berroeta, Ramoneda y Opazo, 2015). El encuentro de la PC con la Psicología Ambiental permite otorgar otra densidad al papel del espacio en los procesos comunitarios (Wiesenfeld, 2003). Cabe señalar las experi-

encias colectivas que colocan en el centro al territorio (Bonet, 2012; Harvey, 2014; Rodríguez y Grondona, 2018; Stavrides, 2016). Numerosos/as autores/as han evidenciado que el espacio, socialmente construido y significado, no es secundario de las relaciones sociales ni escenario de ellas, sino que las constituye.

Ya vimos la relación entre alteridad y procesos identitarios. Valera y Pol (1994) muestran la forma en que los espacios contribuyen a la conformación de identidades sociales a través de los conceptos de *identidad social espacial* e *identidad social urbana*. Éstas operan con mecanismos de categorización y comparación, asimilación y diferenciación (acentuación de las semejanzas intragrupalas y de las diferencias intergrupales) propios de los procesos de identidad social.

Los estudios sobre la espacialización de la discriminación racial y sobre los procesos de segregación residencial, aportan a comprender los fenómenos de diferenciación social y las relaciones de poder involucradas. Dixon y Durrheim (2000) ponen el foco en cómo los discursos de lugar producen y reproducen identidades, distinciones, pertenencias y extranjerías, y orientan acciones, verdaderas políticas de lugar. El racismo se vuelve opaco, porque las exclusiones racistas se traducen en exclusiones espaciales, naturalizándose, debido a la aparente transparencia, objetividad e inocencia del lugar. Las relaciones de jerarquía racial se expresan en las prácticas espaciales cotidianas y están constituidas por ellas; se encarnan en la geografía de la vida cotidiana, favoreciendo su permanencia.

Grimson y Segura (2016), en sus estudios sobre segregación residencial, plantean cómo, por la naturalización, las oposiciones sociales son objetivadas en espacios físicos y toman la forma de categorías de percepción y evaluación del espacio social: “las fronteras urbanas sedimentadas por procesos históricos, económicos y políticos, son incorporadas a los esquemas de percepción, clasifi-

cación y acción de los actores sociales” (Grimson y Segura, 2016, p. 32). Conciben tres dimensiones en la construcción de límites: *materiales* (naturales o construidos), *sociales* (acceso y distribución de recursos y oportunidades) y *simbólicas* (categorización de objetos, personas y prácticas), entre las que se establecen relaciones complejas y dinámicas. Siguiendo a Simmel, coinciden que los límites separan y unen. Mientras se realizan operaciones que separan y aíslan, otras establecen puentes y conexiones entre lo separado (Segura, 2013). Los límites no suponen ausencia de interacciones, ni atravesarlos, implica abolirlos.

Gupta y Ferguson (1992, 2008), en una crítica a las representaciones del espacio en ciencias sociales, plantean cómo el mismo se presenta como “inherentemente fragmentado” y se lo trata como si fuera un ámbito neutro donde se inscriben las diferencias. Expresan: “La suposición de que los espacios son autónomos ha permitido que el poder de la topografía oculte exitosamente la topografía del poder” (2008, p. 237), evidenciando los riesgos del isomorfismo entre espacio, lugar y cultura. Al tomar la comunidad preexistente y localizada como un punto de partida dado, no se presta atención a la distribución espacial de las relaciones de poder que han intervenido en la construcción simbólica de ese espacio como lugar o localidad. Los espacios han estado siempre interconectados y lo han estado jerárquicamente. Proponen “explorar los procesos de producción de la diferencia en un mundo de espacios interdependientes que se encuentran cultural, social y económicamente interconectados” (2008, p. 245).

Estas reflexiones sobre los límites que se construyen en las dinámicas sociales, han dado lugar a teorizaciones sobre la hibridez, los intersticios, las zonas fronterizas y liminales (habitualmente consideradas insignificantes) como lugares de contradicciones que configuran la identidad del sujeto híbrido y posmoderno. Estos lugares desestabilizan la fijeza del *nosotros* y del *otro* y obligan a

representar el territorio en términos de conexiones y contigüidades, incluyendo múltiples planos además del espacio físico (clase, género, raza y sexualidad), en relación a los que las diferencias se construyen según el lugar ocupado en el campo de poder.

Stavrides (2016) pone el acento en los *umbrales* como escenarios de encuentro, ni estructurados ni in-estructurados, sino estructurándose a través de las prácticas sociales en ellos. El umbral produce el potencial de comunicación entre mundos opuestos, favoreciendo relaciones entre la mismidad y la alteridad. Las posibilidades de emancipación, espacializada en los umbrales, no supondrían el establecimiento de una nueva identidad colectiva sino facilitar los medios para que la negociación entre identidades emergentes sea posible. Para impugnar las identidades urbanas contemporáneas (definidas y “encuadradas” en espacios, aparentemente independientes, auto-contenidos, con un fuerte efecto homogeneizador para quienes los habitan), hay que producir experiencias espaciales distintas, pasando de los enclaves “indiferentes unos de otros”, a una red de zonas conectadas a través de membranas permeables que puedan posibilitar la emergencia de lo híbrido, de lo nuevo, de lo múltiple. Burton y Kagan (2015), desde un pensamiento ecológico y sistémico, plantean la relevancia de pensar en clave de campos y bordes, introduciendo la noción de *borde ecológico* que presenta características propias de los ecosistemas que en él se articulan, redundando en una riqueza de recursos.

Concluyendo, en tanto las formaciones subjetivas son producciones históricas espacializadas (Savransky, 2012), es fundamental analizar la potencia del espacio en la producción de lo *común* y en el tratamiento de las diferencias que lo componen, desde una perspectiva que cuestione la frecuente naturalización de la relación de las personas con los espacios y la ilusión reificadora de los mismos. Esto supone comprender la complejidad inherente a ese vínculo, el carácter colectivo de su producción y el componente

político que involucra (Carman, Vieira y Segura, 2013; Grimson y Segura, 2016; Segura, 2006, 2011, 2013, 2015; Vidal y Pol, 2005; Wacquant, 2007). Los límites entendidos en su carácter de separación y ligazón y, en tanto umbrales, se constituyen en espacios significativos que pueden contribuir a la comprensión de los complejos procesos involucrados en la construcción de lo *común* desde una perspectiva de la multiplicidad. La dimensión política involucrada radica en problematizar el frecuente isomorfismo persona-lugar, y en cuestionar, ante la espacialización de las diferencias, la construcción de una mirada en fragmentos no conectados que niega su producción socio-histórica-espacial y la conexión jerárquica de la diversidad (Gupta y Ferguson, 1992, 2008).

Lejos de ser un mero receptáculo o escenario de los procesos comunitarios, el espacio, en su dimensión material y simbólica, es constitutivo de la vida de las personas, y contiene la fuerza para la reproducción y para la ruptura, para la crítica y la resistencia a las relaciones de dominación (Lefebvre, 1974; León, 2016; Savransky, 2012). Esto conduce a resignificar el papel del espacio geográfico compartido en la noción de comunidad, aún en épocas de trastocamiento y fluidez de las espacialidades, de dominio de las tecnologías de la comunicación (Almeida y Sánchez, 2014; Castells, 2002), y de las limitaciones al encuentro cara a cara y a la proximidad con los otros, como en la actual pandemia. Siguiendo a Baringo (2013) “la copresencia, barrera que el ámbito virtual no puede superar, continúa y continuará siendo condición básica para la vida social en las ciudades y, por lo tanto, en la configuración de la comunidad urbana” (p. 62).

Reflexiones finales

He querido reflexionar sobre el lugar de las diferencias en la construcción de lo *común*, partiendo de la base que han sido insuficientemente atendidas en el desarrollo de la PC. En momentos en que las mismas parecen intensificarse con el riesgo de radicalizar las formas de alteridad negativizadas, es impe-

rioso analizar los sentidos de los *nosotros* que se configuran e interrogarnos sobre las formas ético-políticas de *estar con otros*.

Al mismo tiempo, cuando la virtualidad ha adquirido una dimensión insospechada en nuestras vidas, visibilizar la potencia de los espacios físicos compartidos resiste a su naturalización, y aporta tanto a los horizontes comprensivos como a los de la intervención, para la construcción de otras formas *de lo común* y *de lo diferente*.

Questionar la posición del *nosotros*, inherente a la construcción de *otros*, obliga a la PC a interpelar otro de los binarismos sobre los que se ha apoyado: la relación agentes externos-agentes internos (Montero, 2004). Las y los psicólogas/os comunitarias/os somos constructores de *otredad* cuando tratamos a la comunidad como objeto discreto, invisibilizando su carácter de construcción social, más aún, cuando jerarquizamos sectores de pobreza o vulnerabilidad (Montenegro, 2002), al tiempo que nos ubicamos en una exterioridad que es ilusoria. Siguiendo a Bidaseca (2010), ¿cómo escapar al riesgo de traición que tiene la traducción de la otras voces o a la violencia de representar al *otro*? Según la autora, Spivak plantea dos alternativas: el intelectual habla desde un saber universal, toma la palabra por otros sin dar cuenta de su posición, o bien, sabe que su discurso está inscripto en una racionalidad que le impide cualquier objetividad y toma una posición política al interior de los aparatos productores de saber.

Es necesario interpelar nuestros *nosotros* para construir una posición ética-política de la alteridad (Guareschi, 2008). Concebirnos como un actor más entre otros que operan en las comunidades con las que trabajamos, supone reconocernos como parte de la multiplicidad, para disponernos a producir colectivamente en escenarios marcados por diversas desigualdades de las que no somos ajenos/as, y que es necesario seguir resistiendo.

Cumplimiento con Estándares de la Ética en la Investigación

Financiamiento: El trabajo no ha recibido financiamiento.

Conflicto de Intereses: No existen conflictos de intereses

Consentimiento Informado: Se trata de un artículo teórico por lo que no aplica la aprobación por un comité de ética, así como tampoco el consentimiento informado.

REFERENCIAS

- Almeida, E y Sánchez, M. E. (2014). *Comunidad. Interacción, conflicto y utopía*. Puebla, Universidad Iberoamericana Puebla, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Alvaro, D. (2015). *El problema de la comunidad. Marx, Tonnies, Weber*. Buenos Aires: Prometeo.
- Ante Lezama, M. y Reyes, I. (2016). Sentido de comunidad en el barrio: una propuesta para su medición. *Acta de Investigación Psicológica*, 6, 2487-2493. <https://doi.org/10.1016/j.aiprr.2016.11.003>
- Balcarce, G. (2014). Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana. *Estudios de Filosofía*, 50, 195-213. Universidad de Antioquia.
- Baringo, D. (2013). La tesis de la producción del espacio en Henri Lefebvre y sus críticos: un enfoque a tomar en consideración. *Quid. Revista del Área de Estudios Urbanos*, 16(3), 119-135.
- Bauman, Z. (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- Berroeta, H., Ramoneda, A. y Opazo, L. (2015). Sentido de comunidad, participación y apego de lugar en comunidades desplazadas y no desplazadas post desastres: Chaitén y Constitución. *Psychologica*, 14(4), 15-27.

- <https://doi.org/10.11144/Javeriana.up14-4.scpa>
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bidaseca, K. (2010). *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, Buenos Aires: Ed. SB.
- Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. (2004). *Constructores de Otridad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Bonet, J. (2012). El territorio como espacio de radicalización democrática. Una aproximación crítica a los procesos de participación ciudadana en las políticas urbanas de Madrid y Barcelona. *Athenea Digital*, 12(1), 15-28.
<https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v12n1.914>
- Burton, M. y Kagan, C. (2015). Theory and practice for a critical community psychology in the UK. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 5(2), 182-205.
- Castella Sarriera, J., Ferreira Moura, J., Morais Ximenes, V., y Lópes Rodrigues, A. (2016). Sentido de comunidade como promotor de bem estar em crianças brasileiras. *Revista Interamericana de Psicologia/Interamerican Journal of Psychology*, 50(1), 106-116.
- Castells, M. (1972). *La cuestión urbana*. Madrid: Siglo XXI.
- Castells, M. (2002). *La era de la información*. Madrid: Alianza.
- Carman, M.; Vieira, N. y Segura, R (coord.) (2013). *Segregación y diferencia en la ciudad*. Quito: FLACSO, CLACSO, MIDUVI.
- Clastres, P. (1968). Entre silencio y diálogo. En B. Pingaud y otros, *Levi Strauss: estructuralismo y dialéctica*. Buenos Aires: Paidós.
- Delgado, M. (2007). *Lo común y lo colectivo*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Dixon, J. y Durrheim, K. (2000). Displacing place-identity: A discursive approach to locating self and other. *British Journal of Social Psychology*, 39(1), 27-44.
- <https://doi.org/10.1348/014466600164318>
- Duschatzky, S. y Skliar, C. (2000). La diversidad bajo sospecha. Reflexiones sobre los discursos de la diversidad y sus implicancias educativas. *Cuaderno de Pedagogía*. Rosario Año 4 N°7, Ed. Bordes.
- Ellacuria, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- Fernández, A. M. (2009). Las diferencias desiguales: multiplicidades, invenciones políticas y transdisciplina. *Nómadas*, 30, 22-23.
- Flores, M. (2014). Psicología y ética comunitaria. En J. M. Flores Osorio (coord.), *Repensar la Psicología y lo comunitario en América Latina*. (pp. 69-86). Tijuana: Universidad de Tijuana, CUT.
- García Canclini, N. (2004). Diferentes, desiguales y desconectados. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 66/67, 113-133.
- García, I., Giuliani, F. y Wiesenfeld, E. (1999). Comunidad y sentido de comunidad: el caso de un barrio urbano en Caracas. *Journal of Community Psychology*, 27(6), 727-740.
[https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1520-6629\(199911\)27:6<727::AID-JCOP7>3.0.CO;2-Y](https://doi.org/10.1002/(SICI)1520-6629(199911)27:6<727::AID-JCOP7>3.0.CO;2-Y)
- Grimson, A. y Segura, R. (2016). Space, urban borders, and political imagination in Buenos Aires. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 11(1), 25-45.
- Grüner, E. (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.
- Grüner, E. (2004). Introducción. En G. Balandier, *Antropología política*. Buenos Aires: Del Sol.
- Guareschi, P. (1998). Alteridad y relação: uma perspectiva crítica. Em A. Arruda (org.) *Representando a alteridade*. (pp. 149-162). Petrópolis RJ: Vozes.
- Guareschi, N. (2008). Identidade, subjetividade, alteridade e ética. En K. Ploner; L. Ferreira; L. Schindwein y P. Guareschi (orgs.). *Ética e paradigmas na psicologia*

- social*. (pp. 59-71). Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.
- Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- Gupta, A. y Ferguson, J. (1992, 2008). Más allá de la "cultura". Espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda*, 7, 233-256.
- Halbwachs, M. (1968). *La Memoire Collective*. Presses Universitaires de France: París.
- Harvey, D. (2004). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.
- Harvey, D. (2014). *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Buenos Aires: Akal.
- Herazo, K. y Moreno, B. (coord.) (2014). *Sentido de comunidad en un pueblo originario: Santa Martha Acatitla (entre los carrizos)*. Ciudad de México: UNAM.
- Jodelet, D. (1998). A alteridade como produto e proceso psicossocial. Em A. Arruda (org.) *Representando a alteridade*. (pp. 47-67). Petrópolis RJ: Vozes.
- Jovchelovitch, S. (1998). Re(des)cobriendo o outro. Para um entendimento da alteridade na Teoría das representações sociais. Em A. Arruda (org.) *Representando a alteridade*. (pp.69-82). Petrópolis RJ: Vozes.
- Krause, M. (2001). Hacia una redefinición del concepto de comunidad. Cuatro ejes para un analisis critico y una propuesta. *Revista de Psicología*, 10(2), 49-60. <https://doi.org/10.5354/0719-0581.2012.18572>
- Lefebvre, H. (1974). La producción del espacio. *Papers, revista de sociología*, 3, 219-229. <https://doi.org/10.5565/rev/papers/v3n0.880>
- León, E. (2016). *Geografía crítica. Espacio, teoría social y geopolítica*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México y Editorial Itaca.
- Mc. Millan, D. y Chavis, D. (1986). Sense of community: A definition and theory. *Journal of Community Psychology*, 14(6), 23. [https://doi.org/10.1002/1520-6629\(198601\)14:13.0.CO;2-I](https://doi.org/10.1002/1520-6629(198601)14:13.0.CO;2-I)
- Molina, A. (2020). Reparar lo comunitario. Sentido de comunidad y salud mental en un proceso de retorno. En M. Gutiérrez y A. Olarte (eds). *Cátedra Unesco. Derechos Humanos y violencia: gobierno y gobernanza. Reflexiones para la construcción de políticas públicas desde abajo en torno al desplazamiento forzado en Colombia*. (pp. 174-201). Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Montenegro, M. (2002). *Otredad, Legitimación y Definición de Problemas en la Intervención Social: Un Análisis Crítico*. 1º Seminario de ciencias Humanas Sociales del ICCI. Barcelona.
- Montenegro, M., Rodríguez, A. y Pujol, J. (2014). La Psicología Social Comunitaria ante los cambios en la sociedad contemporánea: De la reificación de lo común a la articulación de las diferencias. *Psicoperspectivas*, 13(2), 32-43. <https://doi.org/10.5027/PSICOPERSPECTIVAS-VOL13-ISSUE2-FULLTEXT-433>
- Montero, M. (2004). *Introducción a la Psicología Comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos*. Buenos Aires: Paidós.
- Montero, M. (2014). Algunas premisas para el desarrollo de métodos analécticos en el trabajo psicosocial comunitario. En J. M. Flores Osorio (coord.), *Repensar la Psicología y lo comunitario en América Latina*. (pp. 87-104). Tijuana: Universidad de Tijuana, CUT.
- Moura, J. F., Rodríguez N. A., Castillo, M. T. D. N. J., Campo, T. C., Ximenes, V. M., Cidade, E. C., Nepomuceno, B. B. y Arboleda, Y. (2020). Sense of community in poverty contexts in Brazil, Colombia, and Mexico: A transcultural study. *Journal Community Psychology*, 1- 16. <https://doi.org/10.1002/jcop.22436>
- Narváez, J. y Hernández, E. (2019). Diferencias intergeneracionales en el Sentido de Comunidad entre un grupo de niños y adultos mayores de la parcela de Cujacal en la ciudad de San Juan de Pasto – Colombia. *Pensamiento Americano*, 12(23), 154-168.

- <https://doi.org/10.21803/pensam.v12i22.253>
- Percia, M. (2017). *Estancias en común*. Buenos Aires: La Cebra.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, en E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. (pp. 122-151). Buenos Aires: CLACSO.
- Rapely, M. y Pretty, G. (1999). Playing Procrustes: the interactional production of a "psychological sense of community" *Journal of Community Psychology*, 27(6), 695-713.
[https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1520-6629\(199911\)27:6<695::AID-JCOP5>3.0.CO;2-M](https://doi.org/10.1002/(SICI)1520-6629(199911)27:6<695::AID-JCOP5>3.0.CO;2-M)
- Rodríguez, A. y Montenegro, M. (2016). Retos Contemporáneos para la Psicología Comunitaria. Reflexiones en torno a la Noción de Comunidad. *Revista Interamericana de Psicología*, 50(1), 14-22.
- Rodríguez, M. y Grondona, G. (2018). Luchas urbanas en barrios populares de la ciudad de Quito: territorialidad e historicidad desde las voces de sus protagonistas. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 8(1), 117-143.
<https://doi.org/10.26864/PCS.v8.n1.6>
- Rojas-Andrade, R., Cabello, P., Leiva Bahamondes, L. y Castillo, N. (2019). Adaptación psicométrica de la Escala de Sentido de Comunidad (SCI-II) en escuelas públicas chilenas. *Acta Colombiana de Psicología*, 22(1), 273-284.
<https://doi.org/10.14718/ACP.2019.22.1.13>
- Rozas, G. (2015). Hacia una Psicología Comunitaria del Sur. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 5(2), 278-306.
- Salazar, C. (2011). Comunidad y narración: la identidad colectiva. *Tramas*, 34, 93-111.
- Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Encuentros en Buenos Aires: CLACSO.
- Sarason, S. B. (1974). *The psychological sense of community: prospects for a community psychology*. San Francisco: Jossey Bass.
- Savransky, M. (2012). Will There Be a Place for my Life?: Cities, Subjectivities and Geographies of Resistance. *Athenea Digital*, 12(1), 191-206.
- Sawaia, B. (2004). Identidade. Uma ideologia separatista? En B. Sawaia (Org.) *As artimanhas da exclusão. Análise social e ética da desigualdade social*. (pp. 119-128). São Paulo: Vozes.
- Segura, R. (2006). *Segregación residencial, fronteras urbanas y movilidad territorial. Un acercamiento etnográfico*. Buenos Aires: Instituto de Desarrollo Económico y Social.
- Segura, R. (2011). La trama relacional de la periferia de la ciudad de La Plata. La figuración "establecidos-outsiders" revisitada. *Publicar*, 9(10), 86-106.
- Segura, R. (2013). Los pliegues en la experiencia urbana de la segregación socio-espacial. Análisis comparativo de dos etnografías urbanas. En M. Carman, N. Vieira, y R. Segura (coord.) *Segregación y diferencia en la ciudad*. (pp. 143-169). Quito: FLACSO, CLACSO, MIDUVI.
- Segura, R. (2015). *Vivir afuera. Antropología de la experiencia urbana*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General San Martín, UNSAM EDITA.
- Seidmann, S. (2015). Identidad personal y subjetividad social: educación y constitución subjetiva. *Cadernos de Pesquisa*, 45(156), 344-357.
<https://doi.org/10.1590/198053143204>
- Skliar, C. (2007). *La pretensión de la diversidad o la diversidad pretenciosa*. I Jornadas Nacionales de Investigación Educativa, II Jornadas Regionales, VI Jornadas Institucionales, Facultad de Educación Elemental y Especial. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza.
- Stavrides, S. (2016). *Hacia la ciudad de los umbrales*. Madrid: Akal.
- Teles, A. (2009). *Política afectiva. Apuntes para pensar la vida comunitaria*. Paraná: La Hendija.
- Torres, A. (2013). *El retorno de la comunidad*. Bogotá: CINDE y El Bhúo Ltda.

- Valera, S. y Pol, E. (1994). El concepto de identidad social urbana: una aproximación entre la Psicología Social y la Psicología Ambiental. *Anuario de Psicología*, 62, 5-24.
- Vidal, T. y Pol, E. (2005). La apropiación del espacio: Una propuesta teórica para comprender la vinculación entre las personas y los lugares. *Anuario de Psicología*, 36(3), 281-297.
- Wacquant, L. (2007). Territorial Stigmatization in de age of advanced marginality. *Thesis Eleven*, 91, 66-77.
<https://doi.org/10.1177/0725513607082003>
- Wiesenfeld, E. (1996). The Concept of "We": A Community Social Psychology Myth? *Journal of Community Psychology*, 24(4), 337-345.
[https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1520629\(19610\)24:4<37::AID-JCOP4>3.0.CO;2-R](https://doi.org/10.1002/(SICI)1520629(19610)24:4<37::AID-JCOP4>3.0.CO;2-R)
- Wiesenfeld, E. (2003). La Psicología Ambiental y el desarrollo sostenible. ¿Cuál psicología ambiental? ¿Cuál desarrollo sostenible? *Estudios de Psicología*, 8(2), 253-261.
<https://doi.org/10.1590/S1413-294X2003000200007>
- Wiesenfeld, E. y Zara, H. (2012). La psicología ambiental latinoamericana en la primera década del milenio. Un análisis crítico. *Athenea Digital*, 12(1), 129-155.
<https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v12n1.985>