

PANORAMA CRÍTICO

INVESTIGAR (DESDE) LAS FRONTERAS: DE LO POPULAR Y LO COMUNITARIO

Los artículos que conforman el *dossier* “Discusiones sobre lo popular” abarcan temáticas que desbordan el campo anunciado. Dos de ellos se ocupan de la religiosidad popular, en particular de las peregrinaciones; otro trata de la producción de memoria en un barrio popular, y tres más abordan la tensión entre las representaciones de lo popular y sus culturas entre élites especializadas (investigadores, líderes políticos y críticos de cine), así como entre los propios individuos y los colectivos populares. Este desborde de los límites del campo problemático de lo popular constituye, a la vez, un desafío epistémico, teórico y metodológico al presente intento de ponerlos en discusión.

Opto por tomar como eje de argumentación los alcances y las potencialidades de las dos categorías más recurrentes en los textos del *dossier*: *pueblo y comunidad*, también asumidas bajo las expresiones de “lo popular” y “lo comunitario”. Ya sea como imaginarios o como conceptos, estos dos significantes han sido centrales en la construcción del proyecto moderno y de las ciencias sociales contemporáneas (Bollème, 1990; Nisbet, 1969). Las problemáticas abordadas por los investigadores que confluyen en el *dossier*, a la vez que recrean la vitalidad de dichas categorías, plantean cuestiones teóricas y metodológicas que también serán abordadas en este balance.

Emergencias de lo popular en la cultura

Durante la década de los ochenta y la primera mitad de la década de los noventa del siglo pasado se dio en América Latina todo un *boom* de producción académica en torno a lo popular y las culturas populares, agenciada principalmente (pero no exclusivamente) desde el campo de los estudios sobre la comunicación. Las perspectivas funcionalistas y marxistas —predominantes hasta entonces en las ciencias sociales de la región— fueron insuficientes para dar cuenta de los complejos procesos y cambios asociados a la urbanización, la masificación cultural, la influencia de los medios masivos y la emergencia de nuevos actores y prácticas de lucha y resistencia social impregnadas de simbolismo e inéditos sentidos.

Investigadores como Néstor García Canclini, Carlos Monsivais, José Joaquín Brunner y Jesús Martín-Barbero plantearon las coordenadas del debate de lo popular desde la cultura, al incorporar y recrear aportes de autores provenientes de los estudios culturales británicos (Williams, Hall, Hoggart), de la historia social y cultural europea (Thompson, Burke, Le Goff, Ginzburg), así como de los estudios sociales (Bourdieu, Geertz, De Certeau, Bollème). Además, procurando dar cuenta de la singularidad histórica y cultural latinoamericana generaron conceptos como “hibridación” (García Canclini, 1990) y “mediaciones culturales” (Martín-Barbero, 1987), que trascendieron las fronteras continentales y se convirtieron en referentes ineludibles de los debates actuales de los estudios culturales (Briceño, 2006).

¿Cuáles fueron las ideas y los debates que se reactivaron en aquella coyuntura intelectual, y que todavía siguen dando de qué hablar e investigar, tal como lo evidencian algunos de los artículos del *dossier*? En primer lugar, la tensión entre ilustrados y románticos en torno al Pueblo y su cultura; también, el lugar de las culturas populares en el capitalismo y en las sociedades de masas; finalmente, las culturas populares, el poder y la hegemonía.

Como lo plantea Martín-Barbero (1987), la idea de Pueblo de las élites ilustradas encierra una paradoja: en abstracto, es el sujeto soberano del nuevo orden político; en concreto, lo popular es lo sin-razón: ignorancia, superstición, tumulto. Por eso, la burguesía ilustrada legitima su poder como representante racional del pueblo inculto. En reacción a la negación de la cultura popular por parte del iluminismo, el movimiento romántico va a exaltarla, por ser la “expresión más alta de los valores humanos y el modelo de vida” a rescatar (García Canclini, 1982: 49); la cultura popular, identificada con lo campesino tradicional sería la fuente de la creatividad cultural y de la identidad nacional. Tal noción romántica de Pueblo, hoy desacreditada por las ciencias sociales, fue progresista en su momento al reconocer que todo grupo poblacional posee cultura, presupuesto asumido por las concepciones antropológicas de cultura de comienzos del siglo xx.

En América Latina estas representaciones ilustradas y románticas de lo popular se reactivaron y redefinieron en el contexto del ascenso de los movimientos y regímenes populistas; las experiencias históricas de la Revolución Mexicana y el reformismo liberal colombiano de

la primera mitad del siglo xx (planteado en el artículo de Óscar Javier Barrera) lo confirman. En el primer caso, la necesidad de consolidar el Estado luego de una revolución armada de amplia base campesina creó las condiciones para que un conjunto de intelectuales, literatos y artistas destacara el papel que desempeñaron las culturas indígenas originarias, los campesinos y los obreros en la construcción de la nación mexicana. En Colombia, ante el desprecio por lo popular —que había caracterizado a las élites regionales—, los intelectuales orgánicos de la República Liberal (influidos por la experiencia mexicana) buscaron a través del folclorismo y el indigenismo generar una nueva representación de lo popular, funcional al proyecto oficial modernizador.

En el contexto de la modernización capitalista de la posguerra, que se expresó en un repunte de la industrialización, en el crecimiento de las grandes ciudades y la consecuente masificación educativa y cultural, las nascentes ciencias sociales latinoamericanas retomaron el interés por lo popular en clave de las dicotomías rural-urbano, tradicional-moderno y subdesarrollo-desarrollo. Bajo el influjo funcionalista de la Escuela de Chicago, lo popular se identificó con lo marginal, con la cultura de la pobreza y lo tradicional, elementos que debían ser integrados a la sociedad moderna en construcción.

Esta subvaloración de lo popular encontró continuidad en el marxismo latinoamericano que, paradójicamente, cuestionó los presupuestos teóricos de la sociología y la antropología funcionalistas. En efecto, tal como lo señala Martín-Barbero (1987: 26), el marxismo ortodoxo negó la validez teórica y política de la noción de pueblo. Al privilegiar el análisis de las contradicciones gestadas en la estructura económica entre propietarios de los medios de producción y trabajadores directos, la definición de los actores sociales y políticos se dio en términos de clase; el proletariado y la clase obrera fueron asumidos como las categorías correctas para dar cuenta de los sectores sociales explotados en lo económico y dominados en lo político. Categorías como *conciencia* e *ideología* proporcionaban mayor certeza teórica y política para dar cuenta del universo simbólico de los explotados, frente a la ambigüedad de *culturas populares*. En consecuencia, actores como los jóvenes, las mujeres, los indígenas y los homosexuales quedaban por fuera de la representación de clase, a no ser que se les subsumiera como subproletariado o campesinado.

Por otra parte, una vertiente del marxismo representada por la Escuela de Frankfurt se ocupó de la llamada “cultura de masas” en el capitalismo industrial del siglo xx, en particular, de la experiencia nazi en Alemania. En este contexto, la cultura aparece como factor constitutivo de la reproducción del capital y la dominación totalitaria. En 1947, Horkheimer y Adorno introducen el concepto de industria cultural, a partir de la cultura de masas, propia tanto del proyecto nazi como de la masificación cultural del capitalismo norteamericano. La racionalidad técnica que posibilitó la emergencia de los grandes medios de comunicación (primero la prensa, luego la radio y la televisión), va a posibilitar no solo una degradación de la producción cultural, sino, especialmente, la alienación masiva de los públicos.

Este envilecimiento del arte y enajenación de la población conllevan cierto pesimismo histórico que influyó en los estudios sobre medios de comunicación de la década de los setenta; en estos, las culturas populares no eran más que el reflejo pasivo de la mercantilización y enajenación producida por los *mass media*, la escuela y otras instituciones reproductoras de la ideología dominante. De este modo, “lo popular” se degrada en el consumo de bienes materiales y simbólicos y en la asimilación pasiva de los valores y las ideologías del capitalismo.

En América Latina, la idea de lo popular se va a retomar desde otras prácticas intelectuales, culturales y estéticas heterodoxas. Inspiradas en el marxismo, pero a la vez herederas del populismo progresista de la primera mitad del siglo xx, durante la década de los setenta surgen prácticas discursivas críticas y alternativas con respecto al capitalismo, que rescatan el significante “popular”: educación popular, comunicación popular, iglesia popular, ciencia popular, entre otros. Retomando planteamientos como los de Camilo Torres Restrepo en los años sesenta, quien habló de “clases populares” como concepto que daba cuenta de la heterogeneidad social y cultural de los sectores subalternos, estas corrientes y movimientos emergentes reivindicaron lo popular desde un horizonte de transformación social, identificándolo con el proyecto alternativo de sociedad.

En el contexto analítico y político mencionado, Néstor García Canclini realiza en México una original investigación que publicó bajo el título de *Las culturas populares en el capitalismo* (1982). En esta, cuestiona las concepciones ilustradas, populistas y deterministas

de las culturas populares, y propone, a partir de una definición de la cultura en cuanto producción de sentido, una nueva lectura de las prácticas culturales populares en el contexto de sociedades capitalistas. Al ser la cultura representación y reelaboración simbólica de las estructuras sociales, no puede reducirse a ideología; la dimensión cultural de las prácticas sociales no solo reproduce relaciones sociales, sino que también las reelabora e imagina otras nuevas (García Canclini, 1982: 33). También la cultura como producción de sentido supone tener en cuenta los procesos materiales de producción social y, a la vez, los procesos de producción, circulación y recepción de significados. Con respecto al tema de nuestro interés, García Canclini (1982: 47) propone una definición de culturas populares que, reconociendo la existencia de diferencias y contradicciones sociales, supera el determinismo economicista y el reproduccionismo heredados del marxismo, así como el pesimismo cultural de la Escuela de Frankfurt:

Las culturas populares se configuran por el proceso de apropiación desigual del capital económico y cultural de una nación o etnia por parte de sus sectores subalternos, y por la comprensión, reproducción y transformación material y simbólica de las condiciones generales y propias de trabajo y de vida.

En síntesis, las culturas populares son el resultado de una apropiación desigual del capital cultural, una elaboración propia de sus condiciones de vida y una interacción conflictiva con los sectores hegemónicos del conjunto social.

Esta comprensión histórica, dinámica, contextual y conflictiva de las culturas populares orientó de manera potente las diferentes investigaciones sobre prácticas y procesos culturales populares a lo largo y ancho del continente durante la década de los ochenta, realizadas por investigadores sociales y profesionales ávidos de comprender tales culturas y de intervenirlas desde dinámicas y opciones políticas transformadoras. Pero este ímpetu fue disminuyendo en la década siguiente, cuando los ecos de la caída de los regímenes socialistas de Europa del Este desalentaron no solo los proyectos políticos que se identificaban con ellos, sino toda iniciativa política y teórica de izquierda y, de la mano, todos aquellos actores y temáticas asociadas a esta tradición política, como era el caso de los sujetos y culturas

populares. Esta devaluación de los sujetos y las culturas populares por parte de la academia es lo que denuncia Pablo Semán en su artículo, cuando afirma que en el mundo intelectual contemporáneo “cualquier referencia a un sujeto que pudiese ser identificado con ‘lo popular’ solo puede ser el resultado de una conjetura sustancialista que no merece más que impugnación y superación”.

Otra manera de negar lo popular en los estudios culturales latinoamericanos fue disolverlo en categorías que hacen abstracción de las desigualdades y los conflictos sociales, así como de las relaciones de poder que lo constituyen. Tal vez eso explica la gran acogida de la categoría de “hibridación cultural”, propuesta por el propio Néstor García Canclini en 1990, la cual le permitió el ingreso entusiasta al mundo académico latinoamericano y norteamericano. Con esta categoría, el autor quiso recoger los procesos de sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones culturales indígenas, hispánicas y modernas, acelerados por los procesos de urbanización, masificación, migración y transnacionalización cultural. La pluralidad de situaciones y procesos que pretenden ser cobijados desde la idea de hibridación evidenció la ambigüedad de la expresión y llevó a García Canclini a redefinirla, en términos abstractos, como “el conjunto de procesos en que estructuras o prácticas sociales discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas en los que se mezclan los antecedentes” (García Canclini, 2002). Esta definición no resuelve sino confirma su imprecisión, al involucrar una amplia gama de situaciones, dinámicas y estructuras de carácter diferente y con modalidades y niveles de articulación e interacción cultural distintos, y por ende ajenos a la mezcla o la fusión.

Esta amplitud y ambigüedad del concepto le otorga mayor flexibilidad y versatilidad en su uso, pero a la vez evidencia su falta de consistencia interna y complacencia política. Al proponerla como superación de los conflictos socioculturales —tales como los que se dan entre lo tradicional y lo moderno, entre lo local y lo global, entre lo hegemónico y lo subalterno, entre lo propio y lo ajeno—, se evidencia una celebración de la diversidad, la integración y la con-fusión de algunos procesos culturales actuales. Esta celebrada incorporación de las diferentes culturas a la globalización capitalista, que conlleva su

creciente desclasificación y desterritorialización, minimiza lo que hay de conflictivo, de asimétrico, de subordinado, de exclusivo y el poder de resistencia en dichas relaciones y procesos.

Esta armoniosa representación de las dinámicas culturales contemporáneas lleva a reconocer como obsoletas e inapropiadas categorías como *lo popular*, *comunidad*, *nación* y *centro-periferia*. No es que el autor niegue las diferencias, sino que destaca los procesos que las diluyen y fusionan, así como se diluyen las relaciones de poder y los conflictos estructurales e históricos. Tal carácter conflictivo e histórico busca ser reconocido, por ejemplo, en los estudios de los investigadores Rodríguez Castillo y Porraz Gómez sobre la peregrinación y la fiesta religiosa en una zona urbana-rural de Chiapas. Los cambios en las relaciones de poder entre ladinos e indígenas a lo largo del siglo xx también se expresan simbólicamente y en los procesos rituales de su análisis.

Finalmente, abordar lo popular y las culturas populares pasa necesariamente por reconocer su carácter político. Esto no solo porque expresan y alimentan las relaciones de poder social (dominación, hegemonía, resistencias), sino porque su representación —por parte de los discursos políticos e intelectuales— también es arena de conflicto. ¿Quién nombra al pueblo, cómo lo representa y para qué? ¿Cuáles sentidos de lo popular y de las culturas populares circulan en los discursos de las élites sociales y académicas? ¿Cómo significan lo popular los propios sujetos populares? Como lo plantea Bollème, “popular” continúa teniendo en los medios intelectuales un sentido peyorativo; es una categoría poco legítima; cuando adjetiva un objeto o práctica, los desprestigia: gusto popular, literatura popular, artista popular, etc.

El estudio de Nicole Isabel dos Reis, incluido en este *dossier*, confirma esta politización de lo popular en el campo de la producción cultural, en particular de la cinematografía: las películas de un director de cine apreciado por los públicos populares son sistemáticamente cuestionadas por los críticos de cine, que no ven en el género melodramático sino superficialidad, banalidad y masificación: *é como se ele fosse demasiado popular para ser autenticamente popular*. Miradas desde sus *fans*, estas películas eran un espejo de sus vidas cotidianas, sus sensibilidades y sus imaginarios: el público popular se sentía representado en dicho “cine de lágrimas”, al igual que en la actualidad pasa con las telenovelas (Martín-Barbero, 2002).

De las imágenes de comunidad a las comunidades instituyentes

Tanto el artículo del antropólogo británico Victor Turner, así como el de los investigadores mexicanos Rodríguez Castillo y Porraz Gómez, y el de la socióloga colombiana Juliana Guerra incorporan algunos de los sentidos de las comprensiones contemporáneas sobre la categoría *comunidad*; dichas significaciones cobran plena vigencia para la comprensión de múltiples prácticas, vínculos y acciones colectivas actuales.

Hasta hace tres décadas dicha palabra había sido despreciada por las tradiciones funcionalista y marxista de las ciencias sociales, por considerar que correspondía a una realidad propia de las sociedades tradicionales o precapitalistas que estaba llamada a desaparecer debido a los procesos de modernización y de expansión de la racionalidad capitalista que iría borrando del mapa cualquier vestigio comunitario. La realidad histórica mostró lo contrario: la mundialización capitalista y la globalización de su racionalidad activó viejas y nuevas identidades, formas de vida y relaciones comunitarias; de otro lado, en el mundo académico ha venido creciendo el interés por resignificar lo comunitario más allá de sus imágenes unitarias e idealizadas, que se movilizan en diferentes escenarios de la vida contemporánea (comunidades virtuales, universitarias, académicas, globales, etc.).

En efecto, este “síntoma comunitario” (Marinas, 2006) está constituido por las formas de identificación y adhesión a valores que evocan, invocan y convocan vínculos solidarios alternativos a la masificación, el individualismo, la mercantilización de la vida y el vaciamiento de lo político. A la vez, se expresa en el interés de diferentes pensadores como Touraine, Bauman y Maffesoli, en los debates contemporáneos de la filosofía política entre comunitaristas y liberales y sobre la tensión *polis-communitas* (Marinas, 2006), así como en la emergencia de nuevas claves teóricas para entender la comunidad, como las propuestas por Roberto Espósito, Francisco Alberoni y Victor Turner, presente en este *dossier*.

Hace más de una década he venido señalando que, por lo menos en América Latina, debido a los desarrollos, los límites, las consecuencias y las promesas incumplidas de la modernidad capitalista mundializada, han venido cobrando cada vez más fuerza y teniendo acogida los discursos, las relaciones y las prácticas sociales que reivindican lo comunitario, bien sea como valor, vínculo y sentido de pertenencia,

bien sea como estilo de vida (Torres, 1997, 2002). También, que la categoría “comunidad” continúa teniendo potencialidad para describir, comprender y encausar dichas realidades, si se toma distancia crítica con sus representaciones unitarias, tanto idílicas como satanizantes.

Como fenómeno social contemporáneo, lo comunitario asume una presencia fuerte en las dinámicas organizativas, de movilización y de afirmación identitaria de los pueblos originarios y campesinos del continente; en las fases iniciales de procesos de colonización rural y urbana (formación de asentamientos populares); en la activación de intensas formas de sociabilidad en contextos urbanos masificados; en la formación de movimientos en torno a intereses, valores y visiones de futuro compartidos; en los colectivos que deciden mantener vínculos y proyectos comunes, y en las situaciones límites provocadas por catástrofes naturales o sociales (Torres, 2002: 33).

La constatación de dichos procesos, vínculos, adhesiones, modos de vida y situaciones “comunitarias”, me remitió inicialmente, al igual que a otros investigadores (De Marinis, 2005; Marinas, 2006), a las discusiones fundacionales del pensamiento sociológico, donde la comunidad se convirtió en una de las categorías pilares para la naciente ciencia social (Nisbet, 1969), al tratar de dar cuenta de las transformaciones en los vínculos sociales, generadas por la imposición de la lógica capitalista sobre los contextos locales, culturales, familiares y laborales tradicionales.

Destacamos el aporte de Ferdinand Tönnies, quien en 1887 propuso la categoría “comunidad” como un tipo de relación humana basada en nexos subjetivos fuertes y compromisos recíprocos bajo el sentimiento de una pertenencia compartida; dicha categoría se oponía a la de “sociedad”, entendida por él como un tipo de vínculo objetivo, impersonal y contractual propio del capitalismo moderno. Para este pensador alemán, los vínculos comunitarios podían tener diferentes orígenes, tales como el parentesco, la vecindad, la mentalidad, los sentimientos y las visiones de futuro compartidas.

Así, una primera reivindicación de lo comunitario como vínculo nos permitió no esencializar y desnaturalizar la imagen homogénea de comunidad aún presente en el lenguaje de diferentes campos disciplinares y profesionales que “ven” a cualquier colectivo poblacional asentado en un territorio o espacio institucional como comunidades, ya sea el barrio, las aldeas campesinas y los espacios institucionales.

Las nociones de “comunidad territorial”, “comunidad de destino”, “comunidad emocional” y “comunidad de discurso” fueron retomadas por autores contemporáneos para dar cuenta de algunos de los procesos vinculantes descritos (Kemmis, 1993; Maffesoli, 1990).

Para José Joaquín Brunner (1996: 1), el “comunitario” sería uno de los *modos culturales* de producción de sentido de la acción individual y social, según el cual “los actores colectivos crean y refuerzan su identidad mediante negociaciones comunicativas entre sus miembros”. A diferencia de lo que creían los teóricos de la modernización, en las sociedades actuales no solo perviven sino emergen experiencias comunitarias en torno a lo religioso, las asociaciones, las redes sociales y la revitalización de lo local.

En la exploración bibliográfica contemporánea también encontramos autores que asimilan lo comunitario como formas de integración y como sentidos de pertenencia unitarios, razón por la cual toman distancia de cualquier reivindicación de lo comunal o de los proyectos comunitarios. Por ejemplo, Touraine (1996) identifica lo comunitario con las dinámicas de integrismo religioso y con los colectivismos de los países socialistas, los cuales, junto con el mercado, serían los mayores obstáculos de la formación de sujetos personales. Lo comunitario emerge en la actualidad de la lucha de los individuos y los colectivos para liberarse de la opresión de la comunidad y del mercado.

La revaluación de lo comunitario también puede nutrirse de los novedosos planteamientos de autores como Roberto Espósito, Francisco Alberoni y Victor Turner, en relación con la noción de *communitas*. Para el primero, el sentido de comunidad no hay que buscarlo en la materialidad de una relación, en el lazo social, sino en la ausencia, la carencia representada por el *don*, el compromiso vinculante. En efecto, al reivindicar el sentido etimológico de comunidad, esta asocia *cum* y *munis*; la primera expresión nos remite al vínculo; la segunda, al sentido de dicho vínculo: el deber, el compromiso, la deuda. Así, el espacio comunitario no se refiere a una relación cualquiera, sino a aquella que une a los sujetos a través de signos, normas y pautas que no se pliegan al valor de cambio del mercado; no tiene un soporte ontológico, ni puede ser un espacio ocupado por saber o poder que lo cierre.

De la categoría *munus* (el vínculo con otros regulado por la ética de un compromiso incalculable) surge su otra cara: la *in-munitas*, la no

asunción de la convocatoria que de parte del *munus* le llega a cada cual en el espacio comunitario. Esta *inmunidad*, ese verse libre de cumplir con los compromisos y obligaciones con los otros (característica de las sociedades actuales), confirma la verdadera cara de la comunidad: el compromiso mutuo, ser con todos.

Por otra parte, autores como Alberoni (1988) y Turner (1988) retoman la categoría *communitas* para dar cuenta de una tensión que caracteriza todo proceso social en momentos de caos, de efervescencia social y de energía creativa, y en los momentos de ordenamiento, de cristalización, de institucionalización de dicha plasticidad instituyente; esta tensión es equiparable a la que plantea Castoriadis (2003) entre el magma instituyente y la institucionalización.

Alberoni (1988: 50) llama al primer momento “estado naciente” y lo caracteriza en experiencias de descubrimiento y revelación, en la emergencia de alternativas a lo cotidiano; dicho estado trae aparejados la reestructuración del poder y el riesgo. El estado naciente no es momentáneo, es un proceso a través del cual un colectivo “explora las fronteras de lo posible, en el intento de realizar la nueva solidaridad y la nueva experiencia” (p. 237). En esa búsqueda aparecen las certezas, los métodos adecuados, las estrategias idóneas; de ese modo, el estado naciente es sustituido por la institución y la vida cotidiana. La institucionalización sustituye al movimiento, hasta que surja un nuevo proceso instituyente.

Por su parte, el antropólogo Victor Turner (1988) retoma esta tensión bajo la oposición entre *estructura* y *communitas*. Al estudiar los ritos de paso identificó tres fases: una preliminar que corresponde al estatus que el neófito va a abandonar; una etapa intermedia, donde se produce la metamorfosis del iniciado, llamada liminal o de margen; y un último movimiento en el que el pasajero se acomoda a un nuevo lugar en la organización social. La fase y el personaje liminales implican una situación extraña, indeterminada. Victor Turner llama a esa situación interestructural. El transeúnte ritual no tiene nada: ni estatuto, ni propiedad, ni signos, ni rango que lo distinga de quienes comparten su situación. Actualmente, esta condición de transeúntes, de monstruos del umbral, la ostentan personajes como los inmigrantes, los adolescentes, los enamorados, los artistas y los *outsider* en general (Delgado, 1999: 111). La ambigüedad estructural del adolescente, del inmigrante, del enamorado, del artista o del *outsider*, su anonadamiento, resulta idónea para

resumir todo lo que la sociedad pueda percibir como ajeno, pero instalado en su propio interior; están, a la vez, adentro y afuera, no son de aquí, ni son de allá. Para Turner (1988) lo liminal pone en evidencia la existencia de dos modos de interacción humana. Uno es el estructural, ordenado, diferenciado, jerarquizado, etc. El otro representa un punto neutro de lo social, es comunidad esencial, sin estructurar, naciente. Al primer modelo lo llama “estructura”, al segundo, *communitas*; ambos están presentes permanentemente. La *communitas* surge allí donde no hay estructura social, es decir, donde lo que hay es ausencia, carencia o, cuando menos, una grave debilidad de lo orgánico social.

En el artículo traducido en este *dossier*, Turner lleva estos planteamientos al estudio de las peregrinaciones religiosas; al considerarlas como fenómenos “liminales”, el estudio evidencia los aspectos espaciales de su liminalidad y la manera como expresa —en sus relaciones sociales— su calidad de *communitas*. Para caracterizar la naturaleza del vínculo social en situaciones de peregrinaje, el autor retoma su distinción de tres tipos de *communitas*:

1) *Communitas existencial* o *espontánea*, la confrontación directa, inmediata y total de las identidades humanas que, cuando ocurre, tiende a hacer que quienes la experimentan piensen en la humanidad como una comunidad homogénea, desestructurada y libre; 2) *communitas normativa*, donde (bajo la influencia del tiempo) la necesidad de movilizar y organizar recursos para mantener vivos y prósperos a los miembros de un grupo, y de ejercer control social entre aquellos miembros en busca de estas y otras metas colectivas, hace que la *communitas existencial* original sea organizada en un sistema social perdurable. [...] Y 3) *communitas ideológica*, que es una etiqueta aplicable a una variedad de modelos o anteproyectos utópicos de sociedades consideradas por sus autores ejemplares o proveedoras de las condiciones óptimas para la *communitas existencial*.

Pensar lo social desde sus fronteras

Esta reivindicación de lo popular y lo comunitario como categorías vigentes para dar cuenta de procesos y situaciones históricas, así como claves interpretativas que enriquecen los estudios sociales contemporáneos, también supone implicaciones metodológicas para

quienes incorporan tales categorías al momento de llevar a cabo sus investigaciones. Lo popular y lo comunitario pueden asumirse como campos problemáticos a ser estudiados, pero también como perspectiva epistemológica y política, planteando en un caso y otro, algunas cuestiones clave para el análisis social.

El estudio crítico de problemáticas asumidas como prácticas populares o comunitarias muy pronto pone en evidencia los límites de las ciencias sociales clásicas al momento de abordarlos. Como lo evidencian algunos de los textos recogidos en el *dossier*, los estudiosos de lo popular reclaman la incompreensión por parte del mundo académico —amigo de verdades claras e indistintas— de estas realidades “impuras”, dramáticas, confusas; realidades que se resisten a ser etiquetadas con clasificaciones dicotómicas o a ser atrapadas con conceptos unívocos, y más aún cuando su condición singular es distante de los lugares epistémicos, donde se conceptualizaron desde lo disciplinar.

Así, Turner destaca la especificidad de las peregrinaciones mexicanas, con respecto a las del Antiguo continente. Rodríguez y Porraz, por su parte, cuestionan las visiones idealizadas de las identidades homogéneas y de las prácticas culturales locales y localizadas, tradicionales y sin cambios; también, la visión isomórfica, que establece relaciones de equivalencia entre cultura, identidad, territorio y prácticas, cuando lo que estas indican es que lo barrial urbano y lo comunitario indígena son realidades distantes. Pablo Semán cuestiona algunos supuestos de su disciplina, como el uso de la idea de etnografía y el contenido del concepto de cultura, que resulta pertinente en el contexto de las discusiones contemporáneas. Por último, como ya se señaló, la brasileña Nicole Isabel dos Reis presenta la incompreensión —por parte de los críticos de cine de su país— frente al cine popular.

Cuando “lo popular” o “lo comunitario” se asume como perspectiva interpretativa y metodológica, surgen otras problemáticas. Es sabido que, desde la década del setenta, en América Latina surgió o se visibilizó un conjunto de prácticas que se definieron como “populares”, en oposición o alternatividad a instituciones sociales dominantes como la escuela, los medios de comunicación, el arte y las ciencias sociales. En este último ámbito, Orlando Fals Borda (1977) desarrolló la investigación participativa como opción científica popular. En otros campos, pero bajo supuestos más o menos similares, surgieron

iniciativas de producción de conocimiento desde opciones, sectores y procesos “populares” que reivindican la mirada de los propios individuos y colectivos para la comprensión de problemas comunes o experiencias compartidas. El involucramiento de los actores populares en la generación de conocimiento sobre sí mismos, más allá de los cuestionamientos que podamos hacerle desde la óptica de las políticas de representación (Spivak), ha traído consigo transformaciones significativas en la manera de entender y practicar la investigación social. Por un lado, el reconocimiento de la gente común y corriente como sujeto de conocimiento ha llevado a confirmar los límites del principio de objetividad, para reivindicar la ineludible intersubjetividad y la necesaria reflexividad de las experiencias investigativas. Esto se evidencia en el estudio de Juliana Guerra, entendido como un ejercicio de recuperación de la memoria barrial en el diálogo con los habitantes de un lugar. Este proceder sería una exigencia de todo ejercicio investigativo en el que se involucran a otras personas como interlocutores.

Por otro lado, valorar los saberes y las interpretaciones que las mismas personas poseen sobre los problemas investigados desafía las fronteras entre conocimiento común y conocimiento elaborado (disciplinar o profesional). Más que una confluencia interdisciplinar o transdisciplinar, este tipo de estudios plantean un diálogo intercultural, dado que están en juego racionalidades diferentes, no asimilables ni subordinables entre sí, que pueden generar territorios epistemológicos de frontera, con un alto potencial para comprender y construir realidades. Estas propuestas investigativas colaborativas también pueden leerse como prácticas liminales o de borde, dado que transitan y transgreden los límites culturales, institucionales y epistemológicos de la producción de conocimiento institucionalizada en universidades y centros de investigación convencionales. Por ello, ratifico la hipótesis que he venido planteando de la emergencia —en diferentes contextos contemporáneos— de la investigación social de borde (Torres, 2008), la cual desde las fronteras de las ciencias sociales, de las instituciones académicas modernas y de otras prácticas sociales constituye una apertura crítica a las inercias y los reduccionismos de los modos predominantes de producción de conocimiento. Su potencial emancipador, su capacidad de trasgredir límites y de vislumbrar nuevos horizontes de lo social, coincide con los planteamientos de otros

pensadores en torno a las epistemologías fronterizas (Andalucía, 1987), el nomadismo intelectual (Maffesoli, 1993) y el pensamiento de umbral (Zemelman, 1998, 2002).

ALFONSO TORRES CARRILLO

*Director de la Maestría en Estudios Sociales
Universidad Pedagógica Nacional, Colombia*

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alberoni, F. (1988). *Movimiento e institución: teoría general*. Traducción de Marcial Suárez. Madrid: Editora Nacional.
- Andalucía, G. (1987). *Borderland - La frontera: The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute.
- Bollème, G. (1990). *El pueblo por escrito: significados culturales de lo popular*. Traducción de Rosa Cusminsky de Cendrero. México: CNCA & Grijalbo.
- Briceno, Y. (2006). *Del mestizaje a la hibridación: discursos hegemónicos sobre cultura en América Latina*. Caracas: CELARG.
- Brunner, J. J. (1996). *Cartografías de la modernidad*. Santiago: Dolmen.
- Castoriadis, C. (2003 [1975]). *La institución imaginaria de la sociedad*. Traducción de Marco-Aurelio Galmarini. Buenos Aires: Tusquets.
- De Marinis, P. (2005). 16 comentarios sobre la(s) sociología(s) de la(s) comunidad(es). *Papeles del CEIC*, 15, 1-39.
- Delgado, M. (1999). *El animal político*. Barcelona: Anagrama.
- Fals Borda, O. (1977). *Por la praxis*. Bogotá: Punta de Lanza.
- García Canclini, N. (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. La Habana: Casa de las Américas.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo: México.
- García Canclini, N. (2002). Hibridación. En C. Altamirano (ed.), *Términos críticos de la sociología de la cultura*. Buenos Aires: Paidós.
- Kemmis, S. (1993). La formación del profesor y la extensión de comunidades críticas. *Investigación en la escuela*, 19, 15-38.
- Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus: el caso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Traducción de Daniel Gutiérrez Martínez. Barcelona: Icaria.
- Maffesoli, M. (1993). *El conocimiento ordinario: compendio de sociología*. Traducción de Mercedes Córdoba. México: Fondo de Cultura Económica.

- Marinas, J. M. (2006). *El síntoma comunitario: entre polis y mercado*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Martín-Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili.
- Martín-Barbero, J. (2002). *La educación desde la comunicación*. México: Gustavo Gili.
- Nisbet, R. (1969). *La formación del pensamiento sociológico*. Traducción de Enrique Molina de Vedia. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Tönnies, F. (1887). *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als Empirischer Culturformen*. Leipzig: Verlag de Fues
- Torres, A. (1997). *Movimientos sociales y organización popular*. Bogotá: Universidad Nacional Abierta y a Distancia.
- Torres, A. (2002). Reconstruyendo el vínculo social. Lo comunitario en tiempos de globalización. *Administración y Desarrollo*, 37.
- Torres, A. (2008). Pensar la investigación desde los márgenes de las ciencias sociales. *Folios*, 27, 51-62.
- Touraine, A. (1996). *¿Podremos vivir juntos?* Traducción de Horacio Pons. México: Fondo de Cultura Económica.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Traducción de Beatriz García Ríos. Madrid: Taurus.
- Zemelman, H. (1998). *Sujeto: existencia y potencia*. Barcelona: Anthropos.
- Zemelman, H. (2002). *Necesidad de conciencia. Un modo de construir conocimiento*. Barcelona: Anthropos.