

I Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile, 1985.

# Lo popular: notas sobre la identidad cultural de las clases subalternas.

Carlos Piña.

Cita:

Carlos Piña (1985). *Lo popular: notas sobre la identidad cultural de las clases subalternas. I Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/i.congreso.chileno.de.antropologia/4>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ektb/9H7>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# LO POPULAR: NOTAS SOBRE LA IDENTIDAD CULTURAL DE LAS CLASES SUBALTERNAS

Carlos Piña

"Todo lenguaje es un alfabeto de símbolos cuyo ejercicio presupone un pasado que los interlocutores comparten".

Jorge Luis Borges  
El Aleph

## INTRODUCCION

Durante largas décadas la antropología se preocupó exclusivamente del estudio de los llamados "pueblos primitivos", "ágrafos", "tradicionales" o "sociedades frías", como las denominó C. Levi-Strauss (1). Con posterioridad, sus complicidades colonialistas, por una parte, y sus inquietudes por el cambio social y el desarrollo, por otra, la indujeron a trasladar sus esquemas teóricos, cuerpos metodológicos y, sobre todo, sus problemas e interrogantes, al estudio del campesinado y de las sociedades rurales.

Si en estos ámbitos sus lucubraciones en torno a la naturaleza de la cultura y sus opciones epistemológicas fueron objeto de arduas polémicas, al abordar de lleno el estudio de las sociedades "industriales", "complejas" o "modernas", sus esquemas conceptuales y metodológicos se vieron enfrentados a nuevos enigmas e inquietantes dilemas (2). Una de tales discusiones no resueltas es la que se refiere a los límites y criterios para definir la identidad de una cultura, la unidad al interior de la cual adquieren sentido los rasgos y componentes que la caracterizan y diferencian.

Ya tempranamente la preocupación por el tema de la identidad cultural se había manifestado en el pensamiento antropológico. De hecho, por lo menos desde la década del 30, se extendieron con gran rapidez las denominaciones de "aculturación" y "contacto cultural", siendo numerosas las monografías que con tal marco conceptual han estudiado los procesos sociales derivados de un cierto tipo de relación o enfrentamiento entre dos universos simbólicos diferentes (3).

Sin embargo, a pesar de los fecundos y variados estudios que tales conceptos ha inspirado, su pertinencia ha sido fuertemente cuestionada, por cuanto su evidente neutralidad en definitiva los incapacita para dar cuenta de los conflictos que generalmente surgen entre dos grupos vinculados por relaciones asimétricas; esto es, de dominación o subordinación. Lo mismo ocurre con las nociones de "difusión cultural" y "relaciones interétnicas", pues le otorgan a la idea de cultura una autonomía casi etérea, en donde las relaciones sociales y los condicionamientos económicos y políticos ocupan un lugar tan rezagado que llevan a pensar las transformaciones culturales como causalmente circulares: se generan y explican por sí mismas.

La inaplicabilidad de tales conceptos para el estudio de las identidades culturales y sus relaciones es aun más evidente si se piensa que su objeto no es ya una etnia con límites culturales precisos, geográfica y socialmente acotada, sino entidades tan complejas y difusas, tan heterogéneas y policromáticas como lo son las urbes en las sociedades de clase. En efecto, además de que el estudio de las identidades culturales en las sociedades "modernas" choca con la existencia de Estados pluriculturales, en los cuales coexisten minorías étnicas y culturas regionales claramente diferenciadas al interior de un Estado Nacional; junto con ello, se trata de sociedades en las que las particulares modalidades mediante las cuales el excedente económico es producido, apropiado y utilizado, han sentado las bases materiales para una segmentación social profunda.

Pero esta desigual inserción en el aparato productivo no es el único criterio utilizado para clasificar las clases sociales. Cada vez con más frecuencia se hace mención a la existencia de particularidades culturales inherentes o representativas de cada clase social. Así, se habla de una "cultura burguesa" y de una "cultura proletaria" y, más recientemente, de una "cultura dominante" en oposición a una "cultura popular".(4).

Quizás bajo la inspiración de algún placer culpable esta noción de "cultura popular" es invocada cada vez con más énfasis y en los ambientes y publicaciones más diversas. Es preciso reconocer que el concepto ha sido más utilizado que fundamentado, y que la extensión de su aplicación no ha sido análoga a la profundización que se ha realizado de sus contenidos e implicaciones.

Con todo, ello revela que en los últimos años la pregunta por la especificidad cultural de los sectores subalternos ha estado en el centro del debate. Para intentar aprehender tal especificidad no sólo se ha recurrido a la noción de cultura popular: también se ha escrito sobre "cultura del silencio", "cultura oprimida", e incluso sobre "cultura de la resistencia".

A pesar de que la resistencia al análisis no es una característica común a todas estas denominaciones, su importancia radica en que ellas apuntan a un problema fundamental: el de la posibilidad de establecer relaciones legítimas entre un determinado grupo social, definido por su ubicación estructural, y el campo de orientaciones culturales o procesos de significación que lo caracterizan. Dicho en términos más específicos: ¿Existe cierta particularidad cultural propia de "lo popular"?; y, de ser así, ¿en qué consiste?; ¿cuáles son sus contenidos concretos?; ¿qué elementos constituyentes le otorgan unidad?; ¿qué criterios se pueden esgrimir para afirmar que se está frente a una expresión cultural "popular"?

El difícil punto de partida es que la categoría de "lo popular" ha llegado a convertirse en un verdadero "significante flotante", según la expresión de C. Levi-Strauss, es decir, un papel en blanco, un recipiente que cada cual llena a su gusto, otorgándole el significado que le parece más pertinente; pero con el que se define más a sí mismo, a sus aspiraciones y fantasmas, que a lo que busca designar. Se trata de una noción sobrecargada de calificativos, barroca en el conjunto de emociones que despierta, heterogénea en la variedad de ideales que evoca, heteróclita como la que más en la diversidad de sujetos que convoca.

Estos apuntes no pretenden entregar claridad absoluta al respecto, ni responder íntegramente las preguntas señaladas más arriba, sino sólo aportar ciertas consideraciones muy preliminares y generales para su discusión. Sin embargo, no por ello se renunciará a su análisis; más bien tales preguntas orientan y dan el marco dentro del cual se desenvuelven las presentes páginas. La pertinencia de ellas se funda en el supuesto de que los procesos de producción y reproducción cultural de cada grupo y clase social no son azarosos ni indeterminados; no están sometidos al arbitrio de las opciones individuales o coincidencias históricas; no son explicables por sí mismos, sino que se conectan tan estrecha como completamente con la figuración o posición social y económica que ocupan dichos grupos y clases.

## 1. CULTURA E IDENTIDAD

Si por un momento se vuelve, una vez más, a sus orígenes, no cabrá duda que el surgimiento mismo del concepto de "cultura" va asociado en su prehistoria al asombro renacentista ante la constatación de "lo diferente". Desde el siglo XVI, período en el que para occidente el mundo queda descubierto en su totalidad, hasta la segunda mitad del siglo XIX, época en que el evolucionismo contribuye sustantivamente a la formalización

"científica" de la antropología; esta disciplina por entero fue cristalizando marcada por el sello de "lo extraño" (5). Es la distancia abismante -no de tiempos cronológicos, no de longitudes territoriales- entre formas y contenidos, entre lo propio y lo ajeno, la tremenda y aplastante diversidad humana lo que evidenció la ineludible pregunta por la propia identidad.

La gran confrontación entre el oeste expansionista y la multitud de pueblos y civilizaciones con las que coexistía sin saberlo (o, sabiéndolo, sin asumirlo en sus estructuras mentales y sociales), fue el marco en el que se dieron las grandes exploraciones, primero y las relaciones imperiales, luego (6).

El situarse ante lo extraño, el reconocerlo obliga no sólo a su conocimiento o dominio, presiona también a plantearse la escasa obviedad de sí mismo. Si para O. Paz la soledad es el dato básico que configura el ser hombre, lo que orienta su trayectoria personal y colectiva, su punto de partida y de llegada (7), no es menos cierto que la soledad y el aislamiento no son la mejor fuente de conocimiento de la propia identidad: al contrario, la presencia de la coexistencia de la diversidad, la fortaleza de las diferencias, la aspereza y terquedad de los contrastes, no son sino la otra faz de la identidad, de la especificidad que posee la propia unidad.

Quizás haya sido J.J. Rousseau quien primero lo anticipara con una lucidez metodológica de carácter proféticamente etnológico: "Si se quiere estudiar a los hombres hay que mirar cerca de uno mismo; pero para estudiar al hombre hay que aprender a tender la mirada a lo lejos; para descubrir las propiedades es necesario observar primero las diferencias" (8). Es la conciencia de la presencia del conocimiento de lo ajeno lo que otorga la certeza de la propia existencia. Se es más uno mismo en relación a otro que frente al espejo; en el contacto es donde se revelan con mayor nitidez los perfiles que nos definen y caracterizan. "Ahí están, afirma J.J. Rousseau de sus contemporáneos, extranjeros, desconocidos, nulos en definitiva para mí, ¡porque así lo han querido! Pero yo, separado de ellos y de todo, ¿qué soy? Esto es lo que me falta por descubrir" (9).

El surgimiento del concepto cultura (tal y como se le tiende a entender en los lenguajes de las ciencias sociales) produjo importantes consecuencias. En primer lugar, entregó a la intelectualidad europea de la segunda mitad del siglo XIX un nuevo marco (no el primero, por cierto) que hiciera inteligible el desorden y la confusión que habían impregnado a la humanidad al ensancharse sus límites con la incorporación de tanto indíge-

na extraño, de tanta ciudad inusitada, de tantos imperios de dudosa estirpe, de tanta costumbre escandalosa y turbadora. En definitiva, tal ensanchamiento de límites amenazaba con cuestionar el sentido mismo de la noción de "humanidad". La idea de cultura otorgó un lenguaje nuevo que permitió transmutar lo anormal en normal, el caos en orden, el azar de las apariencias en acuerdos convencionales, la barbarie y el salvajismo de los pueblos sin Estado en el progreso de la civilización, la incertidumbre en seguridad, el pasado en presente y el presente en futuro. Los otros, los incivilizados, representaban la historia ya superada por Europa; los otros eran una pesadilla de la cual ellos ya habían despertado, un espejo en el que buscaban el reflejo de la imagen de su origen.

Es de entender, entonces, que este etnocentrismo analítico ubicara en sus coordenadas la anormalidad y el caos siempre como atributo de los extraños; en contraste con el mundo exótico, "occidente" del siglo pasado venía a demostrar que el hombre no era un ángel caído del cielo, sino un primate que del suelo se yergue cada vez con mayor seguridad y elegancia.

La idea de cultura se incorporó al itinerario evolucionista y cumplió su rol de apoyo imprescindible en el programa colonialista. Al primero debió permanecer atada hasta principios del presente siglo, cuando el progreso se transformaba lentamente más en una ironía que en una promesa cumplida, y poco a poco se iba moderando el horror, la repugnancia, el romanticismo y la sorpresa que inicialmente había acompañado el acercamiento al mundo salvaje. El famoso "relativismo cultural" ganaba sus primeros rounds sin saberlo. Del segundo, del colonialismo en sus variadas versiones, aún no se independiza del todo.

En segundo lugar, y complementariamente, además de permitir descifrar y ordenar la diversidad a base de la propia moral, el concepto de cultura también cumplió un rol de interrogador interno, de ser un lente a través del cual mirar la propia existencia. Esta segunda consecuencia tardó más tiempo en producir sus efectos, pero a mediano o largo plazo se comenzó a estudiar la propia sociedad con el mismo asombro que antaño había caracterizado la observación de los extranjeros. La idea de cultura le quitó la gratuidad al quehacer humano y lo apartó, esta vez en forma definitiva, de las ilusiones naturalistas.

De lo anterior se explica que, independientemente de las definiciones cotidianas de la noción de cultura, la acepción más generalizada y aceptada la considera como el conjunto de la producción material, tecnológica, organizacional y simbólica de una sociedad dada. Por lo común en esta definición se incluyen los aspectos normativos, valóricos, costumbristas,

jurídicos y religiosos. En otras palabras, a este nivel se habla de cultura para hacer referencia al quehacer estrictamente humano, aquél que no aparece como inmediatamente derivado de las estructuras genéticas y naturales, sino en tanto invención, que surge a partir de condiciones naturales dadas, pero que las trasciende y modifica. El hombre es definido, entonces, básicamente como un ser productor de cultura, esta especie de "segunda naturaleza" a través de la cual transforma su medio y se inventa a sí mismo.

Aparte de lo inútil y pretencioso que pueda parecer una definición tan amplia y genérica, lo cierto es que en su origen ella aportó algunas cuestiones fundamentales que bien pueden reseñarse en tres aparentes paradojas.

En primer lugar, el carácter universal y, a la vez, particular de la cultura. En efecto, la cultura es un atributo humano generalizado y como tal su existencia es un fenómeno universal. Casi no tiene sentido afirmar que no existen sociedades sin cultura, ya que de haberlas no se trataría de conglomerados humanos. Sin embargo, a pesar de este carácter esencial y universal de la cultura, en todas sus expresiones locales y temporales cada una de ellas es única; por tanto, toda comparación entre culturas posee la sola validez del campo clasificatorio al cual pertenece. En otros términos, a pesar de que toda sociedad esté condenada a vivir en estado cultural, los límites de la legitimidad de cada una de ellas se agotan en sus propias fronteras. La cultura es un fenómeno compartido por todo ser humano, pero cada uno de ellos se encuentra en la soledad de la suya; todas las culturas comparten rasgos entre sí, pero cada una de ellas articula una identidad que la diferencia de todas las demás.

En segundo lugar, la concreción omnipresente de la cultura y su simultáneo ocultamiento. Esta paradoja dice relación con el hecho de que la cultura inunda y condiciona en alto grado los pequeños y grandes actos de la vida cotidiana y, no obstante ello, su existencia pasa desapercibida y su lógica rara vez se hace evidente al pensamiento conciente.

La repetida imagen de que el pez sólo se da cuenta de la existencia del agua momentos antes de morir, cuando ha sido atrapado por alguna red o anzuelo y ha salido fuera de ella, algo tiene que ver con esto. La casi totalidad de los actos humanos y la totalidad de sus productos materiales y simbólicos colectivos tienen su origen y explicación en el repertorio de respuestas y relaciones que cada cultura ha creado como posibi-

lidades posibles. A pesar de ello, la vida cotidiana transcurre con una "naturalidad" abismante. El carácter específico y la identidad de cada cultura se expresan y hacen presentes en cada momento; ella está inscrita en cada gesto, en cada objeto, en cada vestimenta, en cada conflicto; pero su transcurrir por circuitos inconscientes y ocultos la camuflan en toda la complejidad de su estructura.

En tercer lugar, la cultura es un producto humano, una invención de los hombres en sociedad y, a la vez, cada uno de ellos ingresa a la vida social con la necesidad de aprender respuestas que otros ya han pensado por él: todo aparece como ya inventado y la cultura se presenta para ser vivida y ser competente en ella, pues desde el punto de vista de la historia el producirla implica en verdad transformarla. Toda cultura se postula como la cultura, su legitimidad es evidente y ante ella las razones explicativas sobran. A la solidez de esta imagen contribuye el que los hábitos, costumbres y símbolos compartidos se revistan de un hábito de naturaleza y certidumbre que logra disimular su carácter de producto artificial y convencional, el que es una alternativa entre muchas. El sentir la rutina propia como correcta no es exclusividad de nacionalismo exacerbado o etnocentrismos agudos; de algún modo es un rasgo presente con más o menos énfasis en todas las culturas.

Ahora bien, es posible pensar que las diferentes escuelas antropológicas que se han sucedido o coexisten, se diferencian entre sí, entre otras cosas, por el modo como han enfrentado, han resuelto o han querido escapar en el terreno teórico y metodológico, de estas tres paradojas. A través del tiempo las definiciones de cultura han proliferado, hasta tornar imposible y banal cualquier recuento de sus usos y tendencias. Es evidente, por otra parte, que al interior de tal multiplicación se reconocen e interactúan las diferentes corrientes de pensamiento más o menos diferenciadas.

Sin profundizar en tales orientaciones, cabe señalar que, desde la óptica inherente a estas notas, se prefiere reservar el concepto de cultura para hacer referencia a los procesos de significación, estructuras simbólicas, lenguaje, costumbres cotidianas y relaciones sociales, en tanto representan formas y códigos colectivos mediante los cuales se construye, reproduce y entiende lo real, se otorga sentido y organización al mundo.

Es decir, tal como podría desprenderse de una interpretación flexible de M. Weber, el hombre vive suspendido en una red de significaciones que él mismo ha creado; tal red es lo que aquí se denomina cultura. Esta red

de significaciones es más una dimensión específica de toda vida social que una entidad supraestructural independiente de la vida cotidiana y de la reproducción material de la sociedad. Más específicamente, tal dimensión de comunicación y significación va de la mano con la dialéctica de la producción (trabajo), y es a través de estos dos ámbitos que una sociedad se crea a sí misma y se transforma (10).

## 2. NEGACION E IDEALIZACION DE "LO POPULAR"

En primer término, la identidad cultural de "lo popular" es su negación; su historia es la legitimación de su exclusión; su rostro más evidente es la lucha para que ella no exista; su faz más visible es la estigmatización de su eventual, real o potencial particularidad; ella ha sido definida, desde los sectores dominantes, básicamente por su ausencia o, en algunos casos, por ser la imagen degradada de la verdadera existencia, de la legítima identidad.

¿De dónde surge con tanta fuerza esta concepción que inspira la habitualidad de las prácticas de exclusión y silenciamiento de las expresiones culturales presentes en las clases subalternas? Un hito relativamente importante está constituido por la cristalización de lo que se denominó la "cultura nacional". Para el caso de Europa, según R. Muchenbled, esta idea comienza a ser particularmente fuerte con la confluencia de dos procesos fundamentales: la centralización política, presente en la conformación histórica de los Estados Nacionales Modernos y, con anterioridad la expansión del cristianismo y su impulso a la unificación y homogeneización religiosa (11).

Con el surgimiento de los Estados modernos, la búsqueda de la afirmación de una cultura nacional identificable viene a ser otra expresión de la búsqueda de la unidad política y la supremacía de la independencia jurídica y económica. A medida que se consolida la idea de Nación, ella tiende a apoyarse en la postulación de la unidad cultural, cuya versión más evidente es la homogeneidad idiomática. Al imperativo de la integración territorial y económica, se suma el de la unión política y cultural. De este modo el surgimiento de la figura de "cultura nacional" es el producto de un determinado proceso histórico, en el que confluye además una voluntad política.

Esta voluntad buscó fundar la centralización política a través del sentimiento de nacionalidad. Una consecuencia importante de ello es que el Estado-Nación aparece progresivamente, en su existencia misma, como incompatible con una sociedad polisegmentaria, es decir, "un sistema social compuesto de múltiples grupos-clases, linajes, familias, grupos de edad, corporaciones, fraternidades, etc., y cuyas relaciones y equilibrios internos están regidos por complejos rituales religiosos y festivos" (12).

En el caso de América Latina la "cuestión nacional" ha sido objeto de múltiples controversias, donde las posiciones "indigenistas", por una parte, y las "hispanistas", por otra, se han debatido repetidas veces. En cualquier caso, lo importante de destacar -para el objetivo de lo aquí expuesto- es que, desde la racionalidad presente en una perspectiva como la reseñada en los párrafos precedentes, se desprende una visión de lo popular como un ámbito esencialmente incapaz de producir cultura, representado por sujetos que sólo a través de un severo proceso de aprendizaje podrán estar capacitados para recibirla.

Y lo anterior es válido no sólo en lo que dice relación a la versión vulgar de la idea de cultura (educación, conocimientos elaborados, etc.). Además de ello, desde tal posición la "civilización" se levanta como un dato dado y no se plantea siquiera el problema de las identidades, por cuanto se parte de la premisa de un solo modelo cultural, válido para el conjunto de la sociedad; no reconoce la diversidad y, por tanto, lo aplasta.

Y cuando no se hace referencia a los rasgos culturales populares como anómicos, amenazantes o simplemente inferiores, se les invoca desde una posición romántico-nacionalista, centrando la atención en el pasado y la tradición. Bajo este razonamiento arqueológico se busca la supervivencia de restos culturales extra-urbanos y pre-industriales, exóticos o "folklóricos", potencialmente turísticos o ilustradores del "ingenio popular". En definitiva, los rasgos o expresiones culturales de las clases subalternas aparecen desvinculados de su contexto, valorados en tanto puros y testimoniales, ejemplos de un pasado superior que, de paso, enseña la sabiduría de la tradición, el orden natural de las cosas y el peligro de las transformaciones que no se inspiran en la seguridad de lo conocido, de lo habitual, en fin, de lo "normal".

De este modo, los límites y características culturales de las clases subalternas han sido tradicionalmente definidas por su constitución negativa, en el fondo, a través de un proceso de comparación con las expresiones culturales de los segmentos sociales legítimos: burguesía, aristocracia, etc. Demás está insistir en los conocidos aportes de A. Gramsci al respecto: en efecto, son de substancial importancia aquí los procedimientos ideológicos mediante los cuales la clase que es dominante en la esfera económica, busca o logra convertirse en dirigente en el plano cultural y moral; esto es, alcanzar la hegemonía sobre el resto de los segmentos dominantes y sobre las clases subalternas. El que una clase dominante alcance la supremacía en el plano intelectual y moral implica que logra permear a la sociedad en su conjunto de su concepción del mundo; levantando sus intereses particulares como universales, de modo tal que la dominación se revela en todo lo que contiene de fuerza y coerción, y en lo que significa el logro de un consenso más o menos activo en pos de un proyecto particular.

El que la legitimidad cultural de "lo popular" sea tradicionalmente negada, como ha quedado dicho, no se refiere entonces solamente a que los sectores sociales subalternos son excluidos de las peculiaridades de grado propias de su situación. Es decir, no se les define sólo por ser quienes más soportan las desigualdades en la distribución del producto, cuyas condiciones de vida son especialmente rigurosas, con un elevado nivel de insatisfacción de sus necesidades básicas, inseguridad, inestabilidad, dependencia, etc.

Además de las carencias mencionadas, el sello de la negación se fundamenta ideológicamente en la naturaleza de la posición económica y social que sustentan las clases subalternas. Este fundamento ideológico puede apreciarse con claridad en el caso de la masa marginal, cuya identidad casi por definición, está dada por ser los no-productores, quienes nada aportan al sistema urbano-industrial y se vinculan al poder político en términos de reivindicaciones y demandas por consumo (13).

Si la lógica de acción del mundo obrero, a nivel organizacional y simbólico, así como sus reivindicaciones históricas específicas (derecho a huelga, mejoras salariales, condiciones de trabajo dignas, etc.) son aceptadas como legítimas (en tanto posibilidad de entrar en el juego de las demandas mediante interlocutores estatales, alianzas políticas, etc.) es porque su inserción en el aparato productivo se identifica con funcio-

nes positivas y esenciales para el funcionamiento del sistema. De hecho, la problemática obrera específica en las democracias formales, es aceptada como legítima en tanto no pone en cuestión la meta de "desarrollo" que se ha llegado a constituir en verdadero patrón cultural que en el campo de los objetivos "unifican" al sindicato y a la industria.

En el caso de la masa marginal, para seguir con el ejemplo, su existencia no se identifica con funciones positivas en la economía y, por tanto, sus reivindicaciones por consumo y mejora en las condiciones de vida a nivel local carecen de toda legitimidad en el marco cultural del "desarrollo".

Lo que se quiere expresar es que toda legitimidad es legitimidad para alguien, por tanto, desde el punto de vista de los fundamentos ideológicos del "desarrollo" o del funcionamiento del sistema urbano-industrial, la negación de la identidad de "lo popular" se realiza, para el caso de la masa marginal, a partir de su perfil negativo en el proceso productivo.

En lo que se refiere al funcionamiento del sistema, no cabe duda que las actividades predominantes en los grupos marginales no son, ni con mucho, esenciales para la sociedad. Ello es así, aun cuando se acepte que tales grupos asumen algunas de las funciones del clásico ejército industrial de reserva (posiblemente la función de depresión salarial para algunas actividades, y no la de reserva para los ciclos de expansión de la economía), ya que de lo que aquí se trata es de la imagen de necesidad que se maneja sobre ellas en el campo cultural.

De su posición negativa en la economía (parcialmente al menos) se ha derivado su rango parasitario y prescindible en lo social. En parte de allí se explica que influyentes corrientes de pensamiento hayan definido a los segmentos subalternos en términos de no-participación; es más, se ha llegado a afirmar que los estratos más bajos se encontrarían "fuera del sistema social" (14).

Pero hay más, en el campo específicamente cultural la definición por negación se apoya en una supuesta falta de capacidad de autoidentificación como grupo o clase, su apatía, resistencia al cambio, su ausencia de normas y valores compartidos, el predominio de conductas desviadas y medios anómicos, etc.

No es necesario repetir aquí las fundamentadas críticas que tantas veces se han hecho a esta visión de la masa marginal debido a su externalidad y a su carácter integrador e ideológico (15). Sin duda el sujeto marginal no tiene posibilidades, recursos ni canales para integrarse activamente a las variadas dimensiones de la vida urbana. Es razonable que en circunstancias relativamente "normales", son las actividades destinadas a la sobrevivencia cotidiana las que ocupan la mayor cantidad de su tiempo y esfuerzo. Demás está recordar aquí que por sobre las condiciones económicas también las circunstancias políticas más o menos autoritarias, en las que se desenvuelven variados países de la región, tornan ociosas las constataciones relativas a los bajos niveles de participación que los marginales tienen en tales sociedades.

Es importante señalar, sin embargo, que la negación de la identidad cultural de "lo popular" se manifiesta no como el ejercicio de una voluntad siniestra y vertical, sino que se hace presente a través de múltiples mecanismos del disciplinamiento social. Mecanismos y dispositivos que van desde el control del cuerpo y la enmarcación de la sexualidad hasta la censura, desprestigio y proscripción de fiestas y expresiones artísticas locales.

La multiplicidad de tales recursos convergen en una intención que los trasciende: inspiran y justifican la relegación y destrucción de aquellas expresiones culturales de las clases subalternas que se constituyen en una frontera interna, en un obstáculo a la unidad cultural de la nación y en un riesgo a su unificación política y al sistema de segmentación social de clase.

Se está frente a otra versión del etnocentrismo, que ha sido denominada "exclusivismo cultural", mediante el cual "los comportamientos y concepciones de los estratos subalternos o periféricos son rechazados hacia los

confines de la 'cultura' porque no concuerdan con las características y valores de los estratos dominantes y 'cultos', y más generalmente, porque no concuerdan con los modos 'oficiales' de ver el mundo" (16).

Pero no todo es negación. Una tendencia de signo contrario tiende fuertemente a la idealización de "lo popular". El punto de partida para esta idealización es concebir que las relaciones fundamentales que establecen entre sí las diferentes clases sociales -sus relaciones de dominación- se reflejan directamente en la configuración cultural de una sociedad en términos de expresión de contenidos prediseñados a partir de su particular ubicación estructural en el proceso de acumulación.

De este modo se define la conformación cultural de una sociedad de clases en torno, por una parte, a una cultura oficial, dominante, unificada y hegemónica y, por otra, la de una cultura popular, dispersa, empobrecida, potencial o realmente alternativa. Según una postura tal, será el rasgo contestatario a lo oficial o su silenciamiento por ello, lo que definirá la frontera de lo genuinamente popular y de lo que no lo es.

Al interior de este punto de vista, en el terreno cultural "lo popular" es aquello que se opone a lo dominante, es lo alternativo, lo que busca o preanuncia la conquista de la hegemonía por un sector vagamente definido como "el pueblo": aquel colectivo organizado que lucha concientemente por su liberación en pos de un proyecto u utopía alternativa. "Lo popular" será lo potencial o realmente opuesto o contestatario a lo oficial, aquello que contribuye a crear el verdadero sujeto popular.

Y, ¿qué hacer entonces con aquellas expresiones culturales visiblemente presentes en las clases subalternas y que no se adecúan a estos parámetros? Evidentemente ellas serán producto de la alienación: contenidos y significaciones genuinamente populares, que no corresponden a sus intereses objetivos, sino infiltraciones desde el discurso dominante en la conciencia popular. Se afirma: "La cultura popular es cultura de los de abajo, fabricada por ellos mismos, carente de medios técnicos. Sus productores y consumidores son los mismos individuos: crean y ejercen su cultura. No es la cultura para ser vendida sino para ser usada. Responde

a las necesidades de los grupos populares. La cultura popular auténtica, dentro de un contexto social de dominación y explotación, es el sistema de respuestas solidarias, creada por los grupos oprimidos, frente a las necesidades de liberación" (17).

Todo aquello que en el terreno cultural sea funcional al mantenimiento de la sociedad de clases, será concebido como una contaminación, producto en el campo simbólico de lo que ocurre en el terreno de la explotación económica. "Los medios de comunicación masivos, agentes de la cultura de dominación, también actúan sobre las bases mismas de la creación de cultura popular, dificultando y reprimiendo la comunicación y la solidaridad, condiciones sobre las que se edifican los productos culturales populares" (18).

La pregunta que mantiene insomnes a este tipo de reflexiones es: ¿por qué el pueblo acepta el sometimiento? Así, el machismo, el individualismo, el autoritarismo, el servilismo, el miedo, la adhesión a ciertas formas de consumo; etc. serán juzgadas externamente como actitudes no propias del mundo popular, mensajes de estirpe diabólica que trabajan en función del sistema de explotación, que encuentran su origen en la ideología dominante; pero que, en definitiva, no son auténticamente populares.

En este tipo de perspectiva el conflicto es buscado ávidamente, sus difusas y no siempre clasistas expresiones tratan obsesivamente de ser adecuadas a la realización del destino prefigurado del "pueblo", son vistos como una señal más de la lucha en contra de lo oficial. Y si, evidentemente, los conflictos observables reflejan más bien la confrontación de intereses y rivalidades horizontales, entonces, una vez más se estará frente a una maniobra del discurso dominante que ha logrado distraer la atención hacia cuestiones clasificadas como secundarias.

Bajo el punto de vista reseñado -y posiblemente caricaturizado- se aprecian los visibles signos del desgaste de una mirada moral externa, la cual se resiste a que el apego al orden, a la regularidad, a la mínima y lograble seguridad, al melodrama, sean una faz de sentidos auténticamente "populares" por cuanto no se divisa en ella los gérmenes que anuncian la soñada hegemonía.

Mirada externa que olvida, además, que el sello que marca la cotidianidad de las clases subalternas es su sobrevivencia; la presencia constante de la amenaza de la propia existencia. Y olvidar eso es olvidar demasiado.

### 3. LO POPULAR COMO RELACION

La pregunta central del presente trabajo, planteada en las páginas iniciales es: desde el punto de vista cultural ¿existe alguna unidad que pueda identificarse o definirse como "popular"? Pregunta que también podría expresarse así: el conjunto de las llamadas clases subalternas, ¿posee una identidad cultural que le sea particular? Preguntas ambas que, de responderse positivamente, de modo obligado plantean una tercera: ¿a base de qué criterios se puede sostener y delimitar la existencia de esta identidad cultural de "lo popular"?

Sin haber respondido cabalmente tales preguntas, de entrada se ha manifestado un total desacuerdo con las posiciones abierta o encubiertamente esencialistas, ya sean ellas de rango negativo o positivo, en términos sociológicos.

En el capítulo precedente se ha comenzado graficando una primera posición: "lo popular" no existe, por cuanto toda sociedad posee un solo modelo cultural válido para su totalidad. Esta postura niega que en el seno de las clases subalternas se produzca cultura; sólo puede asimilarse, por tanto, sus rasgos culturales serán válidos (legítimos) si se asemejan al modelo único. Si sus expresiones culturales difieren de él, entonces se trata de rasgos anómicos, desviaciones, anormalidades, inmoralidades; en definitiva, degradaciones o deformaciones del modelo legítimo.

En esta perspectiva, cuando se reconocen y valoran rasgos de origen o expresiones evidentemente "populares", debido a un contraste de innegable proyección, en ese caso se los elogia como muestras de un "pasado glorio-

so", "ingenio artístico del pueblo", "creatividad folklórica", etc. Es decir, se los relega a un espacio decorativo y descontextualizado, donde los contenidos y sus actores pasan desapercibidos y sus productos son "rescatados" aisladamente: "lo popular" se sitúa a extramuros de la ciudad y la modernidad.

En esta posición la negación de una identidad cultural de las clases subalternas se revela como una voluntad moral y política y, a la vez, como un hecho histórico específico. En tanto voluntad inherente a la existencia de un predominio cultural propio de la dominación de clases, sus versiones más puras no son difíciles de combatir. Tal vez más importante sea el buscar sus causas y desarrollos locales, relacionándolos históricamente con la conformación de los estados nacionales y su búsqueda de una unidad llamada "cultura nacional".

Pero también se ha pretendido afirmar que existen lazos que emparentan tal perspectiva con las conocidas posturas de la DESAL y la llamada "cultura de la pobreza", por cuanto en ellas se caracterizan las expresiones culturales de las clases subalternas como plagadas de pasividad, apatía, resignación, conformismo, etc. El mecanismo de razonamiento subyacente es claro: se busca y detiene la mirada en lo que el universo cotidiano de las clases subalternas no posee, de acuerdo a una comparación establecida a base de criterios definidos externamente.

En el mismo capítulo precedente se polemiza también con la segunda posición reseñada: aquella postura que en el terreno cultural tiende a idealizar una supuesta identidad de "lo popular", según sea su carácter contestatario y alternativo a la cultura dominante u oficial. Según esta posición los rasgos culturales "populares" serán distinguibles por cuanto llevan el germen de la búsqueda de una hegemonía política y moral, que estaría preconizando la constitución de un auténtico sujeto popular. Y las expresiones culturales existentes en las clases subalternas que no presentan un carácter contestatario, serán contaminaciones desde la cultura dominante para la reproducción del sistema de dominación mediante la introyección de intereses falsos, falsas necesidades, falsas aspiraciones, etc.

Desde el punto de vista asumido en estas páginas, se postula que es impropio analizar la identidad cultural de las clases subalternas definiéndola a priori y externamente como de un bajo nivel de consistencia y caracterizándola según sus rasgos negativos. El universo social y cultural de las clases subalternas está plasmado de expresiones, conductas y construcciones de sentido que las diferencian y demuestran su particularidad, y no tan solo sus carencias y negatividades en comparación con el resto de los segmentos sociales. Carencias y negatividades que, no está demás recordarlo, encuentran su origen, precisamente, en las relaciones establecidas con el funcionamiento de esa sociedad que los excluye y niega.

Del mismo modo, será vano ilusionarse con el rescate de alguna identidad cultural "pura", sobreviviente en las catacumbas de la resistencia cultural, continuidad de la solidez simbólica prehispánica y precapitalista: reedición de miradas nostálgicas a lo "buen salvaje".

En el campo cultural, "lo popular" es una noción que, de querer decir algo, ese algo es definible sólo por relación. Para decirlo de una vez: no existe nada que refleje una esencia cultural del "pueblo". Según la óptica que aquí se pretende defender, la identidad cultural de cada clase y grupo social estará compuesta por aquellas significaciones que sean socialmente válidas a su interior.

Este conjunto de significaciones (que no signos, es decir, concebido más como procesos mediante los cuales se otorga sentido que como agregado de contenidos) se encuentran articuladas de un modo particular y otorgan a los individuos que componen cada clase y grupo social, diferencialmente, un marco discriminador, una lógica de representación y reproducción de lo real, una estructura simbólica que delimitará el campo de lo posible, lo probable y lo predecible.

Según J. Brunner, no es posible concebir la existencia de una "cultura popular" si acaso se utiliza el concepto de cultura de acuerdo a su acepción gramsciana (como generalmente se hace), pues ella debería implicar,

al menos, los siguientes aspectos: "una específica concepción del mundo, provista de sus propios productores especializados, con unos portadores sociales preeminentes (las clases populares), cultura con capacidad integrativa que se define conflictivamente respecto de otras culturas y que posee su propia organización (cultural) (19). Siguiendo la argumentación, para este autor es claro que quienes hablan del tema en América Latina, definen la noción de cultura en general en conformidad al estatuto gramsciano, pero al abordar la "cultura popular" sólo llegan a describirla, pues ella no reúne los componentes esenciales antes mencionados que, "se supone, son decisivos para la noción de cultura que se emplea y que definen la figura de la hegemonía, respecto de la cual relacionamente y por contraste u oposición existiría aquella otra de cultura popular".

Más adelante agrega: "quien usa (bourdiano-gramscianamente) la noción de cultura popular por lo general no implica que en esa noción vaya envuelto el principio de la existencia de una concepción de mundo, en el sentido que el propio Gramsci usaba este término. Se sostiene en cambio que hay una participación desigual (y por tanto subalterna en el caso de los grupos populares) en el capital cultural de la sociedad; esto es, en la concepción de mundo de la clase dominante vuelta hegemónica y convertida en saber y hábitos (culturales) acumulados y transmisibles, incluso acumulables y examinables al momento de la certificación (conversión en capital escolar). Desde este punto de vista, en consecuencia, lo popular de la cultura (popular) consistiría nada más que en una apropiación desigual de los códigos culturales dominantes, pero no en la existencia de concepciones de mundo diferentes, socialmente encarnadas y dotadas, cada una, de su propia organización (de la cultura). En breve, en esta visión no cabe el elemento lucha de hegemonías; hay, en el mejor de los casos, una definición posicional relativa de las diversas culturas, donde una (la subalterna o popular) se halla relativamente subordinada a la otra (hegemónica). Pero esto, ¿acaso no es puramente formal y obvio, dado que se parte de una definición posicional relativa de los grupos sociales hegemónicos y subalternos" (20).

Desde la perspectiva de estas notas, el aporte de un enfoque tal es que pone en evidencia una serie de contradicciones e incoherencias en el discurso sobre la "cultura popular". En particular demuestra que en relación a las clases subalternas no puede hablarse de una cultura en sentido plano (gramsciano) y propone entender tales manifestaciones a la manera de Gramsci; es decir, como folklore. Sin embargo, como se reitera a lo largo

de estas páginas, también es evidente que desde el punto de vista cultural las sociedades complejas distan de ser homogéneas; y por ello la categoría de folklore pareciera no ser lo suficientemente amplia ni actualizable para abarcar y entender los procesos de significación presentes en los sectores populares. Por eso aquí se propone discutir la heterogeneidad cultural en el campo de las "identidades", de su coexistencia y relaciones.

Más allá de la discusión semántica estéril, interesa destacar que al pretender reconstruir o interpretar la identidad cultural de un grupo o clase social, hay que considerar que ella es una construcción de significaciones en la cual intervienen la posición de clase (en su sentido clásico), la práctica de relaciones sociales derivada de ella y un conjunto de factores igualmente específicos de índole espacial, laboral, familiar, religiosa, étnica, etc. No obstante, impropio sería el buscar aislar ciertos rasgos culturales -opciones políticas, prácticas de consumo, actitud ante la muerte, por ejemplo- para relacionarlos explicativamente con cada uno de los factores mencionados, pretendiendo que tal conducta, tal norma o tal valor se deriva, en cada caso, de un factor económico, familiar o religioso. Más bien, la articulación de cada identidad cultural está edificada sobre la base de la diversidad de factores en la totalidad de su imbricación a través del tiempo.

Por otra parte, es evidente que cada individuo particular no es en ningún caso portador y actor de la totalidad de la identidad cultural en la cual está inserto, sino que su individualidad refleja retazos parciales de algunas de las facetas de tal identidad.

Según A. Giddens, del grado de homogeneidad cultural y étnica de cada sociedad dependerán las posibilidades de que a su interior cada clase social posea una estructuración identificable como unidad coherente y un "reconocimiento de clase". "La idea de que las divisiones étnicas y culturales sirven para diluir u obstaculizar la formación de clases es algo que está muy explícitamente señalado en la separación que hace Weber entre 'clase' (económica) y 'grupo de status'. Pero esta concepción, en parte al menos, deriva su fuerza lógica del contraste entre estamento, como categoría constituida legalmente, y clase, como categoría económica. Si bien cabe acordarse, no obstante, que las bases de la formación de las

clases y de los grupos de status (...) son diferentes, aun así la tendencia a la estructuración de clases puede recibir un considerable impulso siempre que la clase coincida con el criterio de pertenencia a un grupo de status -en otras palabras, donde la estructuración derivada de la organización económica que 'se traslapa', o en términos de Dahrendorf se 'super-imponen', sobre la que se deriva de categorizaciones valorativas basadas en diferencias étnicas y culturales. Cuando esto es así, la misma afiliación a un grupo de status se convierte en una forma de capacidad de mercado. Tal situación frecuentemente ofrece la causa más poderosa posible de estructuración de clase, desarrollando claras diferencias en las actitudes, en las creencias y en el estilo de vida entre las clases. Donde las diferencias étnicas sirven como una capacidad de mercado "descalificadora", de forma que los pertenecientes a la categoría en cuestión se encuentran principalmente dedicados a las ocupaciones peor pagadas o entre los desempleados o semi-empleados crónicos, podemos hablar de la existencia de una infraclase" (21).

El que no exista una necesaria correspondencia entre la constitución de las clases sociales (definidas por su inserción diferencial en el proceso productivo) y la constelación de identidades culturales que componen una sociedad, no debe obviar el que las bases materiales de desigual apropiación de los bienes, sobre las que se funda la segmentación social, aporta los límites de variaciones probables en el campo cultural (22). Límites que pueden ser transgredidos, de allí que el campo cultural sea concebido como de una autonomía relativa.

Así, la identidad cultural posee un doble carácter: es un resultado social, un hecho histórico y, a la vez, es generadora de prácticas sociales y simbólicas; es decir, en palabras de P. Bourdieu, posee el simultáneo rango de "estructura" y "estructurante" (23).

Lo anterior implica aceptar que en el juego de relaciones, interacciones y luchas entre diferentes grupos y clases, la construcción de cada identidad cultural se hará sobre límites difusos, con contenidos cambiantes, construcciones que pueden autodestruirse; serán en fin, internamente heterogéneas según sean los parámetros más o menos amplios que se establezcan para definir la constitución de los grupos y clases. Para utilizar

una analogía simple, puede pensarse la identidad cultural como un lenguaje: una comunidad idiomática se caracteriza porque los miembros que la componen se entienden entre sí, se comunican, las expresiones de unos son significativas para los otros, cada uno de ellos es competente en lo básico, no importando para los efectos de su delimitación si las frases están "bien" o "mal" compuestas, si se está o no de acuerdo en lo que se expresa, si el origen de las palabras que se utilizan es o no extranjero, etc. Si existe posibilidad de discutir y no estar de acuerdo es porque existe esa unidad idiomática.

Cuando Gramsci escribe sobre los cantos populares (24) cita a Rubieri para distinguirlos del siguiente modo:

- i) cantos compuestos para y por el pueblo;
- ii) cantos compuestos para el pueblo, pero no por él;
- iii) cantos que no son hechos por el pueblo ni para el pueblo, pero que han sido adoptados por él.

Según Gramsci, "todos los cantos populares se pueden reducir a esta última categoría porque lo que distingue al canto popular en el cuadro de una nación y su cultura, no es el hecho artístico, ni el origen histórico, sino el modo en que dichos cantos conciben el mundo y la vida..." (25).

En el campo cultural no se pueden establecer rasgos más o menos verdaderos, de acuerdo a la pureza de su origen, creación o genealogía: lo que es "popular" en un momento puede dejar de serlo en otro, puede tener origen burgués o ser posteriormente apropiado por la burguesía, etc.

Distinto problema es si el conjunto de significaciones culturales válidas en las clases subalternas sean o no contestatarias, sean o no conformistas. Si se considera su identidad cultural como un hecho social histórico, debe estudiarse su conformación en la relación que establece con el conjunto de identidades culturales, a partir de sus condiciones de subalternidad.

La especificidad cultural propia de las clases subalternas no puede ser concebida como una conformación autónoma, unificada, impermeable e independiente del resto de la sociedad. Hablar de "lo popular" es hablar de un hecho social concreto, es hablar del conjunto de la sociedad que lo crea y, a la vez, lo rechaza y niega.

Pensar la configuración cultural de las clases subalternas es pensar necesaria e ineludiblemente en el conjunto de las relaciones sociales y simbólicas en las cuales está inserta; pretender descifrar los signos de su identidad es buscar hacer inteligibles los procesos por los cuales la sociedad se produce y reproduce; es pensar las condiciones de su posibilidad y de su transformación.

Tales afirmaciones se fundan evidentemente en el reconocimiento de que es imposible concebir la identidad cultural si no es en estrecha relación con las otras dimensiones de la vida social: la cultura no es un fenómeno autosuficiente, se explica en su contexto de producción histórica y socialmente determinada. Pero tampoco puede entenderse como un reflejo automático del funcionamiento de la infraestructura económica y de las relaciones sociales que de ella se derivan. Las identidades culturales poseen un grado de autonomía relativa tal que son, a la vez, como se ha indicado, producto de una práctica y orientadora, normativizadora e interpretadora de ella. Esto lleva a pensar en que las vinculaciones entre identidad cultural y los grupos y clases que componen una sociedad determinada, pueden graficarse en términos simultáneos de expresión y conformación de la posición social y económica que ellos ocupan.

Como queda dicho, al manejar una representación de la sociedad como una realidad conflictiva y dividida, el campo cultural no puede entenderse como unitario, sino que atravesado de diferencias, superposiciones, predominancias y antagonismos. En otras palabras, en oposición a la idea de un modelo cultural único, el punto de partida es la diversidad cultural, derivada de las relaciones conflictivas, diferenciales y asimétricas que existen entre los diversos grupos y clases que componen una sociedad.

Sin embargo, esta diversidad no puede pensarse como la sola conformación de dos culturas opuestas, "una cultura oficial, unificada y coherente con el proyecto dominante y (...) una cultura popular dispersa y empobrecida". Tampoco parece plausible que se pueda hablar de una "multiplicidad de culturas correspondientes a los diversos estratos sociales" (26). Aparte de sus dudosos fines analíticos o pedagógicos no es fácil aceptar que tal esquematización aclare más de lo que confunde el problema. Suponer la existencia de sólo dos bloques culturales se torna muy cuestionable, aun cuando el eje en vistas del cual se establezca la tipología sean las relaciones de dominación, ya que no todo rasgo cultural tiene carácter de clase.

Que el punto de partida sea la constatación y reconocimiento de la diversidad cultural, como propiedad de toda sociedad polisegmentaria, implica la coexistencia de diferentes identidades culturales, según la definición dada previamente, al interior de una misma sociedad.

De allí que muchos autores prefieran hablar de culturas subalternas y no de cultura popular, ya que la primera noción busca poner el acento en la posición que ocupan los actores y sus prácticas sociales y simbólicas. Posición que no puede ser vista como independiente del proceso histórico y acumulativo que le da origen, conformando una particular identidad cultural en condiciones de subordinación.

Como se ha dicho, la configuración de tal identidad cultural subalterna no puede ser concebida como la estructuración de un sistema cerrado y absolutamente diferenciado del resto; por el contrario, ella compartirá más o menos elementos en común con las demás identidades al interior de una historicidad. La coexistencia de la pluralidad cultural implica también que cada identidad posea diferentes grados de elaboración y legitimación, pudiendo alguna de ellas ser predominante, hegemónica, convirtiéndose en punto de referencia y comparación para el conjunto de la sociedad: el sistema cultural es también un sistema de poder.

Y cuando se habla de una cultura hegemónica, obviamente se hace referencia, en gran parte, al cuerpo de significaciones levantado y legitimado

por la clase que controla el proceso de acumulación. No obstante ello, no se deduce necesariamente que la cultura predominante corresponda absolutamente con la cultura de la clase dominante.

En palabras de J. Najenson, "Así como la ideología dominante en una sociedad dada es la de la clase dominante, la cultura 'hegemónica' (que incluye dicha ideología dominante) es la que mantiene y en parte impone dicha clase, en un determinado momento histórico; y que es en considerable medida compartida por el resto de las clases sociales existentes. Pero tal cultura hegemónica no es su creación exclusiva -como tampoco lo es totalmente su ideología- sino, aún más que en esta última, es una creación colectiva: 'interclase' que deviene del proceso histórico de sus contradicciones y de la evolución social en su conjunto" (27).

Lo contenido en los párrafos anteriores implica que no existen sólo dos bloques culturales, uno dominante y otro dominado, correspondiente cada uno de ellos a dos clases que están constantemente en abierta confrontación. Como se ha afirmado, las diferentes identidades culturales, más o menos diferenciadas, se constituyen sobre las bases materiales de una división de clases pero no corresponden necesariamente a una expresión de ellas.

Por tanto, no todo rasgo cultural tiene carácter de clase; no es posible otorgar a priori las significaciones socialmente válidas correspondientes a cada grupo o clase a partir de su particular inserción en el proceso de generación, apropiación y utilización del excedente económico. En otras palabras, la identidad de las clases subalternas no tiene por qué ser necesariamente revolucionaria o pasiva, alternativa o conformista, rebelde o resignada. Puede ser lo uno o lo otro, históricamente lo ha sido y si se trata de lo primero no es porque haya estado de acuerdo a su esencia, y si ha sido lo segundo no es por falta de conciencia de sí misma.

Las diversas concepciones de mundo que coexisten en un momento dado poseen una historicidad común y se relacionan a partir de diferentes grados de elaboración; si existe diversidad cultural es por un proceso de

representación colectiva que se sustenta en atributos materiales. Ello implica que si bien la cultura predominante se expresa e identifica parcialmente con las que no lo son, éstas también la reinterpretan, modifican, interpelan o rechazan (28).

De lo anterior se deriva que la coexistencia de la pluralidad, a pesar de establecerse a base de una estructura de clases, no implica ello que sus relaciones sean necesariamente conflictivas. No es esencial a la coexistencia de la diversidad cultural la lucha por la hegemonía. Por otra parte, tampoco es fatalmente necesario que los antagonismos en el campo cultural atraviesen siempre el eje de la dominación de clase. Es muy posible que las relaciones sean de competencia, liderazgo, dependencia o intercambio.

En otras palabras, la dominación en el terreno económico y jurídico-político no siempre se expresa con equivalencia en el campo cultural. Los límites, las fronteras, los ritmos propios de cada identidad cultural no se derivan exactamente de las características socio-económicas de sus portadores. De allí que sea posible observar frecuencia de conflictos entre identidades culturales igualmente subordinadas, pero enfrentadas por diferencias regionales, étnicas, laborales, etc. Conflictos que pueden materializarse con mayor énfasis que los ocurrientes entre el conjunto de ellas y la cultura dominante.

El problema del esencialismo, por su carácter idealista, es que deviene en normativo; es decir, interpreta el presente y pretende orientar el futuro sobre la base de una mirada externa; así, el estudio social y el análisis político derivan en crítica moral o desilusión fáctica.

## NOTAS

- (1) Cfr. C. Levi-Strauss: Arte, lenguaje, etnologías, S. XXI, México, 1969, Cap. 3.
- (2) Cfr. E. Wolf et al. Antropología social de las sociedades complejas, Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- (3) Cfr. G. Foladori: "El contacto cultural", en Revista Mexicana de Sociología, V. XXXIII, Nº 3, 1971, p. 581-592.
- (4) Algunos de los textos relevantes sobre cultura popular son los siguientes: M. Bajtin, La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento, Barcelona, 1974; J.M. Barbero "Cultura popular y comunicación de masas", en Materiales para la comunicación popular, IPAL, Lima, 1984, Nº 3; C.W.E. Bigsby (comp.); Examen de la cultura popular, F.C.E., México, 1982; M. Cirese, Ensayos sobre las culturas subalternas, Cuadernos de la Casa Chata, México, 1980; A. Colombres (comp.), La cultura popular, Ed. Premia, México, 1982; D. Craig, "El marxismo y la cultura popular", en C.W.E. Bigsby (comp.), op.cit.; N. García C., Las culturas populares en el capitalismo, Ed. Nueva Imagen, México, 1982; J.E. García-Huidobro y S. Martinic, Educación popular en Chile: algunas proposiciones básicas, PIIE, Santiago, 1980; Cultura popular: proposiciones para una discusión, CIDE, Santiago, 1983; J. González, Sociología de las culturas subalternas, Cuadernos TICOM, UAM-Xochimilco, México, 1981; M. Margulis, "La cultura popular", en Revista Arte, Sociedad, Ideología, Nº 2, agosto-septiembre 1977, México, p. 64; R. Muchembled, Culture Populaire et culture des elites, Paris, 1978; L. Satriani, Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas, Ed. Nueva Imagen, México, 1978; Varios Autores, Cultura popular y filosofía de la liberación, Ed. Fdo. García Cambeiro, Buenos Aires, 1975.
- (5) Cfr. P. Mercier: Histoire de l'anthropologie, Presses Universitaires de France, Paris, 1966, cap. I.

- (6) Cfr. J. Beeching: Las galeras de Lepanto, Ed. Argos-Vergara, Barcelona, 1984.
- (7) Cfr. O. Paz: El laberinto de la soledad. F.C.E., México, 1979, p. 161.
- (8) J.J. Rousseau, Ensayo sobre el origen de las lenguas, Ed. Calden; Buenos Aires, 1979, Cap. VIII.
- (9) Citado por C. Levi-Strauss, quien agrega: "El etnógrafo, parafraseando a Rousseau, podría decir al ver por primera vez a los salvajes que eligió estudiar: "Ahí están, extranjeros, desconocidos, nulos en fin para mí, puesto que así lo he querido yo! Y yo, separado de ellos y de todo, qué soy? Esto es lo que necesito descubrir en primer lugar", en Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre", artículo contenido en Varios Autores, Presencia de Rousseau, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972, p. 18-19.
- (10) Cfr. J.J. Brunner: La cultura autoritaria en Chile, FLACSO, Santiago, 1981, p. 19-20.
- (11) R. Muchenbled, op.cit.
- (12) J.M. Barbero, op.cit, p. 5.
- (13) Para el desarrollo y fundamentación de este argumento ver: A. Flisfisch, "La masa marginal y la política", en Varios Autores, Estructura política y políticas de población, PISPAL-CELADE-CLACSO, Santiago, 1975, p. 272-297.

- (14) Evidentemente se hace referencia aquí a las posiciones sostenidas por la DESAL, básicamente.
- (15) Cfr.. A. Touraine: "La marginalidad urbana", en Revista Mexicana de Sociología, V.XXXIX, Nº 4, 1977, p. 1105-1142.
- (16) A.M. Cirese: "Sobre el concepto de cultura popular" (fotoc. s/dtos.).
- (17) M. Margulis: "La cultura popular", en A. Comobres (comp.), op.cit., p. 44.
- (18) Ibid.
- (19) J. Brunner: Notas sobre cultura popular, industria cultural y modernidad, FLACSO, Santiago, 1985, p. 10.
- (20) Ibid, p. 10-20 (subrayado en el original).
- (21) Cfr. A. Giddens: La estructura de clases en las sociedades avanzadas, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 126-127. (subrayado en el original).
- (22) Cfr. T. Andreani: Marxismo y antropología, Ed. Anagrama, Barcelona, 1974, Cap. III.

- (23) Cfr. P. Bourdieu: Esquisse d'une théorie de la pratique, Ed. Droz, Paris, 1975; "Vous avez dit 'populaire'?", en Actes de la recherche, N° 46, mars 1983, p. 98-109.
- (24) A. Gramsci: Arte e Folklore, Newton Compton Editori, Roma, 1976, p. 180.
- (25) J. González, op.cit., p. 52-53.
- (26) Cfr. J. García-Huidobro y S. Martinic: Educación Popular en ... op.cit., p. 5.
- (27) Cfr. J.L. Najenson: "Cultura, ideología y nación en América Latina", en Revista Mexicana de Sociología, V. XLIII, N° 2, abril-junio 1981, p. 730.
- (28) Cfr. G. Bonfil Batalla: "Lo propio y lo ajeno, una aproximación al problema del control cultural", en Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, N° 103, UNAM, México, enero-marzo 1981, p. 183-191.