
LA CULTURA POPULAR: problemática y líneas de investigación.

Gilberto Giménez

Antes de entrar en materia, quizá convenga advertir que ya no podemos seguir hablando de "cultura popular" con la misma seguridad y desenvoltura con que lo hacíamos sólo hace algunos años, en plena euforia de las ciencias sociales en México. En estos tiempos de crisis del marxismo y de crisis general de las ciencias sociales, se ha venido cuestionando muy fuertemente, desde posiciones muy diversas, el concepto mismo de "lo popular", la validez del sintagma "cultura popular" y, finalmente, el tipo de contraposición que suele postularse entre cultura popular y cultura dominante o hegemónica.

Este triple cuestionamiento nos obliga a un debate previo que nos permita ganar el derecho de seguir hablando en forma suficientemente crítica y controlada de "cultura popular", sin exponernos al reproche de practicar a este respecto una antropología ingenua y acrítica, torpemente ahogada en las evidencias de la "doxa" y del sentido común.

No queremos profundizar aquí este debate. Sólo queremos dejarlo apuntado.

1.— Comencemos por el concepto de "pueblo" y de "lo popular". El debate a este respecto entre etnólogos, an-

tropólogos, sociólogos y hasta filósofos no es nuevo ni reciente¹. Ya el viejo Van Gennep decía que se trata de dos términos muy peligrosos para la ciencia, porque contienen “sentidos diferentes asociados entre sí mediante connotaciones recíprocas”².

Ultimamente Pierre Bourdieu se ha propuesto reactualizar y radicalizar hasta el extremo este mismo argumento, afirmando que “pueblo” y “lo popular” son conceptos “de geometría variable”, cuyas virtudes políticas y mistificadoras, aún en el discurso que se pretende científico, se explican por el hecho de que “cada quien puede, como en un test proyectivo, manipular inconscientemente su extensión para ajustarla a sus intereses, a sus prejuicios o a sus fantasmas sociales”³.

Justamente por eso, porque son nociones fuertemente amarradas “a la red de representaciones confusas que engendran los sujetos sociales para responder a las necesidades del conocimiento ordinario del mundo social”⁴, su lógica propia es la de la razón mítica.

Finalmente, “las locuciones que comportan el epíteto mágico de ‘popular’ se hallan protegidas de todo examen, por el hecho de que todo análisis crítico de una noción que se relaciona de cerca o de lejos con el ‘pueblo’ se expone a ser identificado de inmediato como una agresión contra la realidad designada y, por lo tanto, es inmediatamente fustigado por todos aquellos que se sienten en el deber de tomar partido por la causa del ‘pueblo’, asegurándose de este modo los beneficios que también puede proporcionar, sobre todo en las coyunturas favorables, la defensa de las ‘causas justas’”⁵.

Para Bourdieu, las nociones de “pueblo” y de “lo popular” comportan necesariamente dos efectos negativos:

a) Por una parte remiten, en tanto que conceptos definibles sólo relacionamente, a un polo aristocratizante o elitista positivamente valorado, que sería la sede de la legitimidad, de la distinción y de la norma. Por lo

tanto, forman parte de las dicotomías míticas con las que los grupos dominantes suelen estructurar el mundo social según las categorías de lo alto y de lo bajo, de lo distinguido y lo vulgar, en suma, de la cultura y de la naturaleza.

b) Por otra parte ocultan, bajo una capa ilusoria de homogeneidad, el polimorfismo, la pluralidad y la enorme heterogeneidad de los fenómenos designados por esos términos⁶.

2.— Pasemos ahora al debate sobre el concepto de “cultura popular”.

En la medida en que este sintagma remite a una macro-representación de lo social en la que se contraponen lo popular a lo legítimo como lo dominado a lo dominante, es rechazado por las modas culturales posmarxistas que niegan la pertinencia científica de los grandes paradigmas de lo social —calificados despectivamente como “grands récits”—, afirmando explícita o implícitamente que lo social sólo es accesible al análisis micro, es decir, a la actitud etnometodológica que se propone analizar las formas elementales de socialidad⁷. De aquí la proliferación actual de investigaciones y estudios sobre la “vida cotidiana” y la “cultura local”. Ahora bien, la escala de observación en que se sitúan estos objetos de estudio no permiten registrar ningún fenómeno de polarización de clases en la vida cultural, sino que, por el contrario, privilegia lo que es común y compartido por los distintos estratos sociales y se centra sobre la interpenetración o la mixtura de lo que otros consideran como lo legítimo y lo popular, lo dominante y lo dominado.

Bajo este punto de vista, la cultura local o cultura de la vida cotidiana sería el “aglomerado indigesto” de Gramsci; una conjunción de flujos temporales y de duraciones desfasadas; una mezcla de elementos provenientes de estratificaciones socio-culturales existentes o desaparecidas.

“El punto de vista local” —dice Marc Abelès— “obliga a escapar de la pesadez del hábitus y de la magia de los aparatos. Admitamos que las culturas locales sean una sedimentación de formas y de fuerzas contradictorias: se está autorizado a investigar esta contradicción a condición de negarse por principio a recurrir a oposiciones abstractas del tipo hegemónico/dominado, legítimo/popular”⁸.

Una manera más sutil de negar la existencia de la cultura popular es la de ciertos historiadores que afirman la imposibilidad radical de analizarla y comprenderla desde la racionalidad propia de la cultura legítima, de la que participa necesariamente el analista o el historiador. Sólo se puede estudiar los gestos que suprimen, prohíben o excluyen la cultura popular desde la hegemonía y la dominación, pero no la realidad misma que se suprime, se prohíbe o se excluye. Podemos preguntarnos si “la cultura popular existe fuera del gesto que la suprime” —dicen Michel de Certeau, D. Julia y J. Revel en un artículo que lleva el siguiente título: “La belleza del muerto: el concepto de cultura popular”⁹. Con otros términos, si existe una cultura popular radicalmente contrapuesta a la cultura legítima, ella expresaría una alteridad tan absoluta, que la situaría paradójicamente más allá o más acá de la cultura. Frente a una realidad de tal naturaleza sólo son posibles la estupefacción y el silencio.

Se adivina aquí la sombra de Michel Foucault, quien no sólo en *Historia de la locura*, sino también en *Las palabras y las cosas* y en *Arqueología del saber* ha centrado su atención sobre las exclusiones, las prohibiciones y los límites a través de los cuales se ha constituido históricamente nuestra cultura. Pero lo que le interesa realmente a Foucault son los gestos y los criterios de la exclusión, y no tanto los excluidos mismos. La razón estriba en que, al menos por lo que respecta a la locura, no se puede hablar de ella en un discurso

que participa históricamente de la razón occidental. Es éste el razonamiento que algunos de sus seguidores extrapolan al discurso sobre la cultura popular.

Entre los que aceptan a regañadientes o sin mayores reservas el sintagma "cultura popular", se ha entablado también un debate sobre su contenido y su pertinencia científica.

Entre los primeros nos topamos nuevamente con Bourdieu, quien en coherencia con sus posiciones sobre las nociones de "pueblo" y "lo popular" afirma, por una parte, que el sintagma en cuestión refleja inevitablemente la definición dominante de la cultura y, por lo mismo, carece de pertinencia científica; y por otra no le reconoce más contenido que los elementos degradados y deformados provenientes de la cultura legítima del pasado. "Los que creen en la existencia de una cultura popular" —dice—, "verdadera alianza de palabras a través de la cual se impone, quierase o no, la definición dominante de la cultura, pueden estar seguros de no encontrar en ella, cuando vayan a examinarla de cerca, más que fragmentos dispersos de una cultura ilustrada más o menos antigua . . . , seleccionados y reinterpretados evidentemente en función del hábitus de clase"¹⁰.

Por lo tanto no existe una cultura popular con contenido siquiera parcialmente propio y autónomo. Sólo existen culturas dominadas que se definen por la percepción de su distancia, su vacío y sus carencias con respecto a la cultura legítima, y que implican por eso mismo un reconocimiento implícito de dicha cultura. Las culturas dominadas son culturas de la privación y de la necesidad, que se definen negativamente por referencia a la cultura de la abundancia y del lujo que es propia de las clases dominantes.

Entre los estudiosos proclives a conferir un contenido propio a la cultura popular, podemos citar a R. Mandrou y a Genoveva Bollème, quienes fueron pioneros en el estudio de la así llamada literatura popular,

constituida por hojas volantes, almanaques, vida de santos, relatos de prodigios y hechos maravillosos, etcétera¹¹.

• Sólo que estos autores llegan a conclusiones contradictorias a partir del análisis de su material, considerado por ellos como documento auténtico de la cultura popular.

Para Mandrou se trata de una literatura de evasión que refleja una visión del mundo fatalista y determinista, poblada de hechos maravillosos y de misterios. Esta visión del mundo ha obstaculizado la toma de conciencia de la condición social y política de las clases subalternas. Su función, por lo tanto, ha sido francamente reaccionaria.

Para Genoveva Bollème, por el contrario, se trata de la expresión espontánea de una cultura popular original y autónoma, impregnada de valores religiosos. "En esta religión popular, centrada sobre la humanidad y la pobreza de Cristo, vendrían a fundirse armoniosamente lo natural y lo sobrenatural, el miedo a la muerte y el impulso hacia la vida, la aceptación de las injusticias y la rebeldía contra la opresión"¹².

Pero ambos autores cometen el grave error de confundir una literatura ofrecida o impuesta a las clases populares en los albores de lo que hoy llamaríamos "cultura de masa", con la cultura propiamente popular, olvidando la distancia que media en el proceso de comunicación entre las instancias de la emisión y de la recepción; y olvidando, sobre todo, el carácter preponderantemente oral de la cultura popular en una sociedad como la de la época considerada, en su mayor parte no alfabetizada.

Resulta mucho más interesante la posición de M. Bajtín en su libro fundamental sobre la relación de Rabelais con la cultura popular de su época. Su interés radica en la afirmación simultánea de la originalidad de la cultura popular y del inevitable intercambio circular

entre ella y la cultura hegemónica¹³.

En el centro de la cultura descrita por Bajtín figura el carnaval: "mito y rito donde confluyen la exaltación de la fertilidad y la abundancia, la inversión burlesca de todos los valores y jerarquías establecidas, el sentido cósmico del transcurrir del tiempo, a la vez destructor y regenerador". Según Bajtín, "esta visión del mundo elaborada a lo largo de los siglos por la cultura popular se opone, sobre todo en el medioevo, al carácter dogmático y serio de la cultura de las clases dominantes"¹⁴.

Sin embargo, el estimulante libro de Bajtín tiene un límite: los protagonistas directos de la cultura popular, es decir, los campesinos y los artesanos, sólo se manifiestan a través del filtro de las palabras de Rabelais. De aquí el interés actual de muchos investigadores por explorar directamente, sin intermediario alguno, los relieves propios de la cultura popular.

Desde el punto de vista histórico, sobresalen aquí algunos italianos, como Carlo Ginzburg¹⁵. Este último ha ideado procedimientos metodológicos originales para reconstruir, a partir de fuentes más directas, algunos aspectos de la cultura popular en los siglos XVI y XVII. Sus investigaciones sobre los "benandanti" y sobre las confesiones de un carpintero friulano del siglo XVI, condenado por la Inquisición, dieron por resultado el descubrimiento de una capa profunda de creencias populares y de obscuras mitologías campesinas, por lo general autónomas y ajenas a la cultura dominante de su tiempo. Aunque en el caso del carpintero estas mitologías y creencias se articulan sobre un conjunto relativamente claro y coherente de ideas que van, de un radicalismo religioso a un naturalismo de tendencia científica y a aspiraciones utópicas de renovación social. "Esta impresionante convergencia entre las posiciones de un oscuro carpintero friulano y las de los grupos intelectuales más refinados y conscientes de su tiempo"

—concluye el propio Ginzburg—, “replantea con fuerza el problema de la circulación cultural formulado por Bajtín”¹⁶.

Dentro de este mismo género de preocupaciones, pero desde un punto de vista más sociológico y actual, algunos sociólogos, como Lalive de Epinay, se han dado el lujo de demostrar, valiéndose de las técnicas más refinadas, la persistencia de la cultura popular —entendida como un universo cultural con relieves propios— en las sociedades industriales avanzadas¹⁷. De este modo se da un mentís a los que, como Pierre Bourdieu, rehusan atribuir a la cultura popular un contenido propio, no derivado en todos los casos de la cultura dominante.

3.— Entre los que admiten con mayor o menor reserva la validez del concepto de cultura popular, surge también un debate sobre la manera en que debe concebirse su necesaria relación y contraposición a la cultura hegemónica. En efecto, como lo advierte Bourdieu y ya lo había señalado desde mucho antes la demología italiana, el concepto de cultura popular es un concepto relacional que remite necesariamente a un polo dominante y hegemónico. Ahora bien, esta relación requiere ser teorizada.

Y aquí surgen las dificultades.

En uno de los polos extremos de los intentos de teorización a este respecto encontramos nuevamente a Pierre Bourdieu, quien registra una especie de coexistencia pacífica entre cultura legítima y cultura popular, en la medida en que cada una de ellas se reproduce a la sombra de su diferencia con respecto a la otra. “Se trata de una cara a cara sin salida” —objeta Marc Abelès— “ciertamente, en la medida en que el estilo burgués se refina en distinción, el estilo de vida popular va recuperando elementos de la cultura legítima, pero los polos permanecen idénticos (lo puro y lo desinteresado contra la necesidad y la baja de las satisfacciones materiales; la soltura contra la pretensión). Pero la distancia perma-

nece invariable, sin historia"¹⁸.

Dentro de este esquema resultan inconcebibles una interpenetración de las culturas o la existencia de elementos culturales híbridos, heterogéneos. "Del mismo modo, una remodelación interna o la evolución de un sistema cultural dado carecen de sentido (la encuesta de Bourdieu data de 1963: pero esto carece de importancia, nos asegura el autor, porque las 'disposiciones' no han cambiado)"¹⁹.

En el polo opuesto a este modo de teorización encontramos a algunos vulgarizadores gramscianos que parecen concebir la relación entre cultura subalterna y cultura hegemónica a la manera de dos bloques homogéneos y recíprocamente hostiles, enfrascados en una permanente lucha de trincheras. Recordemos aquí la famosa tesis de Lombardi Satriani que atribuye una virtud casi naturalmente impugnativa a las culturas subalternas, llegando incluso a precisar toda una escala de sutiles formas de impugnación²⁰.

Se trata, en este caso, de un dualismo sumario y empobrecedor, que por una parte oculta la pluralidad, la heterogeneidad y la historicidad de los polos contrapuestos, y por otra elimina del campo visual toda la dinámica de las situaciones intermedias y de las hibridaciones.

La reacción no se ha dejado esperar. Ya hemos mencionado más arriba la postura de los etnometodólogos de la vida cotidiana y de la cultura local, que privilegian deliberadamente la interpenetración y el aspecto heterogéneo de los elementos culturales.

En una perspectiva un tanto diferente, podemos mencionar también el interés actual de los historiadores de mentalidades por los así llamados "intermediarios culturales", concebidos como "mestizos" de diversos mundos culturales y como agentes privilegiados de la circulación cultural entre esos mundos²¹.

No se trata, advierte Vovelle, de sustituir una es-

estructura de dos niveles en la concepción de la cultura, que nos deja insatisfechos, por otra de tres, inventando precisamente la categoría de los intermediarios culturales. Y, en efecto, los historiadores de mentalidades se han cuidado de no reificar al intermediario cultural, fijándolo en la frontera de dos culturas. Por el contrario, han sabido insistir convincentemente sobre la enorme movilidad, pluralidad y diversidad de estas figuras intermediarias en las diferentes fases de la historia.

— II —

En medio de esta tormenta desatada en torno a la cultura popular, me parece que el sistema conceptual de inspiración gramsciana elaborado por la demología italiana y, particularmente, por Alberto M. Cirese, permanece incólume y posee la robustez teórica requerida para resistir con éxito los embates del huracán²².

Se trata, como sabemos, de categorías macro-analíticas de naturaleza socio-cultural.

El fundamento es la necesaria inscripción de la desigualdad social en el orden de la cultura, entendida aquí como el conjunto de hechos simbólicos presentes en una sociedad²³. Lo que da origen a la hipótesis rectora de una relación significativa entre hechos culturales y clases sociales.

De aquí la noción de “desniveles culturales internos a las sociedades llamadas superiores”, que indican en los escritos de Cirese una subdivisión general de los hechos culturales en el interior de las formaciones nacionales en dos grandes niveles: el de la cultura hegemónica y el de las culturas subalternas. Ambos niveles se hallan conectados con la división de clases y con la consiguiente desigualdad en la distribución del poder y en el disfrute de los bienes culturales.

El nivel de las culturas subalternas se define como “popularmente connotado”, es decir, como solidario

(en sentido lingüístico) con los grupos sociales subalternos, cuyo conjunto constituye precisamente lo que Gramsci define como "pueblo".

La cultura popular, por lo tanto, es la cultura de las clases subalternas y se define por su *posición* con respecto a estas clases, por su solidaridad con ellas, y no por el valor de su contenido, por sus cualidades estéticas o por su grado de coherencia.

El concepto de "circulación cultural" entre ambos niveles de la cultura asegura, dentro de este sistema conceptual, un espacio teórico para el hibridismo, la interpenetración y las situaciones intermedias.

1.— El concepto gramsciano de "pueblo" y de "lo popular" desarrollado por Cirese escapa a la casi totalidad de las críticas de Bourdieu, por la sencilla razón de que se trata de un *concepto construido* por referencia a una teoría de las clases sociales, y no de un concepto recogido del caudal de "representaciones confusas" y de "dicotomías míticas" elaboradas por los actores sociales en su lucha por el conocimiento ordinario del mundo social.

Lo que sí puede cuestionarse es el concepto mismo de *clase social* que subyace a la definición gramsciana de pueblo.

Es cierto que aquí surgen graves dificultades derivadas en su mayor parte del marxismo vulgar: concepciones sustancialistas y economicistas de la clase social; confusión entre *clase teórica*, elaborada por el analista, y *clase real* en el sentido de grupos efectivamente movilizados o movilizables; objetivismo que ignora el componente simbólico que también construye o co-constituye la realidad llamada "clase" . . .

Pero el propio Bourdieu²⁴ y algunos autores marxistas post-althusserianos, como Robert Fossaert²⁵, han contribuido significativamente a la superación teórica de estas dificultades, y no hay razón alguna para no incor-

porar estas nuevas contribuciones a la teoría de lo popular.

“Las clases existen dos veces” —dice Bourdieu—, “una vez objetivamente, y otra vez en la representación más o menos explícita que tienen de ella los agentes, representación que a su vez constituye un motivo de luchas”²⁶.

De un modo convergente, Robert Fossaert distingue en su obra monumental *La Société*²⁷ entre *clases-estatuto* —definidas por su posición diferencial en la trama de las relaciones sociales— y *clases-identidad* —constituidas en el plano de la representación.

Entre ambos niveles no existe, según Fossaert, una correspondencia mecánica ni una homología cabal.

Esto significa que las “clases subalternas”, cuyo conjunto se denomina “pueblo”, no se definen solamente por su posición objetiva dentro del espacio social, sino también por algunas de las formas de auto-identificación diferencial que reciben diferentes nombres según se trate de clases sociales pre-industriales o modernas.

Pero es preciso dar un paso más. Según Fossaert, las diferentes formas históricas de *identidad diferencial*, que son efectos del proceso de división social del trabajo, se conjugan siempre con formas igualmente históricas de *identidad colectiva*, que tienen por característica fundamental su inscripción territorial y su arraigo en las redes primarias de sociabilidad. Existe, por lo tanto, cierta correspondencia entre la serie: comunidad primitiva / tribu / etnia / región / y nación, que son formas históricas de identidad colectiva, y la serie en que figuran, por ejemplo, las castas, los estamentos y las clases sociales (en sentido industrial), que son formas igualmente históricas de identidad diferencial.

En las formaciones sociales dependientes y periféricas, todas estas modalidades de identificación pueden coexistir sincrónicamente, dando lugar a fenómenos

complejos de interferencias y de sobre determinaciones recíprocas.

La importancia de esta teoría, que aquí no puedo desarrollar más, radica en que permite combinar, por ejemplo, la noción de región y de etnia, con la de clases subalternas en el análisis cultural. Lo que representa una ventaja no desdeñable en un país como México, que necesita introducir a como dé lugar en la investigación de la cultura la consideración de lo indígena y de lo regional.

Distingamos, entonces, dos grandes familias de culturas populares: las que son propias de los grupos definidos prioritariamente por el sistema de clases y, por lo tanto, por el aparato económico de una determinada sociedad (el ejemplo típico para las sociedades industriales sería la clase obrera); y las que son propias de actores sociales cuya dependencia aparece marcada sobre todo por su posición periférica en la organización espacial de la sociedad, a las que caracterizan prioritariamente su inscripción y arraigo en un territorio determinado, así como una memoria colectiva frecuentemente condicionada por especificidades étnicas, regionales y de formas de sociabilidad.

2.— La definición de la cultura popular por su *posición solidaria* con las clases subalternas (y con los grupos periféricos en la organización del espacio social), y no por su *contenido*, nos ahorra todo el debate sobre el contenido original o prestado, reaccionario o progresista, noble o degradado, híbrido o puro que debería adjudicársele. La tarea propia del demólogo consiste precisamente en despejar esta incógnita en cada caso mediante la investigación empírica. Aunque los resultados obtenidos hasta ahora, particularmente en la experiencia de la antropología mexicana²⁸, parece dar abrumadoramente la razón a Bajtín contra Bourdieu. Parece claro que la historia de las culturas subalternas no puede considerarse como un apéndice desfasado de la historia cultural he-

gemónica, como lo creía Croce mucho antes que Bourdieu.

Pasemos entonces a otro problema: ¿será verdad que la distinción de “niveles culturales” y, particularmente, la dicotomía entre cultura hegemónica y culturas subalternas obstaculizan la percepción de la diversidad cultural y de las situaciones híbridas en esta materia?

La tendencia actual, particularmente en historia de las culturas, es la de acentuar al máximo la diversidad y la interpretación de las culturas, no ya en el nivel micro, como los teóricos de la vida cotidiana, sino en el macro.

J. Molino, por ejemplo, analiza el caso de las sociedades campesinas tradicionales estructuradas por la polaridad ciudad-pueblos²⁹. A primera vista —dice— estas sociedades se caracterizan en el ámbito cultural por la existencia de un doble código de referencia: la Gran Tradición letrada y urbana —religión dominante, poder y derecho—, y la Tradición Popular, oral y pueblerina —ritos antiguos, derecho consuetudinario y poder local.

“Hay en cada pueblo representantes de la Gran Tradición, en tres ámbitos que pueden confundirse: lo Sagrado, el Poder y el Saber. Son los representantes de la Gran Religión, los del Poder central y los del Saber central (el maestro de escuela y el médico, por ejemplo).

“Su papel es el de servir de intermediarios entre las dos tradiciones y la de marcar la presencia en todas las comunidades de la Gran Tradición, que tiende a imponer su ley al conjunto de la población. Pero este papel de intermediario puede vivirse de modos muy diferentes, según el origen y la formación de estos representantes; pues hay representantes formados sobre el terreno mismo, más cerca de la tradición popular, mientras que otros provienen del exterior y constituyen verdaderos cuerpos extraños dentro de la comunidad. Pero estos representantes del centro no son los únicos intermedia-

rios culturales, que se distribuyen sobre dos ejes, independientemente de su relación con la autoridad legítima procedente del centro: el eje oral / escrito y el eje interior / exterior . . . ”

Gracias a estos intermediarios, son múltiples los intercambios entre la Grande y la Pequeña Tradición, entre la cultura de las élites y la cultura popular. J. Molino los ejemplifica con la historia de la canción popular.

Pero en realidad se trata de algo más que un simple intercambio. “En torno a los intermediarios culturales se opera un ajuste incesante entre las dos tradiciones, una auténtica transacción simbólica. Es un ajuste de este tipo el que se produjo en Europa occidental entre el cristianismo y las creencias de las poblaciones campesinas cristianizadas desde el exterior; y en tierras del Islam entre la nueva religión y los ritos anteriores de las poblaciones conquistadas y convertidas. Este mismo ajuste se encuentra en el catolicismo de la América del Sur y en todas las formas de ‘religión popular’ . . . ”

A esto debe añadirse, según Molino, el carácter no igualitario de la comunidad pueblerina. “Esta es una comunidad diferenciada en la que existen netos contrastes económicos, sociales y culturales. La cultura pueblerina no se encuentra tironeada solamente entre una tradición escrita y una tradición oral, sino que también está profundamente diversificada. Ya no se trata aquí de los intermediarios culturales en el sentido preciso del término, sino de micro-culturas diferentes”.

De este modo Molino cree haber esbozado una pintura un poco más fiel de la cultura pueblerina que la imagen tradicional de una cultura oral y homogénea, apenas influenciada por el exterior. “La cultura pueblerina” —dice nuestro autor— “es una cultura pluralista y compleja, y una cultura en movimiento cuya naturaleza y transformaciones se explican por los intercambios internos y externos”.

Por lo que toca al otro polo, es decir, a la cultura

citadina, ésta es todavía menos homogénea que la cultura pueblerina, según Molino. Más aún, es precisamente la heterogeneidad lo que la define. "Porque la ciudad está compuesta por una pluralidad de estratos, por una gran diversidad de grupos culturales distintos".

Además, lo que caracteriza a la ciudad es el hecho de que todos los tipos culturales coexisten, se codean, se conocen entre sí y se frecuentan "como en esas casas proustianas en las que el Duque se codea con el zapatero remendón, Charlus se cruza con Jupian: el estudiante come con el obrero, el provinciano auvernés paga los estudios del estudiante de medicina (La Misa del Ateo, de Balzac) y el pequeño burgués baila con la obrera coqueta".

Por eso la noción de intermediario cultural pierde toda validez en el ámbito de la cultura citadina. "En la ciudad, todo el mundo es más o menos intermediario cultural, y el ciudadano sustituye a la experiencia del viaje en el espacio la experiencia del viaje en sociedad..."

"¿Por qué se contrapuso durante tanto tiempo la cultura popular a la cultura ilustrada, si esta dicotomía grosera constituía un obstáculo para el análisis de la cultura?" —se pregunta Molino. En efecto, si se entiende por cultura el conjunto de los hechos simbólicos presentes en una sociedad, "estos hechos simbólicos no constituyen una cultura estática, estructural y homogénea, sino que son la resultante de micro-culturas en movimiento y en perpetua interacción a partir de centros múltiples".

Nuestro autor concluye con esta sentencia lapidaria: "El estudio de la cultura necesita de una semiología pluralista y dinámica".

No se puede negar la brillantez y la seducción de este modelo de análisis. Y por mi parte creo que no hay razón alguna para rechazarlo. Pero bajo una sola condición: que el descubrimiento de la multiplicidad cultural

no enmascare su ordenamiento ulterior según las categorías de la dominación y de la dependencia. Dicho de otro modo: "la diversidad cultural no puede ser leída en un espacio continuo y homogéneo, y la identificación de una multiplicidad de culturas implica que cada una de ellas sea referida a su lugar social de producción y de enunciación"³⁰. Por lo tanto, lejos de excluirlo, la diversidad cultural impone el mantenimiento de la distinción entre culturas dominantes y culturas dominadas.

El precio que se paga por el abandono de esta dicotomía macro-analítica es la pulverización hasta el infinito de la cultura en subculturas, micro-culturas e idio-culturas sobre una superficie plana y sin relieves, sin posibilidad alguna de un control teórico que permita detener este alocado proceso de desmenuzamiento.

El recelo de Molino hacia la "grosera dicotomía" deriva, en realidad, de un malentendido: interpreta como una dicotomía real entre dos bloques reales lo que sólo se presenta como una categoría clasificatoria y analítica, como su propia dicotomía entre Gran Tradición y Pequeña Tradición.

Por lo que toca a los intercambios y a las "transacciones simbólicas" entre diferentes culturas, ya hemos señalado que el esquema de Cirese les tiene reservado el espacio teórico de la "circulación cultural".

3.— Merece consideración especial la problemática de la "resistencia" de las culturas subalternas frente a las dominantes.

Aquí cabe repetir lo que ya dije con respecto al contenido adjudicable a la cultura popular. Como esta última se define por su posición y no por su contenido impugnativo o no, es tarea del demólogo determinar en cada caso, mediante la investigación empírica, las características de la resistencia y del antagonismo cultural de las clases subalternas, si los hay.

Las investigaciones disponibles en esta materia parecen descartar los extremos del populismo —el pueblo

resiste siempre y posee virtudes naturalmente impugnativas— y de lo que J. Rancière llamaba “pastoral de la impotencia” —el pueblo es naturalmente pasivo y aguantador⁸¹.

La hipótesis más juiciosa podría ser la que afirma que, a medida que nos volvemos hacia las clases subalternas arcaicas, los grupos étnicos y las culturas regionales tradicionales, tiende a prevalecer la “resistencia mecánica y pasiva” de la que hablaba Gramsci; y a medida que nos volvemos hacia las clases subalternas modernas, como la clase obrera, por ejemplo, tienden a prevalecer formas más activas e incluso organizadas de resistencia ideológica y cultural.

Es cierto que no pueden descartarse situaciones límites de pasividad y sumisión a la hegemonía cultural, que se manifiestan, por ejemplo, a través de sentimientos generalizados de incompetencia, de vergüenza y de indignidad cultural. Hay culturas miserabilizadas que han interiorizado la dominación.

Pero me parece escandalosa por apriorística esta generalización de Bourdieu: “Las clases dominadas no intervienen en las luchas simbólicas por la apropiación de propiedades distintivas . . . , más que a título de moción pasivo o de elemento de contraste”⁸². El pueblo es también capaz de afirmar por sí mismo los principios de su identidad y de su autonomía cultural, defendiéndolos contra todas las empresas de aculturación forzada o de colonización. El pueblo no tiene nada que ver con la “plebe” descrita por A. Glucksmann⁸³, sólo buena para resistir pasivamente, pero incapaz de cualquier iniciativa en el escenario de la historia.

Algunos investigadores han detectado que frecuentemente la resistencia popular emerge, no en una especie de cara a cara, sino en los lugares mismos de la dominación ideológica⁸⁴. Hay, por ejemplo, *efectos de lo popular* en el lenguaje político dominante, lugares en que se interpenetran contradictoriamente las “lógicas”

de lo popular y las formas hegemónicas de la clase dominante; hay emergencias del discurso popular ilegítimo en los lugares institucionales destinados solamente al discurso legítimo y a las buenas maneras³⁵.

“Lo popular se constituye en los lugares mismos donde se ejerce la dominación” —dice J. Guilhaumou—. “No hay hechos populares anteriores a la supremacía de las formas hegemónicas, sino efectos populares que tienden a deconstruir permanentemente los aparatos hegemónicos. La palabra popular extrae de la tradición materiales que sirven para construir formas de resistencia en las habitaciones mejor amuebladas”³⁶.

En conclusión: en el estudio de la eventual resistencia de la cultura popular, también hay que tomar en cuenta los fenómenos contradictorios generados por la interpenetración cultural.

— III —

Esta tercera parte, que tiene que ver más de cerca con las líneas de trabajo en el campo de la investigación cultural, va a ser mucho más esquemática.

Quizás alguien se pregunte por qué no he comenzado por aquí, por lo más práctico, en lugar de perder el tiempo con disquisiciones teóricas abstractas.

Las cosas no son tan simples. Alguien dijo una vez que no hay nada tan práctico como una buena teoría. En nuestro caso era absolutamente necesario discutir primero el estatuto actual de los conceptos macro-analíticos fundamentales, porque son estos conceptos los que posteriormente determinan las condiciones del micro-análisis, a no ser que se prefiera caer en el empirismo anárquico de los estudios de caso.

Voy a insistir solamente en una tarea: la que se refiere a la necesidad de elaborar, en armonía con la macro-teoría, una especie de paradigma básico para el análisis de la cultura popular, que pueda servir además co-

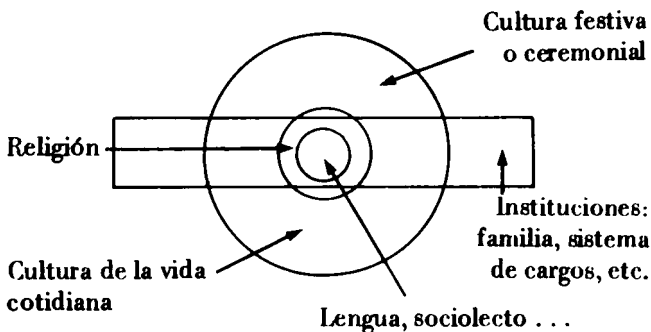
mo matriz o como punto de referencia para la elaboración ulterior de cuestionarios y de protocolos de observación más específicos.

Propongo aquí un paradigma aplicable sobre todo a las culturas campesinas tradicionales y a las culturas indígenas; aunque es menos seguro que sea aplicable también a otras formas de cultura popular.

Partiendo de la idea del carácter tendencialmente "configuracional" y no diferenciado de las culturas tradicionales, propongo un modelo que dicotomiza la configuración considerada en dos sectores que corresponderían a la cultura festiva o ceremonial, por una parte, y a la cultura de la vida cotidiana, por la otra.

Ambos sectores podrían representarse bajo la forma de dos semicírculos abiertos sobre un núcleo constituido por dos pequeños círculos concéntricos, el menor de los cuales representaría al lenguaje como "sistema modelante primario", y el mayor a la religión popular como "sistema modelante secundario" de toda la configuración. (El concepto de "sistema modelante" se utiliza aquí en el sentido de los teóricos soviéticos de la cultura, particularmente de Lotman).

Una especie de eje que atravesaría por el centro de todo este diseño podría simbolizar a las instituciones locales y formas de sociabilidad que sirven de soporte a toda la configuración cultural.



Naturalmente, cada uno de los elementos de este diseño necesitan ser desglosados en componentes más específicos, dando así lugar a una serie de *grandes categorías* de la cultura popular. Así, por ejemplo, la cultura festiva se halla constituida por el ciclo del hombre, el ciclo del año, la danza y el canto popular como elementos de la fiesta, etc. . . . Estas categorías de segundo orden pueden seguir desglosándose y así sucesivamente.

La cultura de la vida cotidiana, a su vez, puede desglosarse distinguiendo las formas de sociabilidad local que se despliegan como telarañas en torno a ciertos ejes primarios, como la familia, el vecindario y la plaza, el mercado y los lugares de trabajo.

El paradigma propuesto supone, naturalmente, ciertas opciones teóricas básicas. Por ejemplo, la hipótesis de que la religión, como sistema modelante secundario, impregna y sobredetermina todos los ámbitos de la configuración cultural, de modo que se excluya toda diferenciación tajante entre lo sagrado y lo profano, a la manera de Durkheim. Las culturas populares tradicionales tendrían, por lo tanto, una impregnación religiosa global, lo que no quiere decir que sean también clericales.

La dicotomía vida cotidiana / vida festiva o ceremonial, supone también una teoría de sus relaciones recíprocas y de las "técnicas de extracción" por las que la última se destaca y se desprende simbólicamente de la primera.

La configuración así modelizada puede analizarse simultáneamente desde diferentes ángulos: se puede describir etnográficamente su naturaleza; se puede precisar sociológicamente sus condiciones sociales de posibilidad y su función o eficacia social; y, sobre todo, se puede estudiar sus mecanismos de resistencia, de transacción o de ajuste frente a los factores externos que la penetran y la hibridizan. Por lo que respecta a este último punto,

creo que la hipótesis fundamental a la luz de la cual tendrá que ser analizada de ahora en adelante la cultura popular, es la de que *la sociedad contemporánea se caracteriza por un proceso de homogeneización cultural*, determinada fundamentalmente por la escolarización masiva y los medios de comunicación social, que tienden a disolver las originalidades y a reducir las diferencias. Por eso tendríamos que prestar más atención a los efectos de la cultura de masas sobre la cultura popular, sin cometer el error de confundirlas como lo hicieran en otro tiempo y en otro nivel Mandrou y Bolléme.

Quiero señalar, por último, una cuestión importante. No basta la descripción etnográfica de una configuración como la que hemos diseñado a grandes trazos para hablar de análisis cultural. Se requiere todavía un paso más, que pocos se atreven a dar: *la explicitación del imaginario social implicado en esa configuración y que constituye propiamente su sentido*. Me parece que sin esta explicitación no existe análisis cultural, por lo menos si se entiende por cultura la dimensión semiótica o significativa de la realidad social, o el conjunto de hechos simbólicos presentes en una determinada sociedad.

Podríamos pedir prestado a los teóricos actuales del texto y del discurso algunas categorías útiles para explorar ese imaginario social. Me refiero, por ejemplo, a las categorías de "sociograma" y de "ideograma", elaboradas por Claude Duchet y Marc Angenot, respectivamente.

El "sociograma", que desempeña una función constructiva en la cultura, ha recibido diferentes nombres: figura arquetípica, topos culturales, clichés ideológicos, complejos discursivos, etc. Duchet lo define como un conjunto fluido, inestable y conflictivo de representaciones parciales ordenadas en torno a un núcleo y en interacción permanente las unas con las otras⁸⁷. El núcleo del sociograma sería siempre verbalizable.

Los "ideogramas", por su parte, serían unidades

temáticas o representacionales más reducidas que pueblan fluidamente el espacio del sociograma. Algo así como las "monedas" del sociograma.

Así, por ejemplo, el sociograma de los valores ancestrales del campo en relación con los efectos degradantes de la ciudad, presente en muchos corridos y canciones populares provincianas (Corrido de Jacinto Celorio, Corrido del buen temporal, "Se vuoi goder la vita", etc.), recibe una gran variedad de actualizaciones temáticas en virtud de la diferente composición y del continuo desplazamiento de sus ideologemas.

El interés de estas categorías para nuestro propósito radica en que los sociogramas se definen precisamente como *modos de actualización del imaginario social*, y éste puede concebirse como una galaxia de sociogramas en continuo movimiento. El imaginario social es una galaxia de nebulosas sociogramáticas, dice Claude Duchet. Algunas de estas galaxias ya están muertas, otras están más o menos vivas y otras, en fin, manifiestan una presencia particularmente activa dentro de la configuración cultural.

Notas y referencias bibliográficas

- 1 Cf. Raymonde Courtas y François-A. Isambert, "Ethnologues et sociologues aux prises avec la notion de 'populaire'", *La Maison-Dieu*, No. 122, 1975, pp. 20-42.
- 2 *Ibid.*
- 3 Pierre Bourdieu, "Vous avez dit 'populaire'?", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No. 46, marzo de 1983, p. 98.
- 4 *Ibid.*, p. 99.
- 5 *Ibid.*, p. 98.
- 6 *Ibid.*, p. 101.
- 7 Esta tendencia "posmoderna", cuyos orígenes pueden rastrearse en los trabajos de Michel Foucault (la "microfísica" del poder), ha sido bien descrita por Jean-François Lyotard en su obra: *La condition post-moderne*, Les Editions de Minuit, Paris, 1979, particularmente en las pp. 24-35.
Por lo que toca a la "cultura local" y a la "vida cotidiana", véase, entre otros:
Marc Abelès, "Le local a la recherche du temps perdu", *Dialectiques*, No. 30, Otoño de 1980, pp. 31-42.
Michel de Certeau, *L'invention du quotidien: I. Arts de faire*, U.G.E., Paris, 1980.
Michel Maffesoli, *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*, PUF, Paris, 1979.
- 8 Marc Abelès, *art. cit.*, p. 39.
- 9 M. de Certeau, D. Julia y J. Revel, "La beauté du mort: le concept de 'culture populaire'", *Politique aujourd'hui*, dic. de 1970, pp. 3-23.
- 10 Pierre Bourdieu, *La distinction*, Les Editions de Minuit, Paris, 1979, p. 459.
- 11 R. Mandrou, *De la culture populaire aux 17e et 18e siècles*, Stock, Paris, 1975.
- 12 G. Bollème, "Représentation religieuse et thèmes d'espérance dans la 'Bibliothèque bleue'— Littérature populaire en France du XVIIe au XIXe siècle", en *La société religieuse nell'età moderna*, Atti del convegno di studi sociale e religiosa, Capaccio-Paestum, 18-21 de mayo de 1972, Nápoles, 1973, pp. 219-243.
- 13 M. Bajtín, *L'Oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Gallimard, Paris, 1970 (Hay traducción española).
- 14 Carlo Ginzburg, *Le fromage et les vers* (ital.: *Il formaggio e le vermi*), Flammarion, Paris, 1980, p. 11.
- 15 Carlo Ginzburg, *op. cit.*
- 16 *Ibid.*, p. 15.
- 17 Christian Lalive d'Épinau, "Persistance de la culture populaire dans les sociétés in-

dustrielles avancées", *Revue Française de Sociologie*, vol. XXIII, No. 1, enero-febrero de 1982, pp. 87-109.

18 Marc Abelès, *art. cit.*, p. 38.

19 *Ibid.*, p. 19.

20 Lombardi Satriani, *Antropología cultural. Análisis de la cultura subalterna*, Editorial Galerna, Buenos Aires, 1975, pp. 113 y ss.

Adviértase, sin embargo, que en Lombardi Satriani la tesis del "valor impugnativo" del folklore se encuentra en forma mucho más matizada y ponderada que en los vulgarizadores a los que aludimos en el texto.

La tendencia a sobrevalorar la cultura popular como "impugnativa" y "diferente" es una de las implicaciones teórico-políticas del patrimonio intelectual de G. Bosio y del Instituto Ernesto de Martino en Italia.

21 Université de Provence, *Les intermédiaires culturels*, Actes du Colloque du Centre Meridional d'Histoire Sociale, des Mentalités et des Cultures, 1978. Publications Université de Provence, Aix-en-Provence, 1981.

22 Alberto M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo Editore, Palermo (Italia), 1976 (Algunos capítulos de esta obra han sido traducidos y publicados en mimeo por el CIESAS, México).

Puede encontrarse una amplia y por demás interesante

discusión del paradigma circiano en Pietro Clemente, "Livelli di cultura e studi demologici italiani", *Problemi del Socialismo*, No. 15, 1979, pp. 127-150.

23 Esta formulación es de J. Molino (*Les intermédiaires culturels*, *op. cit.*, p. 638), y revela una concepción semiótica de la cultura que nosotros mismos hemos desarrollado en un ensayo inédito: Gilberto Giménez, *Para una concepción semiótica de la cultura* (mimeo).

24 Véase, por ejemplo, su notable artículo: "Espace social et genèse des 'classes'", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No. 52/53, junio de 1984, pp. 3-17.

25 Robert Fossaert, *La société*, tomos 4 (*Les classes*) y 6 (*Les structures idéologiques*), Seuil, Paris, 1980, 1983.

26 P. Bourdieu, *Questions de Sociologie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1980, p. 62.

27 Robert Fossaert, *op. cit.*, tomo 4, pp. 24-35.

28 Puede encontrarse un buen compendio de la problemática actual de la cultura popular en México en Adolfo Colombres (compilador), *La cultura popular*, Premia Editora, México 1982, donde merecen destacarse las notables contribuciones de Guillermo Bonfil y de Leonel Durán.

29 J. Molino, "Combien de cultures?", en *Les intermédiaires culturels*, *op. cit.*, pp. 631-640.

- 30 R. Charter, "La culture en question", en *Les intermédiaires culturels*, op. cit., p. 674.
- 31 J. Rancière, "La Bergère au Goulag", *Les révoltes logiques*, No. 1, invierno de 1975, p. 103.
- 32 Pierre Bourdieu, *La distinction*, op. cit., p. 280.
- 33 A. Gluckmann, *La cuisinière et le mangeur d'homme*, Fayard, Paris, 1975.
- 34 J. Guilhaumou, "L'effet populaire dans le 'Père Duchesne', l'exemple de la figuralité du corps", en *Les intermédiaires culturels*, op. cit., pp. 403-420.
- 35 Cf. Regine Robin, "La circulation de la parole publique et ses risques", *Cahiers de recherche sociologique*, vol. 2, No. 1, abril de 1984, pp. 45-91.
- 36 J. Guilhaumou, *art. cit.*, p. 410.
- 37 Claude Duchet, ponencia inédita presentada en el reciente seminario sobre "El imaginario social en el discurso político y en la literatura", organizado por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM en octubre de 1984.