

Cultura(s) popular(es) hoy*

Jorge Alejandro González Sánchez

Universidad Autónoma
Metropolitana-Xochimilco
México

El presente trabajo tiene como mira hacer una esquemática y a veces “epidérmica” presentación de distintas perspectivas que con el tiempo han surgido para hablar acerca de un vasto y heteróclito conjunto de objetos, fenómenos, relaciones y realidades culturales llamadas genéricamente “populares”.

Es importante (aunque igualmente evidente) subrayar que el campo de estudios sobre nuestra cuestión es múltiple. Por esta razón el artículo tocará brevemente a autores, corrientes y tradiciones de índole muy diversa, pero que de una u otra manera han trabajado el concepto; asimismo intentará en cada uno de los apartados precisar críticamente la caracterización que cada una de dichas corrientes hace de la cultura popular.

De las tendencias (recovecos y sinuosidades)

Mencionemos de entrada dos obviedades en torno del estudio de la cultura popular:¹ a) Que sus dos términos son peligrosamente polisémicos. b) Que tal polisemia tiene como base distintos paradigmas de aproximación y por lo tanto diversas problemáticas dentro de las cuales hablar de tal cuestión, de cierta particular manera, resulta sensato. Es decir, que existe una multiplicidad de preguntas (que pueden formularse dentro de límites fijos) cuyas “respuestas” han ido a parar a un recipiente ambiguo, equívoco y contradictorio denominado *cultura popular*. Asimismo, las diversas problemáticas de las que emana dicha materia están ligadas —por así decirlo— a intereses y perspectivas muy diferentes.

*Recovecos en torno al largo y sinuoso camino de la domesticación teórica de una realidad altamente tozuda y contumaz.

Las referencias que aparecen con el nombre del autor seguido del año y los signos “f #” entre paréntesis, se refieren a la numeración de la bibliohemerografía del final de la selección.

¹Hay múltiples autores que ya lo han señalado, por ejemplo: M. Margulis (1982, f # 308), J. González (1981, f # 197), N. García Canclini (1982, f # 305).

I. ANTICUARIOS, ERUDITOS Y ROMANTICOS

Tenemos constancia de que por lo menos desde el siglo XVII y XVIII (época en que además se suele situar como la fase más aguda de la represión y destrucción violenta de las culturas campesinas europeas) existe un interés por buscar y describir los restos de la antigüedad que se conservaban en las tradiciones de los pueblos.²

Es así como los “anticuarios” convierten los “errores y costumbres no laudables” del pueblo, residuos del “paganismo y del gentilismo” en documentos y testimonios válidos para el conocimiento del pasado. Lo popular pasa entonces de ser sólo *condenado y juzgado* desde los ojos del exclusivismo cultural del clero, de los nobles y de los letrados a ser *observado* como material de erudición. Siempre definido *desde* el poder; lo popular, con anticuarios y erudicionistas, transitaba de lo “bestial, demoníaco, bárbaro e inaceptable” hasta los confines menos polémicos de lo “interesante, lo pintoresco y lo exótico de los antiguos”. En ellos, los principales temas de interés fueron básicamente algunas prácticas y creencias campesinas tradicionales que, por otra parte, no eran sólo reliquias, sino que en buena parte constituían la base de las culturas de los pueblos campesinos de la época.

El siglo XVIII (y parte del XIX) es marco del afianzamiento de la actitud romántica que, en busca de lo “auténtico” y lo “espontáneo”, descubre en la poesía popular la expresión verdadera del “alma” nacional y continúa así el interés de los anticuarios por el estudio de las culturas de los simples. Pero además le agrega una carga de valor altamente positiva. Como reacción a la esclerosis y sofisticación de la cultura cultivada de la época, lo que el “buen pueblo” hace desde su sencillez expresa en lo más hondo el alma verdadera de los sentimientos “nacionales”, el ser de la nación. De este modo, con los románticos, de ser inicialmente “intolerable” (exclusivismo cultural) e “interesante” (anticuarismo), lo popular se convirtió en lo “indispensable” y lo “único realmente auténtico” para poder construir una romántica e idealista identidad nacional que las desiguales realidades objetivas de lo social tércamente se empeñaban en negar. Los mitos y la poesía del pueblo ocuparon el lugar preponderante de sus estudios.

Cabe por último decir que no obstante los límites propios de estas primeras concepciones creemos, con Cirese, que tanto los intereses anticuarios y erudicionistas, como los románticos, contribuyeron ampliamente a romper, al menos en algunos ámbitos, con el exclusivismo reinante de las clases altas al reivindicar la existencia y presencia de otras realidades sociales y culturales.

²Véase A.M. Cirese, *Cultura Egemonica e Culture Subalterne*, Palumbo, Palermo 1976, pp. 40-42 y 126-131.

II. LA INTEMPESTIVA IRRUPCIÓN DE LAS CLASES³

Una vez vistos de pasada los antecedentes inmediatos, resulta necesario revisar con más detalle las distintas aportaciones que, con respecto al tema, se encuentran dentro de la obra de Antonio Gramsci y de algunos de los continuadores de sus pensamientos.

Esta profundización se justifica por la influencia que su obra⁴ ha tenido en los ulteriores desarrollos sobre la cuestión y porque sus propuestas constituyen una ruptura bastante marcada con las concepciones previas.

Sabemos bien que aunque Gramsci nunca fue un estudioso del folklore, la relación entre los "simples" y los "intelectuales" fue uno de los nudos importantes de su pensamiento.

Gramsci y la cuestión popular

Hay, en mi opinión, tres condiciones que deben tomarse en cuenta para comprender el interés de Gramsci por la cultura de las clases subalternas: a) Su carácter de militante político interesado en la construcción de una "nueva sociedad" socialista. b) La derrota del movimiento obrero italiano, que reveló la incapacidad proletaria de convertirse y presentarse como alternativa hegemónica al conjunto de las clases dominadas. c) La particular conformación de la sociedad italiana de su época, altamente desarrollada e industrializada en el norte y con un ínfimo grado de desarrollo en el sur. Ello condicionaba, por una parte, la existencia de grandes masas campesinas católicas portadoras de una cultura tenazmente arraigada y tradicional que De Martino⁵ ha calificado como "misericordia psicológica"; correlativamente, por otra parte, señalaba el trayecto a la incipiente formación de una cultura obrera que proviniendo del campo conservaba muchos elementos tradicionales y asimismo mostraba particularidades y posibilidades de organización y crecimiento totalmente nuevas.

Estas condiciones, y sobre todo la segunda de ellas, hacen que Gramsci, en la cárcel, vaya madurando progresivamente la idea de la "necesidad de que la conquista del poder político fuese acompañada de una reforma intelectual y moral que modificase radicalmente el 'sentido común popular'".⁶ Dentro

³Este apartado es una versión reducida y ligeramente modificada de partes del capítulo dos de *Sociología de las Culturas Subalternas* (1981, f# 197).

⁴Existen múltiples publicaciones en varios idiomas que se han dedicado a la difusión de la obra de Gramsci. Entre los principales citaré: Varios autores, *Gramsci e la Cultura Contemporanea* (2 tomos). Instituto Gramsci/Editori Riuniti, Roma, 1975. U. Cerroni, *Lessico Gramsciano*. Ed. Riuniti, Roma, 1978 (hay traducción al castellano por El Colegio de Sociólogos A. C. en México, 1982). Grissoni/Maggiori, *Leer a Gramsci*. Ed. Zero, Madrid, 1974.

⁵Ernesto De Martino, "Misericordia Psicológica e Magia in Lucania", en Varios autores, *Folklore e Analisi Differenziale di Cultura*, Bulzoni, Roma, 1976, pp. 103 a 125. Véase también J. Lopreato, *Peasants, No More*. Chandler Publ. Co., San Francisco, California, USA, 1967.

⁶Grissoni-Maggiori, op. cit. p. 20.

de su obra un antecedente de la reflexión carcelaria es su inconcluso análisis de la cuestión meridional, donde ya señalaba que: “el proletariado puede convertirse en clase dirigente y dominante en la medida en que consiga crear un sistema de alianzas de clases que le permita movilizar contra el capitalismo y el estado burgués a la mayoría de la población trabajadora, lo cual quiere decir en Italia, dadas las relaciones de clase existentes, en la medida en que consiga obtener el consenso de las amplias masas campesinas”.⁷ Así pues, el interés de Gramsci por las culturas subalternas es, ante todo, *político*: se necesita conocer el espesor cultural del pueblo para “elevantarlo” a una concepción del mundo integral y crítica, esto es, la filosofía de la praxis.

Ya dentro del desarrollo teórico de su pensamiento, la problemática que nos ocupa, encuentra en Gramsci su lugar preciso dentro de la teorización sobre la ideología y más ampliamente en la de la hegemonía. Es también bastante conocido el hecho de que Gramsci, a través de toda su experiencia teórica y práctica, opera una ruptura con las concepciones limitadas y economicistas de la ideología.⁸ Para él una ideología en el sentido más amplio significa “una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las actividades de vida individuales y colectivas”.⁹

Para entender mejor su propuesta global, me permito interpretar y resumir de modo esquemático, los principales puntos de su reflexión teórica sobre las ideologías:¹⁰

a) Las ideologías no son un fenómeno puramente superestructural, puesto que no hay acción social sin representación de ella. Las fuerzas materiales no serían históricamente concebibles sin ideología y ésta sería un mero capricho individual sin la fuerza material.

b) Las ideologías poseen existencia material en los aparatos, instituciones (materiales ideológicos y estructura ideológica) y en todo aquello que pueda influir sobre la opinión pública como bibliotecas, escuelas, círculos de amigos, los clubes, la arquitectura, la disposición de las calles y hasta sus nombres.

⁷ Antonio Gramsci, *Antología* (1978, f # 68) p. 192-193.

⁸ Cfr. Ch. Mouffe, “Hegemonía e Ideología en Gramsci”, en *Arte, Sociedad e Ideología*, no. 5, México, 1978 p. 67 y ss. Acerca del concepto gramsciano de hegemonía ver: A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*. Edizione Critica del Instituto Gramsci, Einaudi, Torino, 1975 (4 tomos) pp. 3191-3192. Puede verse también L. Gruppi, *Il Concetto di Egemonia in Gramsci*. Ed. Riuniti, Roma, 1977 (hay traducción al castellano en Ed. Era, México). Una interpretación similar a la de Mouffe puede verse en E. Laclau, *Política e ideología de la teoría marxista*. Siglo XXI, Madrid, 1978, Capítulos III y IV. Una muy seria crítica a estos dos últimos autores puede encontrarse en: A. Borón y O. Cuellar, “Apuntes críticos sobre la concepción idealista de la hegemonía”, mimeo, Documentos de trabajo del Programa de Maestría, Departamento de Ciencias Sociales y Política, Universidad Iberoamericana, México, mayo de 1980.

⁹ A. Gramsci, *Arte e Folklore* (A cura di Giuseppe Prestipino) Newton Compton Editori, Roma, 1976, pp. 10 y 11.

¹⁰ Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, pp. 3026 y 3027. La interpretación es, desde luego, de mi exclusiva responsabilidad.

c) Las ideologías tienen una función práctico-social, pues organizan las masas humanas, forman el terreno donde los hombres se mueven, toman conciencia de su posición y luchan.

d) La hegemonía de un bloque de clases se conquista principalmente en la lucha ideológica/política.

e) Por lo mismo, en un bloque histórico (formación social en un momento de hegemonía) coexisten diferentes "concepciones del mundo" con diverso grado de elaboración; dicha coexistencia, lejos de ser armónica, se caracteriza por la dominación política y la dirección cultural de un bloque de clases que ha logrado históricamente el consenso (activo o pasivo) de las clases subordinadas, al convertir su ideología en un punto de referencia común de los demás grupos sociales.

f) Las ideologías están condicionadas por el lugar que se ocupa en la estructura social.

g) Cada grupo social tiene una propia visión del mundo (esto no significa que *todo* elemento cultural sea necesariamente clasista), ni que *toda* la ideología de una clase sea siempre autoelaborada y repelente a las de otras clases).

h) Las ideologías en un bloque histórico están estratificadas y poseen diversos grados de complejidad y coherencia.

No pretendo insinuar con lo anterior que Gramsci haya elaborado una teoría general y sistemática de las ideologías, pero sostengo que en sus aparentemente dispersas notas, se encuentran sugerencias cuya coherencia es suficiente para que a partir de ellas el camino hacia dicha teoría general se muestre por lo menos esbozado.¹¹

Dentro de este cuadro hipotético general, Gramsci realiza su acercamiento a las culturas populares y rompe de modo polémico con las prenociones "elitistas" e "intelectualistas" de tipo etnocéntrico y sociocéntrico de los erudicionistas y con las aproximaciones de los románticos a su objeto de estudio: "Se puede decir que hasta ahora el folklore ha sido estudiado de manera prevalectante como elemento 'pintoresco' (en realidad hasta hoy solo se ha recogido material de erudición y la ciencia del folklore ha consistido sobre todo en estudios de método para la recolección, la selección y la clasificación de tal material, es decir, en el estudio de las cautelas prácticas y de los principios empíricos necesarios para desarrollar con provecho un aspecto particular de la erudición, no queriendo desconocer con esto la importancia y el significado histórico de algunos grandes estudiosos del folklore). Por el contrario es necesario estudiarlo como una 'concepción del mundo y de la vida', implícita en gran medida, de determinados estratos de la sociedad (determinados en el tiempo y en el espacio), en contraposición (también por lo general implícita, mecánica, objetiva) con las concepciones del mundo 'oficiales' (o en sentido

¹¹Véase en esta misma línea el sistemático y sugerente intento de Robert Fossaert: *La Société*. Tomo VI, Les Structures Ideologiques, Editions du Seuil, París, 1983.

más amplio de las partes cultas de la sociedad históricamente determinadas que se han sucedido en el desarrollo histórico. (...) Concepción del mundo no sólo no elaborada y asistemática, porque el pueblo (es decir, el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de toda forma de sociedad que ha existido hasta ahora) por definición no puede tener concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas en su ya también contradictorio y múltiple desarrollo, no sólo en el sentido de diverso y yuxtapuesto, sino también gósero, si es que directamente no debería hablarse de un aglomerado indigesto de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia, de la mayor parte de las cuales sólo en el folklore se encuentran, sobrevivientes, documentos mutilados y contaminados".¹²

Me permito reproducir gran parte del texto pues en él, de manera condensada, se encuentra la mayor parte de su reflexión acerca de las culturas populares. De esta caracterización resaltan varias cosas de importancia que a continuación destaco:

a) Gramsci otorga el estatuto de "concepción del mundo" a la cultura de las clases subalternas. Luego presenta con ello una configuración compleja del espacio superestructural (formación cultural global) del bloque histórico, en el que coexisten diferentes culturas o ideologías.

b) La coexistencia de dichas ideologías se realiza en términos no armónicos, pero no necesariamente conflictivos.

c) Si bien las diferentes ideologías coexisten en el seno de una sociedad, dicha coexistencia, además de no ser armónica, es desnivelada y bajo la dominancia de una.

d) Por las mismas características de la formación cultural o ideológica¹³ el estudio de las culturas debe hacerse siempre haciendo patente esta contraposición. Esto no implica necesariamente que las culturas estén implícitamente en contraposición, sino que ésta constituye un principio metodológico que viene a dialectizar la investigación y apunta hacia la detección de los mecanismos y estrategias históricas de la construcción de la hegemonía. Ahora bien, si la contraposición folklore (como cultura de las clases subalternas) es *generalmente* pasiva, mecánica, asistemática, etc., esto no significa que sea *fatalmente* así.

Páginas más adelante y en otros cuadernos Gramsci mismo reconoce que el folklore puede tener (y tiene) elementos tenaces, creativos e incluso progresistas¹⁴ que, en determinados momentos, pueden volver activa y políticamente orientada la praxis social de las clases subalternas.

e) La contraposición simple entre dos culturas, "oficial" vs. "folklórica", de ningún modo debe entenderse como si sólo existieran dos grandes bloques

¹² *Arte e Folklore*, p. 229-230. *Quaderni*, 2312 y ss. En castellano, *Literatura y vida nacional*. Juan Pablos Ed., México, 1976, pp. 239 y s.

¹³ Fossaert la denomina *formación ideológica*, op. cit., pp. 327 y s.

¹⁴ *Arte e Folklore*, p. 264. (ver 'folklore' en los *Quaderni*, p. 3197).

culturales, uno coherente y legitimado y el otro disgregado y arbitrario, imputables mecánicamente a dos únicas clases opuestas. Cuando realizamos análisis concretos detectamos, además de la complejidad de la estratificación social, la diversidad contradictoria de los procesos culturales. Asimismo encontramos en ellos ciertos elementos culturales transclasistas que conforman, por así decirlo, el discurso social común de una determinada sociedad. (“El folklore ha estado ligado siempre a la cultura de las clases dominantes y a su modo le ha extraído motivos que se han insertado en combinación con las tradiciones precedentes”).¹⁵

f) Cuando habla de las características del folklore (carácter fragmentado y contradictorio), Gramsci emplea un concepto de cultura tipo Tylor, es decir, la cultura es igual a los *productos* intelectuales y manuales compartidos por un mismo grupo social. Pero en otros textos creo que —aunque no sistematizada— se encuentra una concepción praxeológica de la cultura que puede ser traducida por los términos de “hábitos de clase” de P. Bourdieu o de la “Ideo-lógica” de M. Augé.¹⁶ “Lo que distingue al canto popular, en el cuadro de una nación y de su cultura, no es el hecho artístico, ni el origen histórico, sino su *modo de concebir* el mundo y la vida en contraste con la sociedad oficial” (Gramsci). Ello nos muestra que las culturas populares, aun en su relativa asistematicidad y fragmentariedad, poseen (como toda cultura) un rasgo generador y distintivo, un modo de percepción y producción simbólica que funciona como matriz discriminadora de lo posible, de lo probable y hasta de lo perceptible; una cierta lógica de las representaciones que otorga una cierta coherencia a los contenidos dispersos de la popular. Queda pendiente responder por qué teniendo una “lógica” distinta y contrapuesta a la oficial, en el terreno de las prácticas observables las culturas populares son tan diversas e incluso contrapuestas entre sí.¹⁷

A manera de síntesis, reproducimos la interesante esquematización de la concepción gramsciana de las culturas subalternas que realiza Alberto M. Cirese:¹⁸

¹⁵Ibid., p. 180.

¹⁶Crf. J. González (1981 f # 197) Capítulo I, y también ver: G. Giménez, (1978 f # 306) p. 350.

¹⁷A.M. Cirese, *Intellettualli, Folklore, Instinto di Classe*, Einaudi Paperbacks, Torino, 1976, p. 95. En este punto no comparto del todo la explicación que Cirese da en esta obra acerca del amplio uso gramsciano de ‘concepción del mundo’ para designar tanto a la cultura oficial y cultivada, como a la enorme inorganicidad de la cultura popular; “así, toda combinación de elementos culturales de un grupo social cualquiera viene a constituir una suerte de ‘unidad de hecho’ que puede ser mirada desde el punto de vista del grupo que en ella se reconoce y que por tanto puede ser llamada legítimamente ‘concepción del mundo’, porque aun no siéndolo *para nosotros*, lo es *para otros*” (pag. 103). Asumiendo lo anterior, podría parecer que se dejara en el terreno de la empatía y la intersubjetividad el carácter relativamente unitario y contradictorio de los modos de percepción y producción simbólica que el pueblo/clases porta dada su situación (como trayectoria y como punto) en un determinado lugar en la división social del trabajo. Esto es quizá efecto del concepto ‘tyloriano’ de cultura que maneja Cirese, concepto que limita el ámbito de la cultura a los desempeños y que olvida que éstos son impensables fuera de una competencia cultural que está muy lejos de ser puramente intersubjetiva.

¹⁸Ibid., p. 89.

La concepción folklórica	es a la oficial
como la clase social subalterna	es a la hegemónica
como la categoría intelectual simple	es a la cultivada
como la combinación inorgánica	es a la orgánica
como el estado interno fragmentario	es al unitario
como el modo de expresión implícito	es al explícito
como el contenido degradado	es al original
como la contraposición mecánica	es a la intencional
como la contradicción pasiva/activa	es a la activa/pasiva

Aunque como es evidente la mayor parte de los calificativos negativos recae sobre el folklore, ello no significa que la cultura dominante burguesa no tenga también aspectos negativos y conservadores y que el folklore no pueda y deba asumir valencias positivas para conquistar la hegemonía. De este modo, en los textos de Gramsci encontramos elementos para pensar en cuatro posibilidades distintas:

- a) folklórico/reaccionario
- b) folklórico/progresista
- c) oficial/reaccionario
- d) oficial/progresista

La concepción del mundo de las clases subalternas debe ser elevada hacia esta cuarta posibilidad, es decir, la reforma intelectual y moral que el interés político de Gramsci propone consiste en conquistar los atributos “positivos” de la oficialidad (léase verticalmente la columna derecha) a partir del estado negativo, pero real, de las concepciones populares.

La defensa de la cultura del pueblo no implica la defensa de sus condiciones materiales de subalternidad. Gramsci no es pues un folklorista romántico; propone conocer el folklore para “destruirlo”, porque lo que debe destruirse son las condiciones estructurales que han producido la “subalternidad” de la cultura miserable de las clases subalternas. Esta destrucción, lejos de resultar de un proceso de aculturación coactiva, se realiza desde “dentro” del espesor cultural de dichas clases e implica necesariamente la creación de un intelectual orgánico capaz de dirigir y organizarse “en pueblo” para la conquista de la hegemonía.

Llegados a este punto, se puede captar con claridad la forma en que Gramsci, desde una perspectiva marxista, introduce en el debate la polémica de las clases sociales (ampliamente escamoteada antes de él) y mediante ello define a la “cultura popular” (“folklore” en sus escritos) por su *relación* de contraste con la cultura de las clases “no populares” dentro de un sistema de hegemonía.

Las observaciones de Gramsci sobre el folklore no aparecieron publicadas sino hasta 1950 y a partir de su publicación resurge y se aviva en Italia un

amplio debate que originó distintos desarrollos.¹⁹

Los desarrollos a partir de Gramsci

En general, la continuación de las indicaciones gramscianas en Italia se enfocaron sobre las distintas formas de las culturas campesinas del sur y su relación con la cultura italiana/occidental dominante.

De entre los muchos continuadores de esta tendencia destaca Alberto M. Cirese tanto por su amplia obra como por su propuesta de los *desniveles internos de la cultura*. Con esa noción plantea que “en las sociedades llamadas superiores, las distinciones, separaciones, estratificaciones y oposiciones *sociales* entre clases o estratos dotados de diverso poder político-económico, encuentran una equivalencia general en ciertas distinciones, separaciones, estratificaciones y oposiciones *culturales*”.²⁰ Es decir, que a la diversidad de la condición social corresponde una diversidad cultural en la cual se mantiene la desigual participación de los diversos sectores sociales en la producción y en la fruición de los bienes culturales.

Esto implica que en las sociedades clasistas, la diversidad de situaciones objetivas produce un complejo campo o espacio de representaciones donde coexisten culturas no sólo diferentes, sino desniveladas. En otras palabras, “la noción de *desniveles de cultura internos* en las sociedades complejas, tiende a indicar, en los escritos de Cirese, una subdivisión general de los hechos culturales en dos grandes dimensiones *internas* a los complejos nacionales estratificados en clases: un plano de la cultura hegemónica y uno de las culturas subalternas, conectados con la división en clases y la consecuente distribución diversa del poder y goce de la cultura”.²¹

La cultura de las clases subalternas se define así por su posición con relación a aquellas clases y no por su impugnatividad, belleza o integración. Sin embargo, debe hacerse notar que el uso del concepto de *desniveles internos de cultura* y su correlativa implicación: cultura hegemónica vs. culturas subalternas, ha sido sometido a intensas críticas (algunas en mi opinión infundadas) por lo que para su operatividad debe tomarse en cuenta que:

a) la bipartición esquemática cultura hegemónica/culturas subalternas es de orden metodológico y no ontológico. Ello supone su apertura a diversas articulaciones y relaciones entre los dos grandes bloques.

b) la cultura del bloque de clases dominantes es la cultura dominante, pero no es ni *toda*, ni la *única real* cultura.

¹⁹P. Clemente y otros, *Il Dibattito Sul Folklore in Italia*, Edizioni di Cultura Popolare, Milano, 1976.

²⁰A. M. Cirese, *Cultura Egemonica e Culture Subalterne*, p. 13 y ss.

²¹P. Clemente, “Dislivelli di cultura e studi demologici italiani” en *Problemi del Socialismo*, no. 15, 1979, Franco Angeli Ed., Roma, p. 137. Este autor plantea aquí una serie de interesantes críticas a la noción de *desniveles internos de cultura* que considera de utilidad necesaria y productiva aplicada sólo sobre una escala más amplia de los fenómenos culturales.

c) las distintas culturas subalternas tienen un espesor y presencia sociocultural específicos, capacidad de resistencia, adaptación y modificación de las relaciones que mantiene con la cultura hegemónica.

d) la categoría plantea como esencial, metodológicamente hablando, la conexión formal entre los hechos culturales y grupos sociales.

e) aun cuando el carácter de los desniveles recorta horizontalmente (clasis-tamente) los fenómenos culturales, es posible pensar la gran gama de formaciones culturales transclasistas. Dicho de otra manera, si bien se plantea la íntima relación entre clases y culturas, hay en ellos lugar para pensar la unidad relativa y la verticalidad (transclasista) de ciertos elementos del discurso social común.

f) Dentro de la “subalternidad” que los desniveles recortan, no debe entenderse sólo a las culturas campesinas tradicionales, sino un amplio espectro compuesto por los sistemas de representaciones obreras, colonos suburbanos, braceros, grupos étnicos marginales, etcétera. Sin embargo, éste es un problema que debe de redefinirse y afrontarse para no utilizar mecánicamente la reciprocidad que existe entre los desniveles. Estos implican, por todo lo anterior, la existencia de una vasta gama de “subculturas” de clase que mantienen entre sí una serie de relaciones de dominación, contraposición, resistencia y refuncionalización. (Cabe aquí anotar que los desniveles no sólo se observan en los productos de cada cultura, sino que suponen también, de manera fundamental, el nivel de las “competencias culturales” o los modos de producción y percepción simbólicos). Por último, recientemente García Canclini (1982, pp. 69 y 70) ha criticado dicha concepción como “estática y valorativa”. Sin embargo, pienso que los desniveles no son “creados” normativamente por la categoría, sino tienen un sustrato material y signico cuantitativo. Esto tiene estrecha relación con la “apropiación desigual del capital cultural”, apropiación que no sólo es “desigual” sino cuantitativamente diferente y por lo mismo constitutiva de distintos desniveles.

Dentro de la misma tradición gramsciana, se debe ubicar a Luigi Lombardi Satriani²² quien se ha ocupado de resaltar el carácter contrapuesto de las culturas populares respecto a la cultura dominante. De hecho, sus escritos conducen a considerar al folklore como cultura de impugnación. Sin duda la mayor influencia que ha ejercido Lombardi Satriani ha sido —entre otras posibles— la de haber “politizado”, por así decirlo, los análisis clásicos y asépticos que la antropología cultural hacía de la cultura popular, pero se le ha criticado sus nociones demasiado reificadas de impugnación y narcotización. A mi juicio el problema no está sólo en las nociones, sino en la forma específica de construcción y validación de la mayoría de sus objetos de análisis: casi siempre refranes, dichos, creencias y cuentos, que después de un epi-

²²Ver principalmente, *Antropología cultural*, (1974, f # 77). *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas* (1978, f # 298). Traducción al castellano de *Folklore e Profitto*, Guaraldi, Firenze, 1976. “Análisis marxista e folklore come cultura di contestazione” en Varios autores, *Folklore e Analisi Differenziale di Cultura*, p. 351.

dérmico tratamiento “contenidístico” escasa o nulamente relacional y con ínfimo nivel de rigor metodológico, le lleva a *imputar* a tal o cual contenido aislado un “carácter” psicológicamente “impugnador” o “narcotizante” que, si bien puede o no concordar con los buenos deseos del militante/analista, a la larga “peca” de “politizado” y renuncia propiamente al análisis.

En su última e interesante obra sobre la ideología de la muerte en la sociedad campesina del sur,²³ el análisis es bastante menos reificador, pero igualmente reacio a criterios de validación ajenos al sentido común del propio investigador. La influencia de este autor se ha manifestado particularmente en distintos trabajos de análisis de cultura popular en América Latina.

En una línea más o menos similar trabaja Vittorio Lanternari, que concibe al folklore actual como una cultura en búsqueda de identidad antiburguesa.²⁴

No obstante, se debe reconocimiento a las distintas aportaciones que tales autores han realizado en el terreno teórico y empírico. Sobre todo destacamos que su obra ha sido una primera provocación para estudiar de diferente manera lo popular.

Dentro del debate italiano estos autores (Cirese, Lombardi Satriani, Lanternari) han sido criticados con amplitud por una generación más joven, en especial por Giulio Angioni y por Pietro Clemente.

Angioni, discípulo de Cirese, critica la orientación general de los estudios demológicos en Italia diciendo que “han sido dedicados en su mayoría a fenómenos culturales de nivel sobre todo artístico e ideológico/religioso y han dejado de lado el nivel socio/económico y el jurídico/político”.²⁵ Esto ha guiado definitivamente a tales estudios a penetrar en el meollo de la problemática compleja de la dialéctica situación/representación sólo de una manera bastante intuitiva y “declaratoria” (cuando no se la ignora), pero no válida científicamente, razón por la cual difícilmente se pueden librar del fantasma del formalismo. Angioni propone reorientar el objeto de estudio a los modos específicos de dominación del capitalismo en el interior de la formación social del Estado italiano, propuesta que si logra superar la reducción economicista y rescatar dentro de la totalidad lo “específicamente” cultural, nos abre una interesante vía para trazar nuevas relaciones entre los desniveles de cultura y las formas de internacionalización del modo de producción capitalista, las “formas” culturales “masificadas” que le corresponden y la refuncionalización/ y desarticulación/rearticulación que hacen de las culturas populares.

Otra crítica que se le ha expresado a esta corriente post- gramsciana es el

²³L. Lombardi Satriani y M. Meligrana, *Il Ponte di San Giacomo*, Saggi Rizzoli, Milano, 1982.

²⁴*Crisi e Ricerca di Identità*, (folklore e dinamica culturale). Liguori Editori, Napoli, 1977.

²⁵G. Angioni, “Tre riflessioni e una premessa auto critica su Cultura e Cultura Popolare”, en *Problemi del Socialismo* p. 161 y 162.

excesivo énfasis en fenómenos “folklóricos” y “tradicionales” en su mayoría campesinos o artesanales, por lo que se ha llegado a confundir “cultura popular” con “tradiciones populares” dejando así de lado los procesos actuales de proletarización, de creación de nuevas culturas subalternas generadas en la dinámica interna y externa del modo de producción capitalista. Así, el mismo Angioni propone estudiar, además de las culturas populares “tradicionales” (campesinas, artesanas, etc.), también (y de manera urgente) las modernas culturas que con procesos como la migración, la terciarización de la economía, la formación de grandes capas medias y el crecimiento y relativa maduración política de la clase proletaria, se han originado y participan de modo predominante en la dinámica de los desniveles internos de cultura.

Pietro Clemente señala que “una noción de folklore demasiado dilatada resulta dañina para la definición del campo de los estudios demológicos; en mi opinión —dice Clemente— esta noción debería ser, si no abolida, al menos delimitada para que designe hechos muy específicos”.²⁶ De este modo, en una línea paralela a la de Angioni, Clemente propone cerrar su campo de estudios a todos los ámbitos posibles que se configuran a través de la relación “cultura”, “clases subalternas”, por supuesto tomando en consideración a los estratos modernos, en especial el proletariado. El terreno específico de estudios es entonces la condición estructural/cultural de subalternidad, entendida no sólo como residual, sino también como actual.

El mismo Cirese, en una interesante reelaboración autocrítica,²⁷ reconoce haber sufrido personalmente la distorsión óptica de identificar “lo popular” con lo que es considerado “simple” o “elemental” y lo no-popular como lo considerado complejo. En consecuencia, realiza una puntillosa reflexión y una excelente esquematización sobre los usos y extensiones del término “cultura popular” y sus relaciones de oposición con lo no popular.

Por último, los más recientes debates en Italia tienden a señalar la importancia de los elementos culturales transclasistas dentro del problema de las culturas populares en sus relaciones con la cultura hegemónica y a tratar de establecer los vínculos y distinciones de esas culturas con la así llamada “cultura de masa”. Tales reflexiones pueden seguirse a partir de 1980 principalmente en los distintos números de la revista *La ricerca folklórica* (contributi allo studio della cultura delle classi popolari), Grafo Edizioni, Brescia.

En resumen, con los aportes y continuaciones del “filón gramsciano” lo popular adquiere un sentido plenamente clasista, relacional e histórico y nos proporciona una aproximación operativa y no sólo normativa al estudio de nuestro tema. La ruptura que se opera es pues triple. Contra los románticos: lo popular no es una esencia, sino un hecho social. Contra los eruditos: lo popular no se comprende como una sustancia, sino como un hecho *relacional* e

²⁶P. Clemente, *op. cit.*, p. 129.

²⁷Originalmente mimeografiado como apuntes de curso en *Forme, Modelli, Strutture*, Dispense del corso di Antropologia Culturale, Anno Accademico 1979/1980, Università degli studi di Roma. Facoltà di Lettere e Filosofia.

históricamente producido. Contra los populistas: lo popular no se define por su origen, sino por su *uso y refuncionalización*.

A partir de estas rupturas, es mejor entonces hablar de culturas populares (en plural).

En más o menos estrecha relación con los desarrollos anteriores echemos un vistazo a otra línea importante de estudios.

III. APROXIMACIONES HISTORICAS

Particularmente en Europa se ha despertado un interés más o menos reciente por la recuperación histórica de las culturas populares desde una óptica diversa a los anticuarios y románticos: la de la historia social de la cultura. De ellos destaca el texto de Robert Muchembled: *Culture Populaire et Culture des Elites*,²⁸ cuya tesis central atiende a la reconstrucción arqueológica de la lucha y posterior destrucción de la cultura popular campesina durante los siglos XV a XVIII, y con ello sitúa el origen preciso de la "cultura de masa".

Otra obra histórica capital por su aportación metodológica al análisis de las fiestas es la del soviético Michail Bajtin²⁹ sobre la obra de F. Rabelais y la cultura popular en la edad media y el renacimiento, en la que muestra con claridad las relaciones de oposición entre las distintas culturas de la época (cultura oficial/clerical vs. cultura popular).

Por su parte, el inglés Peter Burke³⁰ ha realizado un interesante libro sobre la cultura popular en la Europa moderna (fin de la edad media y la revolución industrial) siguiendo una orientación claramente gramsciana. En España, destaca Julio Caro Baroja quien ha sido un pionero en el estudio y reconstrucción de la cultura popular española, fundamentalmente a través del carnaval y del estudio de la brujería.³¹

Las obras de V. Lanternari,³² Harvey Cox,³³ Vladimir Propp³⁴ y Furio Jesi³⁵ destacan un objeto que (aparte de haberse puesto de moda) conforma un campo riquísimo de análisis concreto de la interacción economía/poder/ideología: el ámbito de las fiestas y "lo festivo".

En mi opinión, estos materiales proveen de recursos preciosos para la reconstrucción de la historia de las políticas culturales que han originado las

²⁸Flammarion, París, 1978.

²⁹*L'Opera di Rabelais e la Cultura Popolare*, Einaudi, Torino, 1979. (hay traducción al castellano en M. Bajtin) (1974 f # 300).

³⁰*Popular Culture in Early Modern Europe*, London, 1978. (trad. italiana en, *Cultura Popolare Nella Europa Moderna*/A. Mondadori, Ed., Milano, 1980.

³¹*El carnaval*. Ed. Taurus, Madrid, 2a. edición, 1979 y *Las brujas y su mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 1969.

³²*La Grande Festa*. Dedalo Libri, Bari, 1976.

³³*La Festa Dei Folli*. Bompiani, Milano, 1971. (original en inglés, *The Feasts of Fools*. (1969) (hay también traducción al castellano).

³⁴*Feste Agrarie Russe*, (una ricerca storico-etnografica), Dedalo Libre, Bari 1978. (traducción del original en ruso, 1963).

³⁵Furio Jesi (compilador), *La Festa*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1977.

peculiaridades de nuestras actuales culturas y por ello mismo son de un interés clave para el estudio de las culturas que se volvieron populares y de los distintos modos de reapropiación de la "memoria" cultural de nuestras sociedades. Estas, a diferencia de las europeas, tuvieron y tienen que hacer las cuentas con realidades coloniales e identidades étnicas, mestizas y criollas que todavía hoy no se alcanzan a digerir y comprender.

IV. POPULAR CULTURE: APROXIMACIONES ANGLOSAJONAS "ON MASS COMMUNICATIONS"

Hasta aquí es más o menos claro que la tendencia en los estudios apunta "para atrás" y/o con particular referencia a las culturas rurales y tradicionales. Sin embargo, "cultura popular" para una gran parte de estudiosos que en su mayoría provienen de un paradigma estructural/funcionalista, significa la cultura que emana de los grandes medios de difusión colectiva. Esta cultura es generalmente satanizada por su bajo gusto y por su tendencia a degradar y acabar con la cultura cultivada. Dos tendencias contrapuestas son detectadas: la homogeneización y la estandarización del consumo. Pero al ser la cultura de las "masas" (?), logra democratizar la cultura restringida de las élites y bajo su tutela e influencia las "masas" logran tener acceso a bienes de cultura que antes era imposible conseguir. Esta irrupción de las "masas" obedece a un cambio de perspectiva de la antropología a la sociología y, asimismo, apunta más directamente a la problemática de la constitución social del consenso³⁶ a raíz de la segunda guerra mundial, principalmente en los Estados Unidos. En Europa y en especial en Francia e Inglaterra, la preocupación por las masas y su cultura desde en punto de vista moderno y a escala sociológica, motivó interesantes desarrollos en los años sesenta.³⁷ Parece claro que tal preocupación nace y crece con la expansión y avance de los grandes medios de difusión (T. V., cine, radio, prensa, etc.). Precisemos ahora ciertos aspectos:

1) la problemática de las "masas" es bastante reacia al análisis de las clases sociales y sus culturas-en-relación, porque es un concepto sumamente equívoco y carente de estatuto teórico riguroso.

2) en general, lo que todos (o casi todos) los estudios de este tipo conceden es que en el proceso de comunicación el receptor es simplemente un "recipiente" vacío que es llenado por dicha cultura. Olvidan que la actividad de recepción es precisamente una acción, es decir, que toda recepción es un proceso de reinterpretación. Pero si se niega o escamotea la raíz de clase de toda concepción del mundo que funciona para valorar, percibir y actuar sobre la realidad, tal reinterpretación es poco menos que impensable.

³⁶Véase: D. Mac Quail, *Sociología de los medios masivos de comunicación*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1972.

³⁷E. Morin, *El espíritu del tiempo*, Ed. Taurus, Madrid, 1965. Véase U. Eco, *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas*. Ed. Lumen, Barcelona, 1968. (f.º 218)

3) no niego la existencia de las “realidades” a las que hace referencia el término “cultura de masa”, sino que sostengo que el metalenguaje teórico usado para estructurar dicha realidad es bastante pobre e ineficiente.

En textos recientes se ha intentado replantear la cuestión por la vía de las industrias culturales y de la “cultura popular” (= cultura de masas). Ejemplos de ello son los trabajos de la UNESCO³⁸ y de Bigsby³⁹ que sin embargo, permanecen poco más o menos dentro del mismo tenor. Como es fácil observar aquí, lo popular (ya de suyo ambiguo) se diluyó en otra ambigüedad, sólo que más “sociológica”: las “masas”.

Sin que esto represente necesariamente un retroceso, es bastante claro que ha funcionado como un recio obstáculo epistemológico para entender la complejidad cultural de las sociedades modernas y, en particular, para entender los modos concretos en que una sociedad conflictiva se las arregla para producir “consensos” y legitimidades y para en ciertos momentos quebrarlos y construir otros nuevos.

Existe un gran número de publicaciones que critican tanto al paradigma de los efectos (progenitor directo de los estudios de “masas”), como al concepto mismo de cultura de “masas”.⁴⁰ Tan sólo es digno de señalarse que pese a las prenociones de los comunicólogos, no fueron los medios quienes “masificaron” la cultura y la sociedad, sino que ha sido la sociedad en todos sus niveles la que ha (en todo caso) “masificado” una a una sus estructuras. Queda pues señalado cómo con los “massmediólogos” la cuestión de lo popular cambia las miras de lo tradicional, rural y artesanal hacia lo moderno, urbano e industrial y en ese cambio, las clases se disolvieron en la espesura de las “masas”.

Vayamos por fin al campo de los estudios latinoamericanos sobre nuestro tema.

V. AMERICA LATINA: LA PENOSA RECUPERACION DE LA DIMENSION DEL PODER

Distintas corrientes han precedido lo que hoy podemos llamar los estudios sobre cultura popular en los países latinoamericanos. Estos estudios tienen muy diferentes orígenes, con teorías bastante diversas e intereses divergentes. Todos tienen en común el haber sido (y ser aún) señeros y abrevaderos de los últimos desarrollos sobre nuestra área de interés. Estoy plenamente consciente de que cada uno de éstos merecería un tratamiento particular y detallado. Sin embargo, a riesgo de cometer excesivas reducciones y dado que no es ése el objeto de este artículo, sólo los haré desfilar señalando sus

³⁸ Varios autores, *Industrias culturales: el futuro de la cultura en juego*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

³⁹ C. W. Bigsby, *Examen de la cultura popular*, (1982 f # 302).

⁴⁰ Véase Bourdieu et al, *Mitosociología*. Ed. Fontanella. Barcelona, 1975 y también Swingewood (1979, f # 229). Una muy breve y excelente exposición crítica puede encontrarse en M. Piccini, *¿Existe una teoría de la comunicación social?*, Cuadernos del TICOM, no. 21, UAM-X, México, 1983.

principales aportaciones y los obstáculos que encontraron para la discusión. Queda no obstante pendiente la labor urgente y necesaria de reconstrucción de la historia de los estudios sobre tales temas (cultura, comunicación, ideología, etc.) en nuestros países y su relación con las distintas políticas culturales ejercidas a partir de nuestra constitución como naciones. Sólo ello podrá ayudarnos como investigadores con memoria y compromiso, y quizás también nos ayude a estimular la imaginación creativa, una imaginación enraizada en lo que hemos sido, somos y queremos ser, desde nuestra perspectiva como latinoamericanos. Veamos pues.

Latinoamérica en los estudios antropológicos estadounidenses

Desde la antropología, los países latinoamericanos, en especial los de mayor población y pasado indígena (México, Perú, etc.), fueron objeto de una vasta y completa gama de estudios de tipo etnográfico sobre las culturas y tradiciones étnicas. El interés clave era entender los efectos del "contacto" (eufemismo de colonización) entre grupos de individuos con culturas diferentes y los cambios que dicho contacto originaba.⁴¹ R. Redfield fue sin duda uno de los iniciadores al estudiar en 1930 el pueblo de Tepoztlán en México. Con esta y otras experiencias, Redfield va acuñando el concepto típico ideal de *Folk Society*⁴² que presenta los siguientes rasgos: sociedad pequeña, aislada, analfabeta, homogénea, con fuerte sentido de solidaridad de grupo, débil división del trabajo, producción para el autoconsumo, conducta tradicional, espontánea y acrítica, organización familiarista y orientaciones mágicas, no lógicas ni racionales. Resulta claro cómo Redfield estudia a la sociedad folk: ahí nada tienen que ver ni la historia, ni las relaciones sociales objetivas.

De este modo se elabora un duradero paradigma funcionalista según el cual se puede comprender la cultura de una comunidad sin tener en cuenta el mundo circundante.⁴³ A esta actitud criticada por muchos le he llamado en otro lugar el "estrabismo etnograficista".⁴⁴

Dentro de la misma línea, pero con instrumentos sociológicos más sofisticados se inscriben los estudios sobre la modernización principalmente conducidos por E. Rogers.⁴⁵ Aquí, de la pura pregunta acerca de los efectos del contacto intercultural se pasó a una actitud más agresiva y dirigida: ¿cómo hacer para que el campesino se modernice y se integre al desarrollo? Todo se intentó, sólo que los campesinos en general resultaron tercios y tradicionalistas. Irracionales, pues.

⁴¹La literatura al respecto es vastísima. Ver, Aguirre Beltrán, (1970 f# 184).

⁴²R. Redfield, "The Folk Society", en *American Journal of Sociology*. Vol. III, January, 1947.

⁴³W. Smith, *El Sistema de fiestas y el cambio económico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, pp. 32 y ss.

⁴⁴*La recogida*, Ponencia para el X Congreso Mundial de Sociología. México, agosto de 1982.

⁴⁵E. Rogers, y L. Svenning, *La modernización entre los campesinos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973. Una crítica a estos autores: J. González, (1982, f# 197).

Así, con las aproximaciones desde la antropología y la sociología estructural funcionalistas lo popular pasó nuevamente a ser sinónimo de lo tradicional, lo rural, lo subdesarrollado. Estudiado como una sustancia —es decir, en sí mismo— excluía de todas formas la problemática de las clases sociales y sus relaciones conflictivas, en especial dentro de la cultura. De Redfield (1930) a Rogers (1969) el interés por su estudio pasó del registro etnográfico a las políticas estatales de cambio sociocultural “dirigido”. Nada más. Y una buena cantidad de científicos latinoamericanos siguieron sus pasos.

Se debe señalar que en los análisis de Rogers la posible influencia de los medios de difusión colectiva fue altamente apreciada y ello abre ahora el paso hacia otra de las principales líneas del análisis de lo popular.

La communication research

Ya vimos (*a colpo d'occhio*) que cuando lo popular viajaba a la ciudad y se modernizaba se convertía en “masivo” y si para el terreno de lo rural/tradicional la influencia norteamericana fue —y sigue siendo en menor escala— notoria y determinante, los estudios sobre comunicación y cultura de “masas” en América Latina siguieron dócilmente (porque era “lo científico”) los lineamientos del paradigma de los efectos.

W. Schramm, P. Lazarsfeld, R. K. Merton, E. Katz, C. Wright, A. Smith, M. De Fleur, B. Berelson, P. Tannenbaum, Danielson, Holsti y muchos otros fueron los padres incontestables del análisis de los medios de difusión, de los contenidos de sus mensajes y de los efectos en las audiencias “populares” durante años. Se trataba de medir con rigor (*rigor mortis* de la teoría social) lo que sucedía en nuestros países al ritmo sonante de la naciente “cultura de masa”.

Sin embargo no todo fue docilidad. Con el madurar de ciertos desarrollos de la lingüística estructural europea (semiologías) como herramienta de análisis de los lenguajes, con la puesta en escena de la discusión sobre la ideología dominante por L. Althusser (1967/1970), aunada a los desarrollos de la teoría de la dependencia que impugnaba las interpretaciones de las teorías anglosajonas del desarrollo y potenciada por los acelerados procesos de cambio político en el cono sur, surge en nuestros países una vigorosa y potente reacción en contra de los esquemas estructural-funcionalistas de interpretación de la realidad cultural y social. Se daban entonces los primeros pasos para la construcción de una deseada y necesaria teoría crítica desde *nuestra* perspectiva, que no necesariamente concordaba con la de la mayoría de los estadounidenses.

Es justo reconocer a Armand Mattelart⁴⁶ y a su equipo de trabajo el haber

⁴⁶A. Mattelart ha publicado una vasta literatura ampliamente difundida sobre la cuestión. Gran parte de ello lo realizó junto con un equipo de investigadores latinoamericanos durante el gobierno de Allende en Chile y lo ha continuado en diversas sedes. De todo ello destaca: *Los medios de comunicación de masas* (con M. Piccini y M. Mattelart), Cuadernos de la Realidad Nacional,

funcionado como punta de lanza de la reacción contra tal “colonialismo” científico y cultural. Textos como “Críticas a la communication research” en *Los medios de comunicación de masas*, *Para leer al Pato Donald* y *La cultura como empresa multinacional* entre otros, sirvieron como nuevo paradigma que rompía con una larga tradición de interpretación de la cultura y los medios de difusión. Llegó pues el momento del desenmascaramiento de la “inocencia” y “asepsia” de la ciencia y de la denuncia de la ideología dominante. Con esto, la cultura de “masa” fue reconcebida como “un producto elaborado por las grandes corporaciones para apartar a los pueblos colonizados (o neocolonizados) de la consideración crítica de sus problemas colectivos y, por ende, para frenar su ascenso político. En este sentido, se acusa a los medios, globalmente, de difundir ideologías reaccionarias, de mutilar y deformar deliberadamente los hechos sociales, de promover el consumo de bienes producidos y comercializados por las corporaciones monopólicas y, sobre todo, de inventar sucedáneos de la cultura propia de cada país con el fin deliberado de generar personalidades dependientes, sumisas al poder colonizador”.⁴⁷

Denunciar la estructura de propiedad y poder de los medios era tarea paralela a las lecturas “ideológicas” de los significados segundos de los mensajes: la manipulación, la ideología como conciencia falsa, los medios como Aparatos Ideológicos del Estado (AIE) y la teoría de la alienación irrumpieron en el escenario desplazando a las funciones inocentes de divertir, informar y vigilar que los comunicólogos imputaban a los medios y a su cultura. Así, como complemento del “denuncismo ideológico”, desde la izquierda se comienza a redefinir el término cultura popular.

Esta, por oposición a la cultura de “masa”, es la real y verdadera cultura creada por el pueblo organizado: “la cultura popular auténtica, dentro de un contexto social de dominación y explotación es el sistema de respuestas solidarias, creadas por los grupos oprimidos frente a las necesidades de liberación”.⁴⁸

Con esta operación, lo popular vuelve a tomar curso dentro de las relaciones de clase, se opone claramente a la ideología dominante que se ha transformado en “cultura de masa” y se propone como la única alternativa ante tal agresión cultural. El problema aquí es que se opera nuevamente con un concepto normativo de lo popular, es decir, de lo que “debería ser” la cultura de las clases dominadas y explotadas, pero que sin duda es demasiado excluyente de una enorme variedad de procesos que no son los que portan las vanguardias. De ahí que la única salida posible resulta ser que, si se es explotado y dominado, pero no se es “auténticamente” popular (o sea, conciente, solidario,

Chile, 1970. (Ed. Cid, Bs. As., 1978). *Para leer al Pato Donald* (con A. Dorfman). Ed. Universitaria de Valparaíso, Chile, 1972. (Ed. S. XXI, Argentina, 1975) y *La cultura como empresa multinacional*, Ed. Era, México, 1973.

⁴⁷H. Muraro, *Neocapitalismo y comunicación de masa*, EUDEBA, Buenos Aires, 1974.

⁴⁸M. Margulis, (1982 f # 308) y N. García Canclini, (1977 f # 358) quien comparte una noción similar de lo popular.

creativo y liberador) se está irremediablemente “enajenado”. El innato potencial revolucionario ha sido ahogado por la cultura de “masa” o bien por las culturas tradicionales pre-políticas (algo así como irracionales pero desde la izquierda) y lo penoso resulta ser que si esto es cierto, la gran mayoría de las gentes llamadas pueblo (explotadas y dominadas), al menos en nuestros países, están profundamente alejados de ello. Alienados, pues; cuestión que, de la misma (pero “anticonservadora”) forma que los “massmediólogos” norteamericanos, adolece de una concepción bastante reificada del receptor (por no decir que de la misma sociedad) y de los procesos de reinterpretación que desde los esquemas de acción, valoración y percepción que portan las clases dominadas y explotadas se verifican en distintos espacios sociales y culturales.

Menciono tan sólo de paso otra de las líneas más recientes de respuesta contra el “imperialismo cultural” y las “nuevas tecnologías” que se ha denominado como “comunicación alternativa”⁴⁹ que salvo algunos autores y ciertas experiencias de enorme interés, la gran mayoría comparte el concepto populista (y hasta exclusivista) de “popular” recientemente esbozado.

La dimensión del poder y de las clases retorna a lo popular, sólo que este reencuentro, fruto de una reacción muy importante, pero impulsiva contra la tradición llamada “clásica”, debe ser (y está siendo) profundamente criticado para que sin perder el componente utópico logre constituir concepciones y metodologías realmente operativas y sensibles a la compleja dinámica cultural de la sociedad. Pues de poca cosa sirve a estas alturas “demostrar” que un mensaje es “ideológico” (¿cuál no lo es?) y recitarnos que “hay hegemonía de la burguesía, quien además y por si fuera poco controla junto con empresas transnacionales los medios de difusión de masa” (¿podría no hacerlo?) y que “las fotonovelas enajenan a la masa” cuando lo que nos es urgente responder es por qué el pueblo se relaciona y cómo lo hace, con los productos de la cultura de masa; cómo, mediante qué mecanismos, con qué costos y en qué frentes específicos se produce una relación *sui generis, diferente* (no repelente, ojo) a la dominación política y a la explotación económica, llamada hegemonía.

Mientras tanto, entre los desarrollos posteriores dentro de las ciencias sociales se dieron otras reacciones, en especial contra los estudios demasiado etnograficistas que aislaban por completo sus objetos. Súbitamente, “el contexto” podía ser lo único que diera perspectiva al estudio, pero recurrir al contexto como tablita de salvación de estudios de suyo destotalizantes no agregaba gran cosa.⁵⁰

⁴⁹M. Simpson, (comp.), *Comunicación alternativa y cambio social*, Tomo I. América Latina, UNAM, México, 1981. En España J. Vidal Beneyto, *Alternativas populares a la comunicación de masa*, Centro de Investigaciones Sociales, Madrid, 1979. En Italia P. Baldelli, *Informazione e Controinformazione*, Mazzotta, Ed. 6a. edición, Milano, 1977.

⁵⁰Véase J. González (1981, f# 197), cap. II.

El filón gramsciano en América Latina

Los textos de Gramsci y sus continuadores operan en algunos casos como factor de dinamización de la cosificada y cosificante noción de la dominación fatal de la ideología dominante. Una nueva perspectiva para pensar la construcción social del consenso se abre: la perspectiva de la hegemonía como relación (y no como síndrome) y el consiguiente descubrimiento de ideologías "otras", es decir, de otras concepciones del mundo y de la vida coexistentes en una misma sociedad de clases.

Con esta nueva vía, otra concepción, la del "espacio cultural", se vió notablemente enriquecida y las concepciones mecanicistas (¡oh paradójal estrictamente funcionalistas) de la ideología y sus aparatos fueron y continúan siendo paulatinamente confrontadas.

Lo anterior abrió la posibilidad de estudiar nuevos "objetos" y realidades que antes por definición estaban relegados a otras áreas tradicionales del conocimiento. Las culturas de las clases subalternas, en todas sus dimensiones aparecen como una incógnita a resolver. No tanto por sus particularidades, puesto que los antropólogos y otros ya las habían descrito. Ahora se intentaba enfatizar no sólo los "objetos" y los "sujetos", sino particularmente sus *relaciones* desde el punto de vista del sentido. De esta manera, la concepción y la problemática gramsciana de la hegemonía comenzó a girar en la discusión.

El estudio de las culturas populares y su cotidiana relación con la cultura oficial obtuvo de repente un lugar altamente sugerente y promisoriamente productivo. Ello permitió diferenciar, al menos teóricamente, la hegemonía, de la ideología de la clase dominante y, por así decirlo, se comenzaba a estudiar el lado "dominado" de la dominación o, mejor, el modo como se producía y vivía la relación hegemonía/ subalternidad desde la visión de los subalternos.

Distintos análisis sobre las fiestas, la religión, los mercados, las artesanías, la medicina, la lucha libre, los deportes y más en general sobre el sentido común, la cotidianeidad y la comunicación popular, empezaron a abrir brecha en distintos lugares. En muchas ocasiones, ante los esquemas clásicos de estudio, la cuestión de lo popular (subalterno, alternativo, masivo, etc.), aunque sin llegar a formar una corriente definida, se volvió un objeto importante de análisis para poder comprender la construcción de la hegemonía. Este naciente intento de algún modo emanaba de y al mismo tiempo luchaba contra fuentes y obstáculos bastante legitimados: la cultura de masa, la enajenación, el imperialismo cultural, las nuevas tecnologías, las antropologías descriptivas, los románticos, los populistas, etc., etc.

En Venezuela, los trabajos de A. Chacón, O. Capriles, T. Hernández, y O. Lucien que desde la perspectiva de la comunicación reflexionaban sobre lo masivo, lo popular y lo alternativo, abren sugerentes senderos.⁵¹ En Co-

⁵¹ Véase *Revista del ININCO*, No. 3, Año 2, IV trimestre 1981, Caracas, Venezuela.

lombia, Jesús Martín Barbero ha trabajado sobre la comunicación y vida cotidiana, particularmente en análisis de mercados, cementerios y los usos, sociales del día domingo⁵² y más recientemente acerca del melodrama en los medios de difusión: En Panamá, destaca el estudio de Julio Cesar Schará sobre “el Pindín”, un baile popular urbano en grupos marginales de la ciudad.⁵³ En Brasil se ha originado una nutrida corriente de reflexión sobre estas cuestiones, de las que anotamos los trabajos del INTERCOM: *Comunicação e Classes Subalternas* (Cortez Editora, Sao Paulo, 1980) y más recientemente: *Comunicação, Hegemonia e Contra-informação* (C.E. Lins da Silva coordinador, Cortez Editora, Sao Paulo, 1982) en donde se reúnen trabajos de muy diversa índole de estudiosos de latinoamérica y algunas partes de Europa sobre estos tres temas. Cabe señalar, asimismo, a Luis Beltrão y su *Folkcomunicação* también en Cortez Editora, 1980.

Desde una interesante y fresca antropología, Fernando Da Matta con su obra *Carnavais, Malandros, Eroids* (Zahar Editora, Rio de Janeiro, 1980) nos proporciona una excelente teorización aplicada sobre el ritual complejo (carnavales, desfiles militares y procesiones) en sociedades modernas. En Perú sobresale la labor del CELADEC y el grupo de Manuel Calvelo que junto con equipos y grupos similares en República Dominicana, Costa Rica, Nicaragua y México están desempeñando interesantes labores de reconocimiento y promoción de las culturas de las clases subalternas.

Por último, en México desde diversas instituciones y universidades se han comenzado una serie de importantes trabajos, no integrados orgánicamente, sobre muy distintas cuestiones⁵⁴ que oscilan desde las artesanías y la religión popular campesina hasta las políticas culturales del Estado. Por lo que respecta a bastantes de nuestras investigaciones a pesar del hecho de haber intentado recuperar el análisis relacional de las culturas, creo que nos hemos quedado en la pura “declaración” de tal carácter y aun cuando hay algunos avances, la discusión teórica y metodológica y sus resultados concretos apenas comienzan. Cuando unos analizan por ejemplo las artesanías o los medios de difusión, lo hacen desde un punto de vista económico/político, pero el análisis acerca de su especificidad como práctica cultural es más bien pobre. Cuando otros analizan sociosemióticamente la religión popular, descuidan propiamente el carácter relacional de su objeto y la validación de ello suele tornarse en docta declaración.

El camino, o más bien su reorientación, apenas ha comenzado a recorrerse y los avances desde distintos países y disciplinas no están a “fojas cero” como diría Mabel Piccini. Es sin embargo urgente reubicar críticamente las pro-

⁵²Véase J. Martín, (1981, f# 333).

⁵³ *El Pindín: Un estudio sobre cultura popular*, Ponencia presentada en la mesa AD/HOC # 4 “Culturas Populares” durante el X Congreso Mundial de Sociología, México, agosto de 1982. (82 p.)

⁵⁴ Una lectura atenta de la Bibliohemerografía realizada por H. Rosales para esta selección puede proporcionar una visión no exhaustiva del conjunto de los principales intereses y desarrollos en México.

puestas del filón gramsciano y otras más dentro de la perspectiva de la especificidad de las sociedades latinoamericanas. De otro modo, como alquimistas extemporáneos, convertiremos razonamientos iniciales en dogmas irrefutables, y sugerentes alternativas metodológicas, en singulares modas contingentes.

Así pues, con estos desarrollos recientes, lo popular vuelve a retomar su carácter de clase y aun con estilos diversos y hasta contradictorios, parece que vuelve a encontrar su sentido como uno de los modos de comprender relacional e históricamente la construcción social de la hegemonía. Lo popular es, desde esta nueva panorámica, más que un paradigma, un pretexto para iniciar el análisis de las formas conflictivas (y armónicas) en que las clases sociales de una determinada sociedad se relacionan desde el punto de vista de la construcción social de sentidos. Tal labor no es para nada sencilla, pues pesan (y reinan) en el campo de estudio, concepciones que han descuidado por mucho tiempo el análisis de la especificidad de la hegemonía, de la ideología y la cultura. A una se la confunde simplemente con la dominación política; a las otras, se las diluye como una segregación superestructural del capital.

Esto representa un interesante desafío que implica la reflexión creativa y comprometida sobre un nuevo instrumental teórico, metodológico y técnico en la investigación y, concomitantemente, sobre la necesidad de replantearnos seriamente la labor política ante las realidades culturales de nuestros pueblos.⁵⁵

Epílogo

Una vez esbozadas estas grandes líneas de desarrollo de la cuestión, considero de elemental honestidad intelectual introducir en el debate algunas pistas que me han servido tanto en la reflexión como en la investigación de esta materia, y que como pistas están forzosamente en estado de experimentación y abiertas al diálogo y la controversia.

Sucede que la mayoría de los análisis han sido desarrollados privilegiando el aspecto de la *distinción* entre las clases, pero la cultura, además de distinguir, une e identifica. Es por ello que a mi juicio nos falta una categoría complementaria que nos permita pensar y analizar también los espacios donde se producen y reproducen o desestructuran las *identidades*, es decir, aquellas áreas de lo social en donde culturas “desniveladas” se encuentran y se reconocen en estructuras de significantes similares, pero cada clase, sin embargo, a su modo. Son éstas, áreas en donde se modelan y modulan privi-

⁵⁵Dos interesantes propuestas (de próxima edición por la UAM-X) sobre el particular son A. Aziz, *Cultura de masas y culturas subalternas, (esbozo para una teoría de las mediaciones sociales)*, J. Galindo, “*Cultura popular urbana y comunicación*”.

Asimismo, véase el libro sobre los trabajos inéditos del encuentro nacional “Sociedad y Culturas Populares”, Julio 1982, en la UAM-X. En preparación por el Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo y la UAM-X, de próxima aparición, en donde se muestra una panorámica temática del estado de la cuestión.

legiadamente los elementos culturales transclasistas, lo elementalmente humano, la materia prima de la vida cotidiana.

¿Cómo se hace “legítima” una cierta manera (de clase) de modelar aquello que comparten todas las clases, es decir, que las puede identificar o lo hace de hecho y de un cierto modo, cuando existen (pero desniveladas) otras diversas (de clase también) maneras de hacerlo?⁵⁶ ¿Cómo pues entender la hegemonía en la vida cotidiana sin perder de vista las distintas escalas de representación y los diversos niveles de abstracción de las categorías?

Pienso que la categoría (en ciernes) de los *frentes culturales*⁵⁷ (como lugares de lucha por el monopolio legítimo de “modelar” y a la vez como intersecciones) pueda ayudar a comprender nuestro objeto en una escala de representación más cercana a las realidades cotidianas que hasta hoy hemos querido entender: o bien, con categorías de un nivel de abstracción altísimo, o “arrastrando la nariz”, sin la menor relación con el nivel macro de las estructuras sociales objetivas.

Las investigaciones avanzan y estas propuestas van poco a poco madurando. Por ahora la labor heurística camina pausadamente entre las ferias urbanas regionales, entre los santuarios y la producción de ex-votos, entre las calles y barriadas de la ciudad y en la producción melodramática de los medios de difusión colectiva. En los frentes culturales se enfrentan (o se han enfrentado) y chocan distintas y desniveladas maneras de ver el mundo y la vida, y se estructuran maneras jerárquicamente legítimas de vivir y ver la sexualidad, el trabajo, lo numinoso, lo deseable, lo posible, lo utópico, lo que significa mi barrio y mi calle, la honestidad, la felicidad, los éxitos y fracasos, las patrias, los amigos, lo bueno, lo malo, lo auténtico y lo falso, las clases de edad, la muerte, el amor y la vida. Las maneras en que todo ello se modela y modula son necesariamente contingentes y su equilibrio es relativamente precario; no son fatales, son históricamente creadas. En esta perspectiva el estudio no ya de “lo popular” en sí, sino de lo popular en cuanto relación nos puede ayudar a respondernos cómo fue que esas culturas se “volvieron” subalternas con respecto a qué y en cuáles frentes específicamente. ¿Por dónde empezaron a perder la lucha? ¿Cómo se ha fabricado la “miseria de la vida” y la “sensiblería” del amor?

En fin, la perspectiva del análisis de la construcción de la hegemonía en la vida cotidiana y su relación con los procesos macrosociales a partir del análisis de los encuentros y enfrentamientos de distintas culturas y clases, en las

⁵⁶ Ver para este concepto, que nada tiene que ver con escencias inter-clasistas a A. Cirese, “Notas provisionales sobre fabrilidad, procreación, signicidad y primado de las infraestructuras” en *Sobre las Culturas Subalternas*. (textos selectos), UAM-X, México, (en prensa).

⁵⁷ Al respecto, con distintos equipos de trabajo dentro de la UAM-X y la Universidad Iberoamericana hemos estado intentando desarrollar dicha categoría. La experiencia conformará un volumen en preparación que contendrá la depuración de los informes de investigación: *Las virtudes del alma: fe, esperanza y ... hegemonía*. (comunicación y religión popular en santuarios) (1981/1982). *Las relaciones entre ferias urbanas y la producción de hegemonía* (reporte del seminario del área de concentración III, Mayo 1983).

que unas se hacen “populares” y otras “oficiales”, unas se hacen “subalternas” y otras “hegemónicas”, nos pueden ayudar a comprender, siempre dentro de lo popular, el paso de lo *subalterno* a lo *alterno* (que no significa para nada hegemónico ni necesariamente “alternativo”) y a enfocar la lucha *no sólo* en el terreno de lo inmediatamente político, sino claramente también dentro de las redefiniciones, modelajes y modulaciones que se juegan a diario, cotidianamente en los frentes culturales; los sentidos mundanos, ordinarios y simples (pero también más o menos legítimos y legitimables) que le damos a la vida.

Quizá pues, nos pudiera ayudar a comprender más crítica y humanamente a la sociedad y también, por qué no, a comprender (saber y sentir) que la vida (que se vive) y el amor (que no sólo se dice, sino se hace) no son *tan* miserables para la eternidad.

Tan sólo la miseria que hemos producido en torno de todo ello, esa sí, es verdaderamente miserable.