

## Cultura popular tradicional: exploración entre la fronda del término

Carlos A. Lloga Domínguez  
Casa del Caribe  
Stgo de Cuba

Todo acto cultural vive esencialmente sobre fronteras: en esto  
radica su seriedad y significación.  
Mijail Bajtin

Si Pop Art significase verdaderamente arte basado en el Arte  
Popular, tendríamos en Raúl Martínez a un genuino y magnífico  
pop artista, entre los escasos que merecerían tal título.  
Desiderio Navarro

Cuatro cosas hay aquí: el nombre y la cosa; el conocimiento del  
nombre y el conocimiento de la cosa.  
San Agustín

Aventurarse en una exploración de lo que se ha dado en llamar "cultura popular tradicional" no es cuestión de medrar y sacudir. Tal empresa, sin embargo, es inevitable porque el término aparece cada vez con mayor frecuencia en los discursos de nuestros días. Ya sea por necesidades estratégicas del mercado capitalista, por curiosidad investigativa, por políticas institucionales y/o de gobierno, por reclamos reivindicativos de movimientos sociales antisistema, o por intereses educacionales; lo cierto es que la cultura popular tradicional acapara la atención de políticos, académicos, artistas, promotores, activistas sociales, comunicadores y otros muchos interesados. Sin embargo, no por muy recurrido, el término es menos complejo, frondoso en significaciones --y por tal razón-- ambiguo, multifacético, contradictorio y polifuncional. He aquí, pues, que esta exploración busca hacer un diagnóstico y definir una bitácora. Más que establecer nuevos sentidos, nos interesa seleccionar / inferir / reelaborar / desestimar / compilar / escoger ---entre las copiosas reflexiones *ad hoc*-- aquellas que nos sirvan de herramientas, las que permitan, en primer lugar comprender, pero también pergeñar (y comprometernos con) una estrategia orientadora para investigaciones futuras.

Comencemos con el concepto de "cultura" [el primero y más general de los significados que nos interpelan desde el término]<sup>1</sup>. Desde una perspectiva histórica

La propia idea de Cultura sustituirá a la idea superestructural de la Gracia, y hasta cabría construir, en paralelismo con la fórmula medieval, supuesto que se reaplique (como de hecho se hace) la antigua Idea de la Gracia, en la medida en que permanece remanente, al nuevo Reino de la Cultura (que se había formado a sus expensas), una nueva fórmula: *Gratia culturam non tollit sed perficit*.

Uno de los principales efectos de esta reaplicación de la Idea de la Gracia a la Idea de la Cultura será la liberación del Verbo Divino respecto de las redes de la Cultura grecolatina, en las cuales aparecía atrapado; pues ahora cabrá reconocer que cada cultura (en el sentido antropológico-político), y no sólo la judeo helénica, encierra las "semillas del Verbo".<sup>2</sup>

Estos son los "genes" que parecen actuar en el nivel más profundo de las distintas definiciones de "cultura" a través del tiempo, aun cuando nos lleguen enmascarados como "pautas de comportamiento", "sistema de expectativas", "memoria histórica" o simplemente con la afirmación de que "el hombre es un animal simbólico". El mexicano Gilberto Giménez

---

<sup>1</sup> Este acercamiento a partir de los componentes del término ha sido sugerido por Jesús Guanche.

<sup>2</sup> *Cfr.*: Pelayo García Sierra: *Op. Cit.*

nos ahorra el trabajo arqueológico a propósito de la formación de este concepto<sup>3</sup> en la historia de la antropología cultural norteamericana, y nos permite escoger la definición que más nos interesa. Dice Giménez

Esta manera de enfocar la cultura corresponde a lo que llamaremos, con Clifford Geertz y John B. Thompson, la "concepción simbólica" o "semiótica" de la misma (en contraposición a la concepción de la "fase abstracta" que en los años cincuenta la definía como conjunto de pautas de comportamiento). La cultura tendría que concebirse entonces, al menos en primera instancia, como *el conjunto de hechos simbólicos presentes en una sociedad*. O, más precisamente, como *la organización social del sentido, como pautas de significados* "históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de las cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias".<sup>4</sup>

Y añade a pie de página

¿Quién no recuerda el famoso pasaje donde Clifford Geertz describe la cultura como una "telaraña de significados"?: "Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en telarañas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones"<sup>5</sup>

Por supuesto que a estas alturas Giménez se ve obligado a definir "lo simbólico"

En el sentido extensivo con que aquí lo asumimos, lo simbólico es el mundo de las representaciones sociales materializadas en formas sensibles, también llamadas "formas simbólicas", y que pueden ser expresiones, artefactos, acciones, acontecimientos y alguna cualidad o relación. En efecto, todo puede servir como soporte simbólico de significados culturales: no sólo la cadena fónica o la escritura, sino los modos de comportamiento, las prácticas sociales, los usos y costumbres, el vestido, la alimentación, la vivienda, los objetos y artefactos, la organización del espacio y del tiempo en ciclos festivos, etc.

En consecuencia, lo simbólico recubre *el vasto conjunto de los procesos sociales de significación y comunicación*.<sup>6</sup>

Todo esto engrampa asombrosamente bien [o al menos así nos lo parece] con los postulados de la llamada "semiótica de la cultura", desarrollada en los años sesenta y setenta por Yuri Lotman y otros científicos soviéticos. En esos estudios "la cultura nunca representa una entidad universal, sino más bien, y en alguna medida, una subentidad organizada"<sup>7</sup>, lo cual quiere decir que "la cultura actúa como un sistema de signos" para una colectividad humana espacial e históricamente determinada, de manera que "cada

---

<sup>3</sup> Igualmente podíamos escoger otras rutas como por ejemplo la que se recorre en GUADARRAMA, Pablo y Nicolai Pereliguin: *Lo universal y lo específico en la cultura*. La Habana, Ciencias Sociales, 1990 (entre otros).

<sup>4</sup> Cfr.: GIMENEZ, Gilberto: "La concepción simbólica de la cultura" disponible en <http://www.pitt.edu/~hispan/iili/fronterasIntro.pdf>

<sup>5</sup> *Ibid.* El pasaje citado por Giménez se puede encontrar en GEERTZ, Clifford: "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura" en *Antropología. Lectura.*, (Paul Bohannan y Mark Glazer) La Habana, Editorial Félix Varela, 2003. p. 548

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Cfr.: LOTMAN, Yuri: "Acerca del mecanismo semiótico de la cultura", en *Santiago*, Santiago de Cuba, Universidad de Oriente, No. 13-14, diciembre de 1973-marzo de 1974. pp. 109-140.

**cultura engendra históricamente su modelo característico**<sup>8</sup> [bien pudiéramos decir "telaraña de significación" en la cual se reconoce a sí misma]. La cultura es, pues, una suerte de texto "legible" (subentidad organizada) en oposición a un universo de no-cultura, o "naturaleza" (cosmos caótico).

Pero busquemos una mejor comprensión de lo referido combinando la noción de *sistema modelante*, según lo resume Desiderio Navarro, y el esquema del modelo canónico de la semiótica de la cultura, ofrecido por el sueco Göran Sonesson. Dice Navarro:

En la sociedad humana, la construcción de modelos del mundo es realizada mediante un mayor o menor número de sistemas semióticos modelantes –cada uno con mayor o menor capacidad para modelar--, los cuales, en su coexistencia, se complementan mutuamente. Cada vez más numerosos y complicados, esos sistemas semióticos se organizan en una compleja jerarquía de niveles en la que los sistemas sémicos de nivel inferior sirven para la codificación de los signos que entran a formar parte de los sistemas de nivel superior (el sistema religioso, por ejemplo, se codifica con signos de sistemas como la arquitectura, el ritual, la música, los gestos, etcétera, o con los signos del sistema mitológico, el cual, a su vez, se codifica mediante los signos de la lengua natural. Tanto una colectividad (sociedad, clase, grupo) como un individuo pueden hacer uso de diferentes sistemas del mismo nivel o de distintos niveles, así como servirse de diferentes modelos del mundo. Entretanto, un determinado modelo del mundo puede ser propio de un creador dado, de una determinada clase o de otra colectividad dada. Como sistemas semióticos podemos reconocer, entre otros, las lenguas naturales, las lenguas "artificiales" (los metalenguajes científicos, el ALGOL, el esperanto, las señales del tránsito, etcétera), el vestuario, las costumbres, los sistemas jurídicos, monetarios y religiosos, la publicidad, los sistemas de adivinación (astrología, cartomancia, etcétera), la mitología, las artes y la literatura.<sup>9</sup>

Göran Sonesson<sup>10</sup> lo esquematiza de la siguiente manera:

---

<sup>8</sup> El subrayado es nuestro.

<sup>9</sup> Desiderio Navarro: *A pe(n)sar de todo. Para leer en contexto*. La Habana, Letras Cubanas. 2007. P. 70.

<sup>10</sup> SONESSON, Göran: "Dos modelos de globalización. Una perspectiva semiótica" en *Criterion*, 33, 2002, 107-134. La Habana, Cuba. Este esquema y otros modelos más complejos de la semiótica cultural pueden encontrarse en muchos de los trabajos de Sonesson.

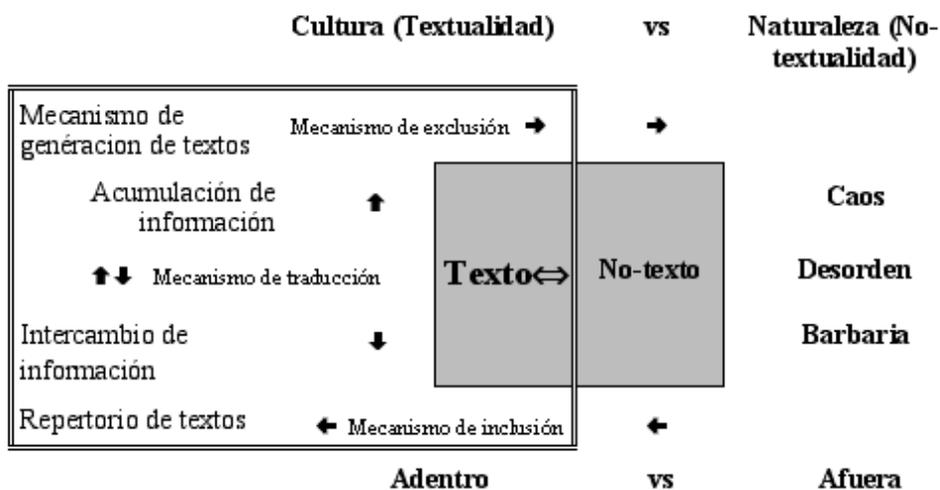


Figura.1. Modelo canónico de la semiótica cultural

La sociedad es un sistema dinámico complejo por lo que “el término “mundo” en la expresión “modelo del mundo” debe ser entendido, según explican los semióticos V. V. Ivanov y N. N. Toporov, como el medio y el sistema dado (hombre, autómatas, animal) en su interacción”<sup>11</sup>, lo cual nos permite establecer el vínculo existente entre la vida cotidiana real y objetiva de una colectividad dada y el modelo cultural que se construye. Por otra parte,

Resulta muy importante el hecho de que un mismo modelo del mundo pueda actualizarse tanto en formas de las que una colectividad o individuo dados son plenamente conscientes, como *en otras formas que escapan a su conciencia*; tanto en variadas formas del comportamiento como en resultados, productos, de esos comportamientos.<sup>12</sup>

En puridad, el “modelo del mundo” –o percepción de la “telaraña de significaciones”– no es para nada un reflejo especular que se inventa la colectividad humana en cuestión, tampoco se reduce a la gestión “hermenéutica” de los individuos; antes bien, **es un ingrediente importante de su interacción social**; no puede afirmarse, pues, que “emerge” de esta, ni que es segregado como si fuera un subproducto de la praxis social. **El modelo es la propia praxis en tanto que actividad humana**. Renato Prada Oropeza, remitiéndose a Adolfo Sánchez Vázquez, nos dice al respecto que

(...) la actividad humana es *praxis*, toda ella, en cuanto significa la transformación, la instauración de nuevas relaciones y realidades “propias” al *mundo humano*, en cuanto sus productos (intelectuales o empíricos, si es posible establecer esta distinción), una vez objetivados se transmiten a la sociedad y enriquecen su acervo cultural. Sólo en éste se puede distinguir de las “actividades naturales” de los animales, que también, muchas de ellas, dan como productos transformaciones efectivas: la colmena, los nidos (algunos de ellos bastante elaborados como los de los horneros de Sudamérica).<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Desiderio Navarro. *Op. Cit.* p. 69.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Cfr.* PRADA OROPEZ, Renato: *Literatura y realidad*. México, Fondo de la Cultura Económica. 1999. Pp. 18/19 (nota a pie de página)

Y es que

(...) involucrarse en distintos patrones de interacción social implica seguir una determinada pauta colectiva de comportamiento social que remite a la presencia en nosotros de expectativas dadas hacia el comportamiento *de los otros* involucrados en el patrón de interacción de que se trate y, a su vez, hacia la presencia de *esas mismas* expectativas de comportamiento ---en este caso *el nuestro*--- por parte de esos otros. Son esas expectativas mutuas (de comportamiento familiar, laboral, religioso, de género...) **el cemento aglutinador de todo patrón de interacción social**. Sin ellas ---sin esa anticipación acerca de cómo podemos esperar que se comporten los demás, y viceversa---, no podría solidificarse ningún contexto de interacción social y, por carácter transitivo, ninguna praxis social.

¿De dónde proceden tales expectativas mutuas? Estas se plasman en el ámbito de la vida cotidiana, y pertenecen, por tanto, al terreno de la CONSCIENCIA TÁCITA O CONSCIENCIA PRÁCTICA: su plasmación transcurre en el plano PRERREFLEXIVO de la pragmática de la vida diaria en interacción con los demás.<sup>14</sup>

Este "conocimiento" de la cultura propia, del modelo [sería más exacto decir "modelos"] con que la colectividad se piensa a sí misma, permite al individuo integrarse como miembro pleno a ese grupo, saber a qué atenerse ante las situaciones que le plantea la vida para actuar en consecuencia, y ser aceptado por sus cofrades. La cultura cubana ha acuñado para estos casos el término de "aplatanarse"; aplicado a los extranjeros capaces de visualizar / comportarse según los códigos de actuación reconocidos como propios por nosotros los "nativos". Esta palabra refleja con mucha claridad el proceso de apropiación de la semiosfera cubana en términos de modelo cultural. El caso es que

Un individuo deviene miembro de una colectividad cuando ha interiorizado el sistema o conjunto de sistemas semióticos común a toda esa colectividad, asimilando con ello un medio de comunicación y de control de la conducta en el seno de ésta y, al mismo tiempo, el modelo (o modelos) del mundo construido con tales sistemas. Resulta, pues, que todo sistema semiótico socialmente vigente cumple funciones bien definidas dentro de una colectividad dada en una situación histórica dada; es no solo un producto social, sino también una *práctica social*.

Entre nuestra praxis y los elementos de la realidad exterior que queremos dominar, intervienen las diversas y numerosas prácticas establecidas por las culturas humanas, y la praxis viene a decidir en la selección que debe hacerse entre las prácticas opuestas, entre los sistemas articulados de prácticas difícilmente transformables. Esas prácticas sólo actúan realmente gracias al proceso histórico que las ha suscitado y al que la praxis social da forma (S. Zólkiewski).<sup>15</sup>

Ahora bien, para estudiar el modelo semiótico de la cultura proponemos seguir las posiciones del *materialismo filosófico*<sup>16</sup>, y clasificar el material antropológico como perteneciente a: 1) una **cultura material o extrasomática** [de la que "no basta decir que es el conjunto de útiles o utensilios que ha ido siendo acumulado por los hombres para ponerlos a su servicio. La mayor parte de los contenidos de la cultura extrasomática, lejos

---

<sup>14</sup> SOTOLONGO CODINA, Pedro Luís: *Teoría social y vida cotidiana: La sociedad como sistema dinámico complejo*. La Habana, Publicaciones Acuario, Centro Félix Varela. 2006. P. 24. [la negrita es nuestra].

<sup>15</sup> Desiderio Navarro: *op. Cit.* Pp. 71-72.

<sup>16</sup> Corpus teórico liderado por los trabajos del español Gustavo Bueno y que ofrece, además de la clasificación antropológica, otros acercamientos [ontológico, gnoseológico, *et al.*] que no serán abordados en el presente trabajo.

de satisfacer necesidades previamente dadas (...), crean ellas mismas necesidades, es decir, obligan a explicar esas "necesidades" hermenéuticamente, a partir de los propios contenidos extrasomáticos y no recíprocamente"; 2) una **cultura social o intersomática** [cuyo contenido tendría que ver con el conjunto de las instituciones, costumbres, ceremonias, etcétera, que constituyen pautas del comportamiento de los individuos en cuanto miembros de un grupo social]; y, 3) una **cultura subjetual o intrasomática** [por la que se entiende "la cultura subjetiva pero subrayando lo que el sujeto tiene de entidad real-positiva intrasomática (...) subjetual podemos referirlo estrictamente al sujeto corpóreo operatorio (incluyendo su sistema de reflejos condicionados) un pianista respecto de sus dedos, un *culturista* respecto de sus músculos, el habla de un hispanohablante (*parole* de Saussure), frente a la "lengua española" (*langue* de Saussure) que es objetual. La cultura subjetual es necesariamente intrasomática: implica una modificación o moldeamiento que el cuerpo adquiere tras un aprendizaje. Intrasomático no significa "interior a la piel", sino algo que va referido al cuerpo operatorio, por oposición a la *cultura extrasomática* o también *intersomática*].<sup>17</sup>

Como se observa, esta clasificación busca su referente a partir del cuerpo humano. Esto, sin embargo, no debe asustarnos pues ya conocemos, al menos desde Merleau-Ponty, que es precisamente nuestro cuerpo el punto de vista con respecto al cual percibimos el entorno [y lo trascendemos] hasta construir nuestro modelo del mundo. Observemos, pues, que cualquier objeto

Tomado en sí mismo –y como objeto exige que se le tome así--, el objeto no tiene nada de envolvente, está patente por entero, sus partes coexisten cuando nuestra mirada las recorre una a una, su presente no borra su pasado, su advenir no borrará su presente. La posición de un objeto nos hace, pues, rebasar los límites de nuestra experiencia efectiva que se desploma en un ser extraño, de tal manera que, al fin y al cabo, cree sacar de sí todo lo que nos enseña. Este éxtasis de la experiencia hace que toda percepción sea percepción de algo.

Obsesionado por el ser, y olvidando el perspectivismo de mi experiencia, lo trato de aquí en adelante como objeto, lo deduzco de una relación entre objetos. Considero mi cuerpo, que es mi punto de vista sobre el mundo, como uno de los objetos de este mundo. La conciencia que tenía de mi mirada como medio de conocer, la sofoco y trato a mis ojos como fragmentos de materia. A partir de entonces, toman su lugar en el mismo espacio objetivo en que intento situar el objeto exterior y creo engendrar la perspectiva percibida por la proyección de los objetos sobre mi retina. De igual manera, trato mi propia historia perceptiva como resultado de mis relaciones con el mundo objetivo, mi presente, que es mi punto de vista sobre el tiempo, se convierte en un momento del tiempo entre todos los otros, mi duración en un reflejo o en un aspecto abstracto del tiempo universal, como mi cuerpo en un modo del espacio objetivo.<sup>18</sup>

Merleau-Ponty no se detiene en esta descripción y la completa diciendo que "de este modo, **la posición de un único objeto en el sentido pleno exige la composición de todas esas experiencias en un único acto politético**"<sup>19</sup>. Y desde este punto explica [según creemos entender] la percepción / construcción de lo que nosotros hemos llamado arriba un "modelo del mundo":

---

<sup>17</sup> Cfr.: GARCÍA SIERRA, Pelayo: *Diccionario filosófico*. Disponible en <http://www.filosofia.org/filomat/htm>

<sup>18</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice: *Fenomenología de la percepción*. México-Buenos Aires, Fondo de la Cultura Económica, 1957. pp. 76-77.

<sup>19</sup> *Ibid.*[el subrayado es nuestro]

Con ello rebasa la experiencia perceptiva y la síntesis de los horizontes –**como idea de un universo**, es decir, de una totalidad acabada, explícita, en que las relaciones sean de determinación recíproca, rebasa la de un *mundo*, es decir, una multiplicidad abierta e indefinida en que las relaciones son de implicación recíproca. Me desprendo de mi experiencia y paso a la *idea*. Como el objeto, la idea pretende ser la misma para todos, válida en todos los tiempos y en todos los lugares, y la individuación del objeto en un punto del tiempo y del espacio objetivos aparece finalmente como la facultad ponente universal. No me ocupo ya de mi cuerpo, ni del tiempo, ni del mundo, tal cual los vivo en el saber antipredicativo, en la comunicación interna que tengo con ellos. No hablo sino de mi cuerpo en idea, del universo en idea, de la idea de espacio y de la idea de tiempo. De este modo se forma un pensamiento “objetivo” (en el sentido de Kierkegaard) –el del sentido común y el de la ciencia--, que al fin y al cabo nos hace perder el contacto con la experiencia perceptiva de la que es, sin embargo, el resultado y la continuación natural. Toda la vida de la conciencia tiende a poner objetos, puesto que no es conciencia, es decir, saber de sí, sino en tanto que se recupera y se recoge a sí misma en un objeto identificable. (...) Y como la génesis del cuerpo objetivo no es sino un momento en la constitución del objeto, el cuerpo, al retirarse del mundo objetivo, arrastrará los hilos intencionales que lo ligan a su contorno y, al fin y al cabo, **nos revelará tanto al sujeto percipiente como al mundo percibido.**<sup>20</sup>

Para poder asumir esta larga y compleja intervención en toda su magnitud, debemos tener bien claro que la misma no se refiere únicamente a la percepción de manera individual de la circunstancia humana [que es más de lo que usualmente denominamos “contexto”], sino que existe una relación dialéctica entre esta percepción por parte de las personas concretas (con nombres y apellidos) y la del *socium* al que pertenecen; porque

(...) el carácter *social* es propio de todo el movimiento; *de la misma manera que la propia sociedad produce al hombre como hombre, éste produce la sociedad*. La actividad y el uso de sus frutos, tanto por su contenido como por *el modo de existencia*, revisten carácter *social*: la actividad *social* y el uso *social*. La esencia *humana* de la naturaleza existe sólo para el hombre *social*; puesto que sólo en la sociedad la naturaleza es para el hombre *el eslabón que une al hombre con el hombre*, el ser de éste para el otro y el ser de otro para éste, elemento vital de la realidad humana; sólo en la sociedad la naturaleza viene a ser *la base* de su propio ser *humano*.<sup>21</sup>

Por lo mismo, en el análisis deben tenerse en cuenta los dos niveles de interacción denominados por Pedro LuíS Sotolongo<sup>22</sup> *vínculos sociales* [lo micro] y *relaciones sociales* [lo macro] respectivamente, pero cuidando siempre de no “contraponer el ámbito de lo macro social al de lo micro social [y viceversa], como sucede por error en no pocos enfoques de la teoría social, sino para mostrar cómo ambos dimanar precisamente de la misma fuente: esos patrones de interacción social.”<sup>23</sup>

Se trata de que en el caso de los vínculos sociales ellos son, cada vez, generados y plasmados en el escenario o contexto de interacción mismo en el que están presentes los hombres y mujeres (los quienes concretos) que quedan vinculados, y son, por lo

---

<sup>20</sup> *Ibid.* Pp. 77-78 [los subrayados nos pertenecen].

<sup>21</sup> MARX, Karl: *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Moscú, ed. Progreso, (sin fecha de publicación). P. 86.

<sup>22</sup> *Cfr.*: Pedro L. Sotolongo: *op. Cit.* P. 122

<sup>23</sup> *Ibid.* P. 129.

mismo, directos e inmediatos; mientras que en el caso de las relaciones sociales, estas son generadas y plasmadas desde esos mismos escenarios o contextos de interacción (pertenecientes a ese mismo patrón de interacción social), pero conciernen no solo a los hombres y mujeres presentes en uno u otro de esos escenarios concretos, sino también a hombres y mujeres que ocupan posicionamientos sociales arquetípicos similares (análogos o no), pero no necesariamente presentes en el escenario concreto de que se trate en cada caso, sino que pueden hallarse en los otros escenarios del mismo patrón de interacción social; y, por lo mismo, articulan, relacionándolos, a hombres y mujeres que no están necesariamente en situaciones de copresencia (por lo que son, a diferencia de los vínculos sociales, articulaciones indirectas y mediadas), aunque involucrados en el mismo patrón de interacción social.<sup>24</sup>

Pero ¿dónde se articula la tal “telaraña de significaciones” con los seres reales / portadores? ¿Cuál es el escenario a explorar? Aquí no podemos desentendernos de la conocida distinción marxiana de *base* y *superestructura*; pero asumiéndola de la manera en que la presenta el ya mencionado *materialismo filosófico*.

La *base* soporta, sin duda, a la *superestructura*, pero no como los cimientos soportan los muros del edificio, sino como el tronco del árbol soporta las hojas o como, mejor aun, los huesos del organismo soportan los demás tejidos del vertebrado: las hojas no son meras secreciones del tronco, sino superficies a través de las cuales se canaliza y se recoge la energía exterior que hace que el tronco mismo pueda crecer; los tejidos del vertebrado no brotan de los huesos sino ambos del cigoto. Por consiguiente, las superestructuras desempeñan el papel de filtros, canales, etc., de la energía exterior que sostiene la base del organismo; por lo que el “desplome” del organismo tendrá lugar internamente (sin perjuicio de que pueda agotarse la energía exterior que lo alimenta), cuando las superestructuras comiencen a ser incapaces de captar la energía o de mantener el tejido intercalar que la canaliza dentro de su morfología característica. Ésta es la razón por la cual solamente cuando haya habido un cambio efectivo la realidad de las superestructuras se manifestará como tal, por su incapacidad para “re-alimentar” a la base, sin la cual el sistema no se sostiene. Pero cuando el *sistema morfodinámico* funcione, las estructuras que forman parte de su fisiología no podrán considerarse propiamente como superestructuras: una catedral, en una sociedad medieval, no es una superestructura de la “base feudal”, sino que es un contenido a través del cual la producción se desarrolla según formas económicas, políticas, de contacto social, de conformación de jerarquías, con funciones de banco, de fuente de trabajo, etc. Según esto, mientras no faltasen los recursos energéticos del entorno feudal (incluyendo aquí las otras sociedades) las catedrales no podrán considerarse como “sobreañadidas”, sino como partes internas de la anatomía de esa “cultura feudal”; cuando los recursos se agotan, porque se han desarrollado nuevas formas de producción, las catedrales podrán impedir que el sistema subsista y determinarán la ruina de su base, que se desplomará sustituida por otra.<sup>25</sup>

Esta manera de expresar el asunto evita la separación arbitraria de la actividad económica [base] con respecto de otras gestiones humanas [superestructura] y destaca su interrelación y necesidad mutua –que es en realidad el modo en que lo percibió Marx: “La religión, la familia, el Estado, el Derecho, la moral, la ciencia, el arte, etc., no son más que modalidades *particulares* de la producción y están sujetas a su ley universal”<sup>26</sup>--. Aunque

---

<sup>24</sup> *Ibid.* Pp. 123-124.

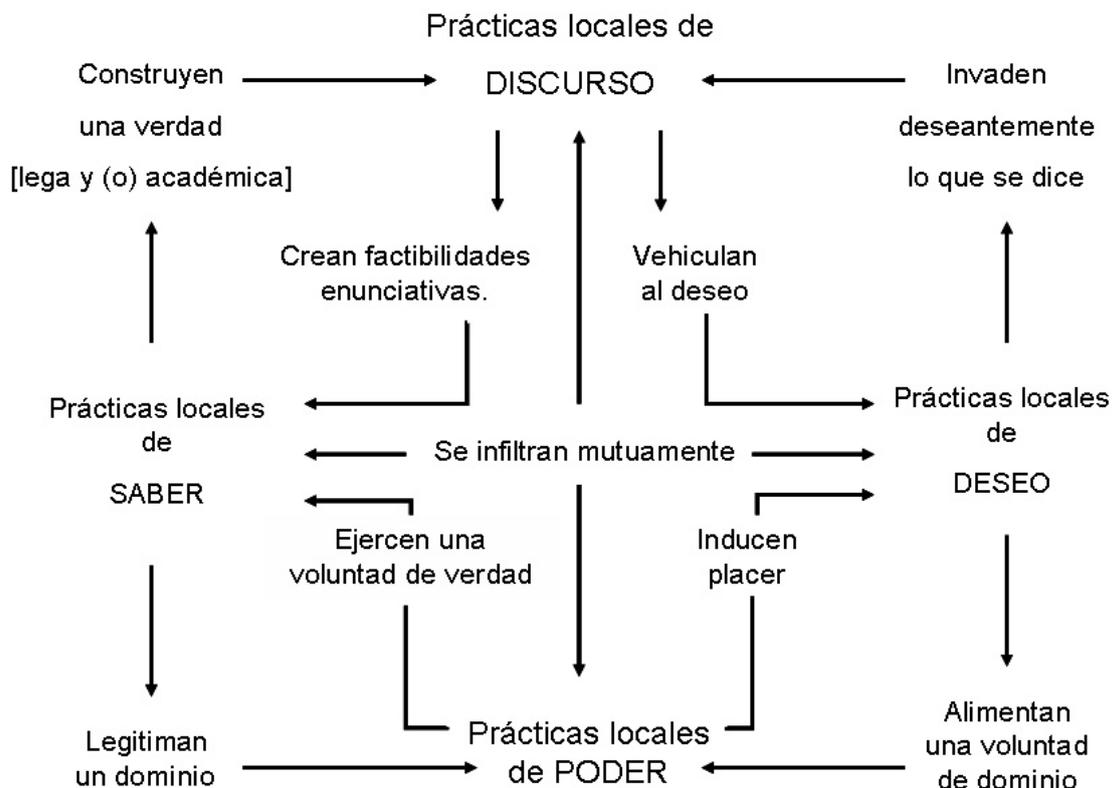
<sup>25</sup> Pelayo García Sierra: *op. Cit.*

<sup>26</sup> Karl Marx: *Op. Cit.* P. 85

parezca verdad de Perogrullo, hay que insistir en el hecho de que la Cultura comprende también la actividad económica del hombre pero no de manera aislada sino en interrelación dialéctica con el resto de su quehacer y pensar; y concediéndole, sólo en "última instancia" el rango de determinante primario en la configuración del devenir humano. "Así, aunque el pensar y el ser se *distingan* el uno del otro, se hallan, a la vez, en *unidad* el uno con el otro".<sup>27</sup>

La Cultura, pues, debe verse como la relación que tiene el hombre, en tanto que ser genérico, con el mundo que le rodea y del que es parte natural. Y es en esa urdimbre en la que se desenvuelve el hombre, formando parte de ella, arrastrado / envuelto / creando en su dinámica, involucrado en prácticas de **saber**, de **deseo**, de **poder** y de **discurso**; las cuales permiten --y a la vez constriñen-- su gestión cultural.

En otras palabras, a partir y con la recurrencia de esas cuotas locales de poder, de esos circuitos locales del deseo, de esos posicionamientos locales heurísticos, en los marcos de su multiplicidad posible, aportada por la posibilidad epistémica de su *socium*, y de esos posicionamientos locales enunciativos en los marcos de la multiplicidad posible de ellos, aportada por la positividad discursiva del propio *socium*, que son puestos en juego --y no pueden dejar de hacerlo-- por los quienes involucrados en las diversas situaciones de interacción de la vida cotidiana de ese *socium*, es que se traman las expectativas mutuas entre esos quienes, que los involucran con posterioridad en uno u otro de los patrones de interacción social, en uno u otro régimen de prácticas colectivas características, de esa vida cotidiana del *socium* dado.<sup>28</sup>



<sup>27</sup> *Ibid.* P. 87

<sup>28</sup> *Cfr.*: SOTOLONGO CODINA, PedroL.: *Op. Cit.* Pp. 110-111. (el diagrama también le pertenece)

Por otra parte, una comprensión adecuada de la modelación cultural en las condiciones actuales del mundo, no puede dejar de prestar atención al concepto marxiano de *enajenación*

La enajenación de la especie humana, en el sentido fundamental de éste término, significa la *pérdida de control*: su corporeización en una *fuerza alienada* que confronta al individuo como un poder *hostil y potencialmente destructivo*. Cuando Marx analizó la enajenación en sus *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, indicó cuatro aspectos fundamentales de ella: (1) la enajenación de los seres humanos de la *naturaleza*; (2) de su propia actividad *productiva*; (3) de su "ser como especie", como miembros de la especie humana; (4) de *cada uno de los otros*. Él subrayaba sostenidamente que todo esto no es una "fatalidad de la naturaleza" —como en efecto los antagonismos estructurales del capital son característicamente tergiversados, para mantenerlos en su lugar—sino una *autoenajenación* [del propio hombre, en tanto que ser genérico, consigo mismo]<sup>29</sup>

Hay otros dos aspectos que consideramos de mucha importancia para la exploración que nos ocupa, a saber:

(...) lo más característico y nuevo de las culturas objetivas humanas son dos cosas: su dimensión *normativa* y su dimensión *histórica*; pues mientras que el entorno natural de los animales, aunque sea cambiante en cada generación, no "transporta" las acciones morfológicas de las operaciones precedentes, el entorno cultural extrasomático o intersomático sí que transforma, y de modo determinista, la acción de unas generaciones sobre las que le siguen. Esta idea de cultura tiene entre otros efectos una función eficaz: sirve para subrayar el carácter impersonal de los determinantes ideológicos e históricos de la "corriente de la vida"<sup>30</sup>

Teniendo en cuenta lo que antecede, diremos —corrigiendo un poco el tiro de Ortega y Gasset<sup>31</sup>— que la Cultura es el sistema de "creencias" en que estamos y somos, de las que no podemos prescindir porque suponen ya nuestra vida; están ahí cuando nacemos en el hacer y el decir de nuestros predecesores y contemporáneos; de manera que en ellas, y por ellas "nos configuramos", adaptándonos / adaptándonos a la circunstancia que nos amadriga y bajo su régimen actuamos [por eso hemos hablado arriba de pensamiento y acción como una y la misma cosa]. Son "creencias" que no producimos nosotros, que, en general, ni siquiera nos formulamos y que, claro está, no discutimos, ni propagamos, ni sostenemos; sólo somos sus portadores y reproductores [y eventualmente sus creadores]; porque son nuestra manera humana de ser en el mundo y **de orientarnos** en nuestras acciones, para navegar con éxito a través de la circunstancia propia.

---

<sup>29</sup> MÉSZAROV, István: *La teoría de la enajenación en Marx*. La Habana, Ciencias Sociales, 2005. p. X

<sup>30</sup> "(...) la transformación de los Reinos medievales, como Estados sucesores del Imperio Romano, en Estados nacionales modernos, habría determinado la transformación del "Reino de la Gracia" (a través de la fragmentación de ese "Reino" consecutiva a la reforma protestante, en las Iglesias nacionales) en la idea de un "Reino de la Cultura"

Esta secularización implica un eclipse de la fe en Espíritu Santo que, a través de la reforma de Lutero, había comenzado a soplar no ya a través de Roma sino a través del "fuero interno" de cada hombre (...). Sin embargo, el nuevo cauce por donde el soplo del Espíritu Santo llegará a los hombres de la nueva época será el cauce de las asambleas constituidas por los hombres de los pueblos más diversos. El Espíritu Santo, elevante y santificante, se transformará en el Espíritu de ese pueblo y será conocido como *Volksgeist*. Es ahora cuando podremos hablar de una confluencia o "evolución convergente" de la idea del "Reino de la Gracia" (en tanto evoluciona hacia la idea del "Reino de la Cultura") y de la Iglesia del Espíritu Santo (en tanto evoluciona hacia la idea de Pueblo o Nación dotados de un espíritu propio: la Santa Rusia, la Santa Alemania)". Cfr.: Pelayo García Sierra: *Op. Cit.*

<sup>31</sup> ORTEGA Y GASSET, José: *Ideas y creencias*. Buenos Aires-México, Espasa Calpe Argentina, 1945. *Pssim*.

Una vez en este punto, ya estamos en condiciones de cerrar nuestra breve [y a sabiendas incompleta] exploración del concepto de "cultura", citando fugazmente a George Yúdice [y a reserva de retomar más adelante sus propuestas]

(...) mi argumento es que el papel de la cultura se ha expandido de una manera sin precedentes al ámbito político y económico, al tiempo que las nociones convencionales de cultura han sido considerablemente vaciadas. En lugar de centrarse en el contenido de la cultura –esto es, el modelo de enaltecimiento (según Schiller o Arnold) o el de distinción o jerarquización de clases (según Bourdieu) que ofrecía en sus acepciones tradicionales, o su más reciente antropologización como estilo de vida integral (Williams), conforme a la cual se reconoce que la cultura de cada uno tiene valor—tal vez sea más conveniente abordar el tema de la cultura, en nuestra época, caracterizada por la rápida globalización, considerándola como un *recurso*.<sup>32</sup>

Las principales oposiciones lógicas que percibimos en lo explorado hasta aquí son "cultura / naturaleza", "cuerpo propio / entorno", "cosa' / socium"; así como "individuo / sociedad".

El segundo significado que nos interpela desde el término de **cultura popular tradicional** es el referido a "lo popular". Este miembro no podrá ser desvinculado del anterior y más general a quien delimita [y aquí nos interesa no tanto la valencia sintáctica del adjetivo que modifica al sustantivo, sino las implicaciones pragmáticas de la combinación]. Digamos, pues, que "Lo popular" obviamente es lo que se refiere al "pueblo". Joan Corominas, en su *Breve diccionario etimológico* deriva el sustantivo que nos ocupa del latín *popŭlŭs* con el significado de "pueblo, conjunto de ciudadanos"<sup>33</sup>.

Ahora bien, al transitar por la ruta Reino de la Gracia → Reino de la Cultura → *Volkgeist* [espíritu del pueblo]<sup>34</sup> durante la formación de los Estados modernos, el "modelo del mundo" –y con éste el término derivado del latín *popŭlŭs*– se produce ya marcado por cuatro mecanismos de poder: **la propiedad privada, la ciudad, el macrorrelato cristiano y la escritura**. Veamos:

(...) *el obrero* tiene la desgracia [dice Karl Marx] de ser un capital *vivo* y, por lo tanto, que *experimenta necesidades*, un capital que en el momento en que no trabaja pierde su interés y, consiguientemente, su existencia. En tanto que capital, *el valor* del obrero se acrecienta en función de la demanda y la oferta e incluso *físicamente* su *existencia*, su *vida* se ha considerado y se consideran como oferta de *mercancía*, como ocurre con cualquier otra mercancía. El obrero produce capital, el capital produce al obrero, por consiguiente, el obrero produce a sí mismo, y el producto de todo este movimiento es el hombre como *obrero*, como *mercancía*. El hombre es ya sólo *obrero*, y en tanto que obrero sólo posee las cualidades humanas necesarias al capital *ajeno* para él. Y, visto que el capital y el obrero son ajenos el uno para el otro, por cuya razón se hallan en relaciones de indiferencia, exteriores y fortuitas, esta enajenación debe ser también *real*.<sup>35</sup>

Párrafos después, Karl Marx adiciona un subgrupo bien interesante

La existencia del capital es *su* existencia [la del obrero como hemos visto], su *vida*, de la misma manera que dicha existencia determina el contenido de su vida de modo

---

<sup>32</sup> Cfr.: YÚDICE, George: *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. La Habana, Ciencias Sociales, 2006. p. 11.

<sup>33</sup> COROMINAS, Joan: *Breve diccionario etimológico de la Lengua Castellana*. Madrid, Gredos, 1961. p. 469.

<sup>34</sup> Pelayo García Sierra: *Op. Cit.*

<sup>35</sup> Cfr.: Karl Marx: *Op. Cit.* P. 68 [los caracteres en negrita son nuestros]

indiferente para él. Por eso la Economía política no conoce al obrero desocupado, no conoce al hombre de trabajo, ya que éste se halla fuera de dicha esfera de relaciones laborales. **El pícaro, el estafador, el pordiosero y el desocupado;** el trabajador que se muere de hambre, el que mendiga y practica delitos son *figuras* que no existen *para la Economía política*, sino sólo para otros ojos, para los del médico, del sepulturero, del que vigila a los pobres, etc.; son fantasmas que vagan fuera de la Economía política.<sup>36</sup>

En su turno, el tema de **la ciudad** como propiciadora de asimetrías sociales ha sido argumentado desde múltiples batientes. Se conoce, por ejemplo, que la aparición de un excedente de productos permitió a las comunidades antiguas “financiar” la existencia de ciertos “especialistas” –artesanos, marinos, sacerdotes, etc. —que no producían alimentos pero que brindaban servicios indispensables para el desarrollo comunitario. Esto dio lugar a una nueva división del trabajo y a la correspondiente distribución asimétrica del poder. Pero no es menester que desarrollemos aquí toda esa historia. Entre aquellos tiempos y nosotros media, entre otras, la saga del “descubrimiento” y colonización de América y demasiados serían los detalles a desempolvar. A los efectos de nuestra exploración es suficiente que mencionemos dos momentos de la historia americana: el de la desruralización de los territorios, en el siglo XIX; y el de la modernización de las ciudades a principios del siglo XX. Ambos momentos, delineados sobre el contexto mundial respectivo [amén de las demás complejidades pertinentes], dieron lugar a la noción americana de “civilización” y “barbarie” [pensemos en Sarmientos, Gallegos, Carpentier...] y fortalecieron la epistemología del desarrollismo. Veamos lo que aporta Enrique Dussel en este sentido. El comienza citando a Sarmientos:

En América Latina “se ven a un tiempo dos civilizaciones distintas en un mismo suelo: una naciente, que sin conocimiento de los que tiene sobre su cabeza está remedando esfuerzos ingenuos y populares de la Edad Media; otra, que sin cuidarse de lo que tiene a sus pies intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea. El siglo XIX y el siglo XII viven juntos: el uno dentro de las ciudades, el otro en las campañas [...] (se trata) de la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena, entre la inteligencia y la materia, lucha imponente en América.”<sup>37</sup>

En vista de lo que dice el autor de “Facundo”, Dussel comenta que

“Lo facúndico” es un revalorizar los contenidos del proyecto del pueblo, tal como lo hiciera el caudillo todavía aristócrata de La Rioja; sin embargo, por ser montonero, federal y provinciano manifestó algo que no solamente es negado por el “centro imperial”, sino también por el “centro nacional”. La dependencia es “interna” y “externa” en todos los países latinoamericanos. El europeo domina al indio; el burócrata hispano, el rey, el virrey, el obispo... dominó al criollo; la oligarquía criolla dominó a un pueblo mestizo; la ciudad blanca europeizada y el “centro” dominó al campo y a todo el interior; la burguesía nacional domina el trabajador industrial o al campesino; la cultura patriarcal domina la juventud. Se puede decir que hay muchos tipos de *dominación* y hay muchos tipos también de dependencia. “Lo facúndico”, como categoría interpretativa, sería, entonces, lo alienado en el sistema internacional imperial y en lo nacional liberal, pero es, al mismo tiempo, la *exterioridad* de una cultura popular, la del pueblo, la de las provincias que esperan el momento de su

---

<sup>36</sup> *Ibid.* P. 69.

<sup>37</sup> DUSSEL, Enrique: *Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular*, disponible en <http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/pedagog/apen.pdf>

liberación. Se puede decir que la cuestión no es solamente "nación-imperio", sino también es "centro-periferia nacional."<sup>38</sup>

Enrique Dussel ha sido claro. Huelgan los comentarios. Volvamos atrás ahora para hablar del **macrorrelato cristiano**: la mencionada ruta "Reino de la Gracia → Reino de la Cultura → *Volkgeist*"; no puede menos que arrastrar consigo la metáfora del "pastor [Dios] con su rebaño [Pueblo]", y la correspondiente idea legitimadora de una distribución asimétrica del poder.<sup>39</sup> Michel Foucault pone al desnudo el mecanismo *enajenador*<sup>40</sup> de esta modalidad de poder al revelar cómo el pastorado cristiano –traduciendo dos instrumentos que toma del mundo helénico: el examen de conciencia y la dirección de conciencia-- organiza un lazo entre la obediencia total, el conocimiento de uno mismo y la confesión a otra persona. A esto se suma una tercera transformación y es la de conseguir que los individuos [rebaño / pueblo] lleven a cabo su propia "mortificación"; es decir, la "renuncia al mundo y a uno mismo: una especie de muerte diaria. Una muerte que, en teoría, proporciona la vida en el otro mundo";<sup>41</sup> y el complejo permanente del pueblo de ser culpables / inferiores / subalternos [pecadores] ante los ojos de Dios. Esa forma enajenante de racionalidad del poder llega hasta nuestros días trascendida ahora a toda la población aún a los que no son [y nunca han sido] cristianos.

Podemos decir que el pastorado cristiano ha introducido un juego que ni los griegos ni los hebreos imaginaron. Un juego extraño cuyos elementos son la vida, la muerte, la verdad, la obediencia, los individuos, la identidad; un juego que no parece tener ninguna relación con el de la ciudad que sobrevive a través del sacrificio de los ciudadanos. Nuestras sociedades han demostrado ser realmente demoníacas en el sentido de que asociaron estos dos juegos –el de la ciudad y el ciudadano, y el del pastor y el rebaño—en eso que llamamos los Estados modernos.<sup>42</sup>

En lo que respecta a **la escritura** como instrumento de poder bastará con que citemos (entre las muchas referencias posibles) a Walter Mignolo, cita que hemos escogido porque muestra cómo el conocimiento sirve además de instrumento para una distribución del poder desde una geopolítica colonialista y por la pertinencia que tiene esto para nuestro espacio latinoamericano y caribeño.

Los misioneros habían notado [explica Mignolo] que los Aztecas o los Incas no tenían escritura; por lo tanto no tenían conocimiento en el sentido en que la universidad renacentista concebía el conocimiento. Cuando les llegó el turno a los misioneros franceses e ingleses, en el siglo XIX, las observaciones fueron semejantes. Sólo que

---

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Michel Foucault traza el origen de esta modalidad pastoral del poder: "La idea de la divinidad, del rey o del jefe como un pastor seguido por su rebaño de ovejas no era familiar ni para los griegos, ni para los romanos (...) Ese no es el caso en las sociedades orientales antiguas: Egipto, Asiria, Judea. El faraón era un pastor egipcio. En efecto, el día de su coronación recibía ritualmente el cayado de pastor: y el término "pastor de hombres" era uno de los títulos del monarca babilónico (...). Pero, como sabemos, fueron los hebreos quienes desarrollaron y amplificaron el tema pastoral con, sin embargo, una característica muy singular: Dios, y solamente Dios, es el pastor de su pueblo. Solamente se da una excepción positiva: David, como fundador de la monarquía, es invocado bajo el nombre de pastor. Dios le ha encomendado la tarea de reunir un rebaño. También hay excepciones negativas: los malos reyes se comparan consecuentemente con los malos pastores: dispersan el rebaño, le dejan morir de sed y lo esquilan exclusivamente para su provecho. Yahvé es el único y verdadero pastor. Guía a su pueblo en persona, ayudado por sus profetas." *Cfr.*: FOUCAULT, Michel: "Omnes Et Singulatim: hacia una crítica de la 'razón política'" en *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona-Buenos Aires-México, Ediciones Paidós Ibérica, S. A., 1996. pp. 98-100. *Passim*

<sup>40</sup> Y he aquí la importancia de tener en cuenta el concepto marciano de enajenación.

<sup>41</sup> *Cfr.*: Michel Foucault: *Op. Cit.* Pp. 114-116. *passim*.

<sup>42</sup> *Ibid.* P. 116-117

esta vez el conocimiento se medía sobre la base de la universidad Kantiana-Humboltiana y no ya renacentista. Los conocimientos humanos que no se produzcan en una región del globo (desde Grecia a Francia, al norte del Mediterráneo), sobre todo aquel que se produce en África, Asia o América Latina no es propiamente conocimiento sostenible. Esta relación de poder marcada por la diferencia colonial y estatuida por la colonialidad del poder (es decir, el discurso que justifica la diferencia colonial) es la que revela que el conocimiento, como la economía, está organizado mediante centros de poder y regiones subalternas. **La trampa es que el discurso de la modernidad creó la ilusión de que el conocimiento es des-incorporado y des-localizado y que es necesario, desde todas las regiones del planeta, "subir" a la epistemología de la modernidad.**<sup>43</sup>

Y aunque no sería correcto trazar una línea Láser de causalidad única entre las citadas estructuras y la percepción desempoderante de "lo popular" en el mundo contemporáneo [porque los mecanismos no son sólo éstos; pero, además, todos son diversos, complejos y se imbrican unos con otros], sí consideramos necesario que las mismas se tengan en cuenta a la hora de explorar el tema. No se puede perder de vista que la configuración de las regiones modernas son portadoras de estas nociones --en tanto sustrato cultural--, las cuales han sido históricamente manipuladas en función de legitimar / justificar / perpetuar un *stablishment* basado en la opresión de las masas populares. De ahí la denuncia de V. I. Lenin en su tesis sobre las "dos culturas"

En *cada* cultura nacional existen, aunque no estén desarrollados, *elementos* de cultura democrática y socialista, pues en *cada* nación hay una masa trabajadora y explotada cuyas condiciones de vida originan inevitablemente una ideología democrática y socialista. Pero en *cada* nación existe asimismo una cultura burguesa (y, además, en la mayoría de los casos, ultrarreaccionaria y clerical), y no en simple forma de "elementos", sino como cultura *dominante*. Por eso, la "cultura nacional" en general *es* la cultura de los terratenientes, de los curas y de la burguesía.<sup>44</sup>

*El Reino de la Cultura* [según el modelo hegemónico] ejecuta una distribución asimétrica del poder y posiciona al "conjunto de ciudadanos" en una circunstancia subalterna: de un lado están, como **cultura de élite**, "los que tienen", "los que escriben [y por lo tanto "saben"]", los que dominan desde la ciudad, y los que dicen creer en el Dios de los cristianos<sup>45</sup>; y del otro lado quedarán todos los demás ciudadanos agrupados por el modelo pensado y expresado en términos de **cultura popular** [claro está que con vasos comunicantes, diversidades, amalgamas, alianzas, entes y discursos fronterizos / ladinos / intermediarios, y todas las demás complejidades].

Pero la tesis leninista no trata [como hemos escuchado alguna vez] de establecer una polaridad a ultranza entre dos grupos sociales antagónicos --parapetados en su condición de clase-- y condenados a la incomunicación mutua al interior de cada cultura nacional particular; sino que es un posicionamiento político, un programa de lucha que propugna el internacionalismo sobre la base de que "en *cada* nación hay una masa trabajadora y explotada cuyas condiciones de vida originan inevitablemente una ideología democrática y

---

<sup>43</sup> Cfr.: WALSH, Catherine: *Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo*. Disponible en <http://www.revistapolis.cl/4/wal.pdf>

<sup>44</sup> LENIN, V. I.: *Notas críticas sobre el problema nacional*. Moscú, Ed. Progreso, 1979. p. 10.

<sup>45</sup> Visto desde el Sistema-mundo existen otras religiones hegemónicas como la musulmana; sin embargo, para los latinoamericanos es el cristianismo el *grand récit* que marca la diferencia y, en tal virtud, será el que nos interese aquí porque, como bien dice Walter Mignolo, "la historia universal es universal en el enunciado pero local en la enunciación".

socialista”, la cual debe optar por una colaboración translocal; o como suele decirse en nuestros días: globalizar la solidaridad.

En la tesis leninista hay no sólo un reconocimiento explícito a una condición subalterna que trasciende las fronteras de la cultura nacional; sino que deja bien claro cuales son las prioridades estratégicas de la lucha en función de evitar la hipocresía y las confusiones propiciadas por los acercamientos –liberales, blandengues, anexionistas— supuestamente hechos “desde la cultura” *sensu strictu*.

Una lucha sería entre las clases en toda sociedad capitalista [dice Lenin] se lleva a cabo, ante todo, en los terrenos económico y político. Separar *de ahí* la esfera escolar es, primero, una utopía absurda, pues no se puede apartar la escuela (lo mismo que la “cultura nacional” general) de la economía y la política; y, segundo, la vida económica y política de los países capitalistas es precisamente la que *obliga* a cada paso a desterrar los absurdos y anticuados prejuicios y barreras nacionales, mientras que el apartamiento de la enseñanza escolar, etc., conservaría, acentuaría y agudizaría el clericalismo “puro” y el patriotismo burgués “puro”.

En las sociedades anónimas tenemos juntos y fundidos a capitalistas de diferentes naciones. En las fábricas trabajan obreros de diferentes naciones. En toda cuestión política sería y profunda de verdad, los agrupamientos se realizan por clases [hoy imbricamos también los aspectos de raza y género], y no por naciones.<sup>46</sup>

Estos razonamientos conducen, por un lado, al tema adelantado por George Yúdice sobre las *industrias culturales* como estructura inherente al Sistema Mundo contemporáneo; y, por el otro, a los movimientos populares antisistema. Veamos el primero de ellos:

(...) la cultura se invierte, se distribuye de las maneras más globales, se utiliza como atracción para promover el desarrollo del capital y del turismo, como el primer motor de las industrias culturales y como un incentivo inagotable para las nuevas industrias que dependen de la propiedad intelectual. Por tanto, el concepto de recurso absorbe y anula las distinciones, prevalecientes hasta ahora, entre la definición de alta cultura, la definición antropológica y la definición masiva de la cultura [¿acaso?]. La alta cultura se torna un recurso para el desarrollo urbano en el museo contemporáneo (por ejemplo, el Guggenheim de Bilbao). Los rituales, las prácticas estéticas cotidianas tales como canciones, cuentos populares, cocina, costumbres y otros usos simbólicos son movilizados también como recursos en el turismo y promoción de industrias que explotan el patrimonio cultural. Las industrias de la cultura masiva, sobre todo las concernientes al entretenimiento y a los derechos de autor, que han integrado progresiva y verticalmente la música, el filme, el vídeo, la televisión, las revistas, la difusión satelital y por cable, son las que más contribuyen al producto bruto nacional de los Estados Unidos.<sup>47</sup>

En todo esto hay mucho de verdad. Sin embargo, tampoco es cosa de tomarlo demasiado *avant la lettre*, porque igual son *héroes de nuestro tiempo* los llamados **Movimientos antisistémicos**; es decir, aquellos movimientos que tienen la voluntad y/o la capacidad de desafiar y transformar el sistema-mundo moderno/colonial capitalista desde la subalternidad [racial, de género, de clase, geopolítica, etc.],<sup>48</sup> demostrando con ello que la gran maquinaria propagandística no “posee de manera absoluta el cuerpo y el

---

<sup>46</sup> *Ibid.* P. 24.

<sup>47</sup> *Cfr.*: George Yúdice: *Op. Cit.* Pp. 4-5.

<sup>48</sup> *Cfr.*: LAO-MONTES, Agustín: *Movimientos Afroamericanos: contiendas políticas y desafíos históricos*. (Profesor Visitante), Conferencia Inaugural Magistral, Congreso Nacional Estudiantes Afro-Colombianos. Universidad del Valle en Cali, Colombia, 9/20/2007

alma" de los de abajo; y la vigencia de las tesis del líder de la Revolución soviética sobre la necesidad de extender la lucha más allá de las fronteras. Lo dicho, pues, pone sobre el tapete la existencia de una cultura de resistencia que podemos llamar "popular" en tanto que portada por las masas oprimidas –muy a despecho de la supuesta vocación "homogeneizadora del mercado cultural" y de los grandes medios de comunicación masiva.

Sin embargo las cosas no son nada sencillas. En la circunstancia actual los movimientos antisistémicos no pueden prescindir de los llamados *mass media*, como lo demuestra la instrumentación de la emisora *Radio Rebelde* por la guerrilla revolucionaria de Fidel Castro en plena Sierra Maestra a finales de los años '50; o, un poco más recientemente, en el 2004, el uso de las transmisiones radiales por los maestros sublevados en la ciudad mexicana de Oaxaca. Ambos movimientos fueron populares / masivos / subalternos / de resistencia pero el canal utilizado para dar a conocer su verdad no fue el de la "tradición oral" tan documentado por los antropólogos, sino el mismo al que recurre la *industria del entretenimiento*.

Pero hay más complicaciones. Estudios sobre la artesanía popular de la villa de El Cobre, en las inmediaciones de Santiago de Cuba, han observado que la confección de las estatuillas de la Virgen de la Caridad está, cada vez más, en manos de artistas graduados en academias de distintos rangos [supuestos exponentes de la cultura de élite] los cuales buscan participar del mercado turístico. A esto se le suma que en ocasiones [aunque no necesariamente] estos escultores provienen de familias "populares" favorecidas por los programas de educación.<sup>49</sup> Tampoco ha pasado inadvertido a los estudiosos que, en la práctica religiosa popular, los violines espirituales son tocados por santeros practicantes que son al propio tiempo músicos de un altísimo nivel técnico cultivado en las escuelas de arte.<sup>50</sup> Para finalizar [porque los posibles ejemplos son muchos] ya ha sido desmentido el mito de que la llamada pintura *naïf* es producida únicamente por artistas del pueblo que nunca han pisado la academia. Hoy se sabe que lo *naïf* es un código pictórico como cualquier otro, al que recurren también los especialistas [Manuel Mendive, cuando se le cataloga como tal, viene a ser quizás el más conspicuo entre los cubanos]<sup>51</sup>

¿Cómo clasificar, entonces, "lo popular"? Es evidente que el término ha de ser aplicado a **las prácticas** y no a los actores. Son las prácticas culturales las que simbolizan lo que pertenece o no al pueblo. Una persona cualquiera –como el violinista de nuestro ejemplo— puede actuar en una práctica de élite, como un concierto de música sinfónica; y luego en otra tenida como popular, digamos un toque de violín a Ochún. ¡Y todo en el mismo día y con la misma acreditación de pertenencia a un espacio y al otro!

Pero esta postura también tiene sus problemas. Como parte del Festival "Cubadisco 2008" se ejecutó "la rumba más larga del mundo" durante la que se bailó y tocó un registro cultural al que nadie puede negar su génesis popular. El evento, sin embargo, no ocurrió en alguna ignota esquina de barrio, sino en escenarios especializados en todas y cada una de las provincias del país; tampoco fue organizado por "el pueblo" sino por comunicadores, musicólogos, y mercaderes; y esta mega-rumba fue, encima de todo lo dicho, transmitida por la radio y la televisión a toda Cuba y al extranjero. Los músicos y bailadores fueron rumberos auténticos, pero la circulación de su arte no les perteneció. ¿Podemos afirmar que se trató de una práctica cultural "popular"? ¿Pertenece esta rumba a la cultura hegemónica o a la subalterna? En busca de una respuesta debemos regresar a Yúdice

---

<sup>49</sup> DORTA ARMAIGNAC, Kenia: Ponencia presentada en IV Congreso Iberoamericano de Pensamiento que tuvo lugar en Holguín/Cuba entre el 25 al 28 de octubre de 2007.

<sup>50</sup> Intervención de Jesús Guanache en el debate *Cultura popular: entre el patrimonio y el folklore*, en *Temas*, No. 45, enero-marzo de 2006. Nueva época. Pp. 86

<sup>51</sup> SANZ PEREZ, Etna: *El velo naïf sobre la mujer pintada..* "La mujer pintada en las iglesias de Santiago de Cuba", en VI Taller Internacional Mujeres en el siglo XXI, Universidad de La Habana, 2005.

La noción de cultura como recurso implica *su gestión*, un enfoque que no era característico ni de la alta cultura ni de la cultura cotidiana, entendida en un sentido antropológico. Y para complicar aún más las cosas, la cultura como recurso circula globalmente, con creciente velocidad. En consecuencia, su manejo, administrado a escala nacional durante medio siglo en la mayoría de los países de Europa, América Latina y los Estados Unidos (...), está coordinado hoy tanto local como supranacionalmente por las corporaciones y por el sector no gubernamental internacional (la UNESCO, las fundaciones, las ONG, etc.). Pese a esta circulación global, o quizá debido a ella, ha *surgido una nueva división internacional del trabajo cultural* que yuxtapone la diferencia local a la administración y la inversión transnacionales. Ello significa que los efectos de esta creciente *cultura transnacional*, evidente en las industrias del entretenimiento y la llamada sociedad civil de las ONG, sean homogéneos. Las diferencias nacionales y regionales, entendidas como campos de fuerza diversamente estructurados que configuran el significado de cualquier fenómeno, desde una canción pop hasta el activismo medioambiental y antirracista, son funcionales al comercio global y al activismo global.<sup>52</sup>

Quiere decir que en tales circunstancias se debilita extraordinariamente la tensión entre la cultura popular [en tanto que valor identitario sustantivo] de un país; y la circulación cultural global; una "cultura" que es *engineered* / promovida / emitida desde los grandes centros de poder que operan en el Sistema-Mundo [o mediante los mecanismos diseñados a este nivel]. Por ejemplo, en el caso de la "rumba más larga del mundo" era de interés de los organizadores de *Cubadisco 2008* colocarla como producto [¿cubano?], no en el solar o callejón comunitario donde pertenece *de facto*, sino en la circulación mercantil mundial. Y en el sentido circulatorio inverso, por otra parte, como país [más bien como cultura] nos embarcamos con ingenuo entusiasmo en la recepción / consumo / reproducción de criaturas de la ingeniería comercial global como el *reguetón* [por sólo citar al "más sonao" entre otros muchos sibiritismos]. Lo que prima en todo caso es la circulación mercantil [nacional / transnacional].

Otro tema que afecta a la Cultura Popular es el de la diversidad. Pensadores y activistas de todo el mundo coinciden en afirmar que no existe una "cultura homogénea" sino muchas culturas en unidad y lucha de contrarios; es decir, en circunstancias de negociación, antagonismos, pactos, tensiones e hibridez.

Sucede, sin embargo, que ciertas narrativas --promocionándose a sí mismas como discursos revolucionarios, antihegemónicos y defensores de la diversidad-- arremeten contra la existencia de un sujeto colectivo, que por consenso cultural, asume su destino como compromiso militante con la localidad / historia compartida, a partir de su condición de sujeto nacional. Absolutizando el aspecto de la diferencia, estas voces --que no por gusto se originan en Occidente<sup>53</sup>-- insisten en que el Estado-Nación supuestamente se parapeta tras el concepto de *cultura nacional como identidad* solo para sustentar la hegemonía de los grupos de poder al interior de los respectivos países, en detrimento de los derechos de las minorías, y en estrecha alianza con el Poder global. Todo lo cual no deja de ser cierto. Resulta estratégicamente interesante, empero, adicionar al debate que

En las décadas de 1980 y 1990 todas las causas, desde el antirracismo y el antisexismo hasta la homofobia, pero también el evangelismo, el rechazo al aborto y las instancias antigubernamentales del ala derecha, fueron politizadas mediante un estilo consumible [...] La invasión de todo aspecto de la vida por el consumo se debió,

---

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> Derrida, Foucault, *et al.*

en parte, al cambio desde una comercialización masiva a una selección siempre más específica de los consumidores.<sup>54</sup>

El mercado en los países *subdesarrollantes*<sup>55</sup> apostó por la diversidad y, por tal razón, enfatiza en sus discursos el aspecto de la *différance*; de modo que, convenientemente, se focaliza la lucha (indudablemente justa) de los grupos sociales por el reconocimiento y respeto a su especificidad sectorial, a la vez que se fragmenta y deslegitima la formación de un posible "frente amplio" que reúna la divergencia en un proyecto común de resistencia, porque tal conjunto más temprano que tarde habrá de convertirse en trinchera antimperialista. Pero no nos llamemos a engaño,

La promesa de privilegios especiales para las minorías está difundida en toda la sociedad (de consumo), pero, a pesar de su flagrante obviedad, se ha reflexionado poco en la esfera pública sobre el hecho de que el blanco a que se apunta es principalmente la clase media [...] la no inclusión de los pobres constituye un fenómeno generalizado. Los vehículos de comercialización sirven, después de todo, para vender a las empresas imágenes del poder adquisitivo.<sup>56</sup>

Lo que en realidad se esconde detrás de tales narrativas es el viejo ardid imperialista del "divide-and-rule" porque, como bien apunta Néstor Kohan

Mientras la filosofía postmoderna le rinde homenaje a la "Diferencia" y el liberalismo enaltece la tolerancia del "Otro" (con mayúsculas), el mercado mundial capitalista homogeneiza y aplana toda diversidad. La identidad autoritaria del mercado de capitales y la integración forzada en el sistema-mundo comienzan a reinar, con bombardeos e invasiones, mientras filosóficamente se legitiman —encubriendo y ocultando semejante autoritarismo— en nombre de la diferencia y la tolerancia. El pluralismo metafísico y el relativismo antropológico constituyen el barniz decorativo con que se encubren los tanques y cazabombarderos norteamericanos y las misiones del Fondo Monetario Internacional (FMI) y del Banco Mundial (BM).<sup>57</sup>

El gambito enmascarador consiste en desjerarquizar los movimientos de lucha política de los diversos sectores de la sociedad en pos de lograr una equidad de oportunidades y reconocimiento individual y grupal [dígase mujeres, indígenas, afrodescendientes, campesinos, gays, lesbianas, estudiantes, etc.] ontologizándolos y **colocándolos en el mismo nivel de prioridad con el "bloque popular"**<sup>58</sup>; es decir, los procesos de **oposición al colonialismo imperialista.**

Es la lógica fetichista del poder del capital la que combina de modo desigual pero complementario la privatización de la vida cotidiana con su culto a lo micro y al *ghetto* —típicos del postmodernismo— con la expansión integradora y mundializada de los mercados globales —promovida por el neoliberalismo—; los discursos de las diferencias étnicas, religiosas y sexuales con la cultura serializada y homogeneizadora del mercado mundial.<sup>59</sup>

---

<sup>54</sup> George Yúdice: *Op. Cit.* p. 196.

<sup>55</sup> El término ha sido propuesto por Roberto Fernández Retamar para que no se pierda de vista los orígenes reales del subdesarrollo de nuestros países.

<sup>56</sup> *Ibid.* P. 203.

<sup>57</sup> KOHAN, Néstor: *Fetichismo y hegemonía en tiempos de rebelión*. La Habana, Ciencias Sociales, 2005. p. 34

<sup>58</sup> ACANDA GONZÁLEZ, Jorge Luís: *Traducir a Gramsci*, La Habana, Ciencias Sociales, 2007. *passim*

<sup>59</sup> *Ibid.* P. 47-48.

Nuestra posición ante lo dicho es reconocer que la diversidad cultural es objetiva y real, que debe ser tenida en cuenta [esto nadie lo duda], que debe ser atendida en toda su significación y especificidad; que debe acudir a ella para promover una sociedad inclusiva y realmente justa; pero –dándole crédito a la tesis leninista–decimos con toda firmeza que no debe absolutizarse al extremo de convertirla en freno a la globalización de la solidaridad y contraponerla a la identificación del verdadero enemigo del pueblo y vehículo universal de enajenación humana; y, sobre todo, que no debe interponer escollos a la construcción de una nación con todos y para el bien de todos.

Podemos ahora detenernos momentáneamente para definir que **cultura popular** es *el conjunto de prácticas culturales que simbolizan a las masas populares en el modelo que cierto socium histórico concreto tiene del mundo y de sí mismo; prácticas que son convertidas en mercancía [recurso objeto de trueque] por sus legítimos albaceas u otros agentes; y colocadas en circuitos de intercambio que trascienden las circunstancias de su génesis.*

Hacemos la aclaración que cuando ciertas prácticas de élite se inspiran en motivos populares no se convierten por ello en cultura popular. No trascienden su circunstancia [léase producción, distribución y consumo] de obras de alta cultura. Tal es el caso, por ejemplo, de las piezas musicales de Sergio Vitier por muy inspiradas que estén en las prácticas religiosas del pueblo; como tampoco dejan de ser de élite los “Motivos del son” publicados por Nicolás Guillén en el Diario de la Marina en 1938, ni los lienzos de Raúl Martínez aunque reproduzcan la iconografía sociopolítica de su entorno y disfruten de la más amplia distribución y reconocimiento.<sup>60</sup> Los cubanos nos identificamos con estas obras [y ellas nos distinguen a nosotros en tanto cubanos], todos estamos orgullosos de su factura / sonoridad / ritmo / colorido / éxito, pero eso no las convierte en exponentes de la **cultura popular** [hay otras obras, empero, que se ubican en la frontera entre lo popular y lo de élite y, en tal virtud, son muy difíciles de clasificar; todo lo cual prueba únicamente que estudios como el nuestro son útiles como guías para establecer políticas de intervención a partir de la orientación y posicionamiento asumidos con respecto al medio cultural]

Las oposiciones lógicas más recurridas en nuestra manera de ver el asunto serán, pues, “hegemonía / subalternidad”, “práctica cultural / mercancía [cultura como recurso]”, “cultura de élite / cultura popular”, “diversidad / homogeneidad”, “cultura de masas / cultura utilitaria”, “local / global”, “práctica cultural / agente reproductor”, entre otras.

Hagamos ahora un injerto necesario antes de pasar al último aspecto de la exploración.

El término “popular” tiene unas relaciones muy complejas con el término “clase”. Esto lo sabemos, pero a menudo nos esforzamos por olvidarlo. Hablamos de formas particulares de cultura obrera; pero utilizamos el término más inclusivo, “cultura popular”, para referirnos al campo general de investigación. Está clarísimo que lo que vengo diciendo tendría poco sentido si no hiciera referencia a una perspectiva de clase y a la lucha de clases. Pero también es claro que no hay una relación de uno a uno entre una clase y determinada forma o práctica cultural. Los términos “clase” y “popular” están profundamente relacionados, pero no son absolutamente intercambiables. La razón de ello es obvia. No hay “culturas” totalmente separadas que, en una relación de fijeza histórica, estén paradigmáticamente unidas a clases “enteras” específicas, aunque hay formaciones clasistas-culturales claramente definidas y variables. Las culturas de clase tienden a cruzarse y coincidir en el mismo campo de lucha. El término “popular” indica esta relación un tanto desplazada entre la cultura y las clases. Más exactamente, alude a esa alianza de clases y fuerzas que constituyen las “clases populares”. La cultura de los oprimidos, las clases excluidas:

---

<sup>60</sup> Sobre Raúl Martínez y el *pop art* véase el citado libro de Desiderio Navarro.

este es el campo a que nos remite el término "popular". Y el lado opuesto a éste —el lado que dispone del poder cultura para decidir lo que corresponde y no corresponde—es, por definición, no una clase "entera", sino esa otra alianza de clases, estratos y fuerzas sociales que constituye lo que no es "el pueblo" y tampoco las "clases populares": la cultura del bloque de poder.

El pueblo contra el bloque de poder: ésta, en vez de la "clase contra clase", es la línea central de contradicción alrededor de la cual se polariza el terreno de la cultura. La cultura popular, especialmente, está organizada en torno a la contradicción: las fuerzas populares contra el bloque de poder.<sup>61</sup>

Lo **tradicional**, sin embargo, no puede ser atribuido, así sin más, a lo concerniente a las clases subalternas y a la cultura de resistencia si no va acompañando al adjetivo **popular**.

Esto debería hacernos pensar otra vez en ese término espinoso que se emplea en la cultura popular: "tradición". La tradición es un elemento vital de la cultura; pero tiene poco que ver con la mera persistencia de formas antiguas. Tiene mucho más que ver con la forma en que se han vinculado o articulado los elementos unos con otros. Estas combinaciones en una cultura nacional-popular no tienen una posición fija o inscrita y, ciertamente, ningún significado al que arrastre, por decirlo así, la corriente de la tradición histórica, sin sufrir ningún cambio. No sólo puede modificarse la combinación de los elementos de la "tradición", de tal manera que se articulen con prácticas y posiciones diferentes y adquieran un significado y una pertinencia nuevos. También es frecuente que la lucha cultural se manifieste de la forma más aguda justamente en el punto donde se encuentran, se cruzan, tradiciones distintas, opuestas. Tratan de despegar una forma cultural de su implantación en una tradición y de darle una nueva resonancia o acento cultural. Las tradiciones no son fijas para siempre: ciertamente no lo son en ninguna posición universal en relación con una sola clase. Las culturas, concebidas no como "formas de vida" separadas, sino como "formas de lucha" se cruzan constantemente: las luchas de clases pertinentes surgen en los puntos de entrecruzamiento. Recuérdese cómo en el siglo XVIII cierto lenguaje de legalidad, de constitucionalismo y de "derechos" se transforma en campo de batalla, en el punto de cruzamiento entre dos tradiciones divergentes: entre la "tradición" de "majestad y terror" aristocráticos y las tradiciones de justicia popular.

Luego entonces, ya no podremos explorar el término de **cultura popular tradicional** a partir de sus componentes. De aquí en adelante tendremos que ocuparnos de la combinación como un todo, un todo que aglutina al bloque de identidad, resistencia y soberanía que es popular y, además, tradicional.

La **cultura popular tradicional** expresa el anclaje de la práctica cultural popular en determinada geografía. La tradición es posible solamente como tradición de un lugar, de las personas que viven en ese lugar. La tradición es el maridaje de las acciones humanas y la geografía donde suelen ocurrir; el necesario vínculo entre cultura extrasomática e intrasomática que tiene lugar mediante la "mapificación"<sup>62</sup> —personal y grupal—del escenario entendido como hogar propio. De ahí procede el valor patrimonial de la cultura popular tradicional.

---

<sup>61</sup> Cfr.: HALL, Stara: *Notas sobre la reconstrucción de lo popular*. Publicado en SAMUEL, Ralph (ed.) *Historia popular y teoría socialista*, Crítica, Barcelona, 1984. Disponible en "Nombre Falso", [www.geocities.com/nmfalso](http://www.geocities.com/nmfalso), p. 9.

<sup>62</sup> Ya hemos abordado este proceso de "mapificación cultural" en un breve estudio titulado *El mapa, el cine y el hombre viejo* [entregado para publicarse]

En su libro *Alcance de la cubanía*<sup>63</sup>, Joel James refiere cómo la aprehensión del tiempo y el espacio influye definitivamente en la percepción de “lo cubano” por nosotros mismos.

El espacio cubano, al parecer menos difícil de atrapar y por ende mejor definido que el tiempo, fue “visto, sentido y reconocido” –a punta de espada y cruz– ya por los conquistadores desde las primeras andanzas, luego por el apogeo del capitalismo plantacionista / esclavista del siglo XIX<sup>64</sup>, después por los insurrectos independentistas [yo agregaría que también por los españoles que por aquel tiempo asumían la Isla como suya y se aferraban a su “derecho”], más tarde por los implicados en los procesos eleccionarios y la gestión política de los sindicatos de la etapa republicana, así como por las “coyunturas económicas” relacionadas con la explotación azucarera, la construcción del ferrocarril y la Carretera Central, entre otras muchas contingencias que han permitido, según el texto citado, “ese dominio de nuestra totalidad insular, tanto en sentido intelectual como emocional<sup>65</sup>”.

El deslinde identitario del ámbito espacial, sin embargo, no es aprehendido por nosotros en toda la extensión física arrogada, sino que lo percibimos por la mediación de ciertas *iconotopías*<sup>66</sup> que, entresacadas de la totalidad en cuestión por los interesados, se constituyen en retratos del Yo no-globalizado y comunitario. De manera que, *el proceso de adueñamiento de nuestro espacio forma parte también del proceso mucho más amplio de la formación de nuestra conciencia nacional, que es decir el proceso de la cubanía*.<sup>67</sup>

**Cultura popular tradicional** indica, además de una delimitación espacial, una continuidad en el tiempo. Es esa precisamente la seña que percibieron los llamados “anticuarios” cuando iniciaron sus estudios sobre folklore y cultura popular. Lo tradicional llega a ser tal por la iteración constante de las acciones, mismas que de tanto repetirse adquieren valor simbólico; y –sobre todo– se convierten, con su “estar ahí permanente” en remedio / apelación / solución para las necesidades cotidianas. En este proceso, el pasado se objetiva en el presente y la cultura popular tradicional lo reconoce aunque su apariencia muestre ribetes de actualidad: “te conozco, chaleco, aunque vengas sin mangas” sentencia filosóficamente la tradición.

La percepción del tiempo en la **cultura popular tradicional** participa en la configuración de la seña identitaria cubana. El tiempo nos retrata por la vía de la aprehensión de la historia nacional comprendida también como devenir de la gente común. Pero el “tiempo cubano” no es en modo alguno la sucesión, infinitamente lineal, de eventos, seres y fenómenos ocurridos en el espacio descrito arriba, y que nos alcanza en la vida real del aquí y el ahora. Esa sería, en todo caso, la historia que hacemos y somos. Ese es el devenir objetivo. Pero ni siquiera los historiadores son capaces de apresar la totalidad de tamaña procesión. Más aún, capturar esa inmensidad, además de imposible, no es absolutamente necesario. Cada comunidad humana registra solamente ciertos hitos, o *iconocronías*<sup>68</sup>, que no por ocurridos agotan la absoluta totalidad devenida. Ciertos datos

---

<sup>63</sup> JAMES FIGAROLA, Joel: *Alcance de la cubanía*. Santiago de Cuba, Ed. Oriente, 2001. *Passim*

<sup>64</sup> TORRES CUEVAS, Eduardo: *En busca de la cubanidad*. La Habana, Ciencias Sociales, 2006. *Passim*

<sup>65</sup> JAMES FIGAROLA, Joel: *Op. Cit.* P. 14

<sup>66</sup> Ya hemos utilizado antes el término de *iconotopías* para definir aquellas imágenes de la fisicalidad circundante, el arte y las prácticas socioculturales, en las que presentimos una raíz local (en su origen y/o circulación) y que “comunican” procesos y símbolos que, a despecho de los contextos de poder, constituyen asideros, linderos que retratan nuestro Yo no-globalizado y comunitario. *Cfr.: LLOGA DOMÍNGUEZ, Carlos A.: “Comunicación social, género e iconotopía en la construcción de la identidad santiaguera” en Actas del X Simposio Internacional de comunicación social*. Santiago de Cuba, Centro de Lingüística Aplicada, 2007. pp. 1105-1107.

<sup>67</sup> JAMES FIGAROLA, Joel: *Ibid.*

<sup>68</sup> Proponemos el término para designar aquellas ocurrencias históricas en las que presentimos una raíz local (en su origen y/o circulación) que han dejado una profunda huella en la memoria colectiva, que se transmiten de generación en generación porque “comunican” procesos y símbolos que, a despecho de los contextos de poder, constituyen asideros, linderos que retratan nuestro Yo no-globalizado y comunitario, y que, a fin de cuentas, nos permiten proyectarnos hacia el futuro para garantizar nuestra auto-re-producción como grupo.

pasan inadvertidos, o son desestimados, o simplemente olvidados, en el camino hacia el día de hoy<sup>69</sup>. Los procesos identitarios son selectivos y no tienen por qué almacenar la ristra completa de ocurrencias reales. El devenir es visto por el grupo humano desde el significado de su circunstancia presente. El pasado real “escogido” y documentado –por la historia escrita u oral del colectivo de que se trate–sirve, entonces, para argumentar las ocurrencias posteriores en la medida en que van teniendo lugar; y, al final de la jornada, nos explica quienes somos y de dónde venimos; pero también hacia dónde vamos [o lo que queremos / podemos ser en el futuro, que quizás sea lo más importante]. Es precisamente en esos datos que nos reconocemos como grupo. Sólo ellos hacen las veces de brújula. Porque basándonos solamente en cierta interpretación de las coyunturas pasadas, es que establecemos nuestros pactos socio-culturales, configuramos / comprendemos / justificamos nuestras decisiones del presente, y asumimos nuestras predicciones / proyecciones hacia el futuro

De manera que, a los efectos de la **cultura popular tradicional** [y, por supuesto, de la identidad], el espacio / tiempo cubano se organiza en función de una actitud política de ser-en-el-mundo, de reconocerse [en primera instancia] como el Yo y el Otro unificados, copartícipes de un proyecto común, pero [en segunda instancia aunque con no menos importancia] también por oposición –palabra y acción– frente a un “Otro” tenido por la mayoría como enemigo por colonizador. De ahí la consistencia signífica de personajes populares como Rita la Caimana, en Bayamo; el Caballero de Paris, en Ciudad de la Habana o El Diablo Rojo y Pierre Castelneau en Santiago de Cuba; y de otros nombres históricos como Hatuey y Bartolomé de las Casas; como Martí, Maceo y Gómez; como Mella, Villena y Jesús Menéndez; como Fidel y Celia Sánchez, etc. De ahí que para los cubanos “los cantantes sean de la loma y canten en llano”; que nuestra tierra sea “un verde caimán en el Mar de las Antillas”; y que el amor a la Patria se entienda como “[...] el odio invencible a quien la oprime, el rencor eterno a quien la ataca”.<sup>70</sup>

Pudiera refutarse que la percepción del tiempo / espacio cubano es un fenómeno mucho más complejo; que son muchos más los personajes, los eventos, los paisajes; etc., etc., etc. Eso es cierto. Pero, ¿es que acaso existe alguna argumentación que no sea un repertorio selectivo –y sobre todo intencionado-- de gentes, panoramas y eventos? Creemos que es precisamente un catálogo / catauro, sedimentado y asumido, lo que debemos defender simple y llanamente porque es lo que nos retrata. Y es así fundamentalmente porque nos aglutina en la manera como enfrentamos la cotidianidad; y porque, al hacerlo, nos permite otorgar un lugar privilegiado en nuestro seno a un Che Guevara, llegado desde la hermana Argentina, a Ño Filomeno García “atandá” junto con Ño Juan “Añabí”, ambos traídos a la fuerza de África [a quienes se atribuye la creación en Cuba de los tambores batá]; y “dejar para después”, por ejemplo, a un santiaguero (muy conocido en otro lado) como Desiderio Arnaz.<sup>71</sup>

La **cultura popular tradicional** no es un ente rígido, congelado por el tiempo y el espacio, sino que, por el contrario, se ajusta a los planteamientos de su presente y se enriquece --o empobrece-- en consecuencia. Así, las venturas y desventuras del devenir comunitario dejan profundas huellas en el correspondiente modelo cultural.

---

<sup>69</sup> No nos estamos refiriendo aquí a la cínica omisión de hechos históricos atribuible a la conveniencia de los historiadores, los políticos u otros individuos concretos; se trata en este caso de las ocurrencias históricas que escapan a la vista de la colectividad porque no son necesarias o pertinentes para la argumentación de los significados que les subsiguen en el tiempo. Son frecuentes los casos de “rescate” y establecimiento de *iconocronías*, en virtud de acercamientos novedosos y/o circunstancias recién emergidas.

<sup>70</sup> Nótese que en el entorno cubano estos referentes no requieren mayor explicación.

<sup>71</sup> Reconocemos que “disminuirle” la cubanía a Desiderio Alberto Arnaz y de Acha III puede parecer exagerado (y hasta injusto); pero estamos plenamente convencidos de que funcionaba en nosotros algo más que la mera ignorancia cuando me enteré --por boca de un amigo norteamericano-- que “Lucy y Desi (ella venida al mundo en Jamestown, USA, en 1911; y él nacido en Santiago de Cuba en 1917) había sido por mucho tiempo la pareja actoral más importante y exitosa de la pantalla estadounidense.

Es conocido que acontecimientos como las Guerras de Independencia, la abolición de la esclavitud, el hambre durante la reconcentración de Wayer, la frustración de la República neocolonial, la masacre de los Independientes de color, la importación de braceros antillanos [haitianos sobre todo], el terremoto de 1932, la Revolución que “se fue a bolina”, el giro estructural radical de 1959, el ciclón Flora [y todos los demás], el “período especial”, el éxodo balsero del 80 y el 94 [también el de Camarioca], los cambios en el sistema de educación; en fin, todos los eventos mayores o pequeños que tienen lugar en el tiempo / espacio comunitario se impregnan en la **cultura popular tradicional**, la condimentan, pero ésta siempre halla la manera de acomodarlos a su figura, de permanecer reconocible, de perdurar en su esencia, para que la comunidad portadora continúe existiendo en la praxis; que es igual a decir que la colectividad sea en la creencia de sí misma.

Por lo mismo, la **cultura popular tradicional** es posible sólo en tanto perspectiva *emic*<sup>72</sup> de los portadores. Es un “somos así porque no sabemos ni nos preocupa ser de otra manera”; y se objetiva, fundamentalmente, de modo prerreflexivo en el tramado de la vida cotidiana. No se trata –como se ha repetido *ad nauseam*– de que la cultura popular tradicional tenga solamente un sentido “utilitario” pues hay mucho de creación estética en ese mundo, ni de que sea exclusivamente oral ya que muchos escritos como el *Manual de Angarica* o las “libretas de santeros” prueban que no es así. El asunto es que la **cultura popular tradicional** es una manera de ser y de asumirse por parte de la colectividad y de los individuos que la componen, es una manera de reproducirse como lo que son y han sido a lo largo de su devenir. La actitud *etic* da lugar a la traducción desnaturalizada [o manipulada] de los modos de actuación tradicionales. Lo vemos en el museo [en el museo del carnaval en Santiago de Cuba; o en la estatuaria alegórica a los *orishas* en la exhibición de la Asociación Yoruba en Ciudad de la Habana]; lo vemos en la escena cuando las prácticas culturales se transforman en mercancía [los llamados grupos folklóricos] y lo vemos en la papelería de la ciencia antropológica.

La nomenclatura de Pyke nos permite entender y explicar las diferencias entre lo que algunos especialistas llaman “grupo portador” y “grupo reproductor”. Será “grupo portador” el que vive / (se)adapta / recrea la cultura popular tradicional en las circunstancias de génesis de esta cultura, desde una perspectiva *emic*; y hablaremos de “grupo reproductor” para designar a los que, desde una perspectiva *etic*, reconstruyen las prácticas culturales tradicionales, convirtiéndolas en recurso [objeto de trueque] y haciéndolas trascender las circunstancias de su génesis.<sup>73</sup> De ahí se colige también la distinción entre “lo popular [a secas]” y “lo popular tradicional”. Hay momentos –y es importante tenerlos en cuenta– en que prácticas y grupos se amadriegan en la frontera de ambas perspectivas, como por ejemplo, el *Teatro de relaciones* de Santiago de Cuba [el de *Astrolabio*<sup>74</sup>, que de ninguna manera el actual].

Vale aquí hacer mención –habida cuenta de la importancia que tiene la cultura como recurso en nuestro acercamiento-- que la **cultura popular tradicional** también tiene sus caracoleos económicos al interior de su circunstancia; verbigracia, el pago de derechos para “levantar” un tambor de fundamento en la Regla de Ocha; la venta de plantas, animales y fetiches de uso litúrgico; el expendio de *pru* y demás alimentos tradicionales, entre otras muchas mercaderías y servicios en circulación; todos los cuales sustentan la reproducción de la propia cultura popular tradicional en tanto que organismo social vivo. Curiosamente, esta gestión económica es olímpicamente desestimada por la gran Economía Política [desde

---

<sup>72</sup> Empleamos la distinción, adelantada por de K. L. Pike para designar como *emic* el acercamiento al fenómeno cultural “desde adentro” tal como los perciben los que pertenecen a la cultura de referencia donde prima un alto grado de prerreflexividad. Será entendido como *etic*, en cambio, el acercamiento “distanciado” al fenómeno cultural con la correspondiente prioridad del modo reflexivo de la percepción.

<sup>73</sup> Sobre este tema de los grupos portadores ver: VERGÉS MARTÍNEZ, Orlando: “Rasgos significativos de la cultura popular tradicional cubana” en *Del Caribe*, Santiago de Cuba, No 27, 1998. pp. 30-33.

<sup>74</sup> PORTUONDO, José A.: *Astrolabio*. La Habana, Arte y Literatura, 1973. pp. 159-181.

su perspectiva *etic*] a pesar de la pertinencia que ese conocimiento tiene cuando se implementan las políticas culturales comunitarias.

Por otra parte, no se puede hablar de **cultura popular tradicional** como si se tratara de un todo compacto y homogéneo. Las prácticas culturales tradicionales son muchas y diversas, las mismas perviven en tensión y puja las unas con las otras, y pueden ser ejecutadas [como hemos explicado arriba] por individuos oriundos de cualesquiera estamentos o jerarquizaciones sociales. Lo que sucede es que las agrupamos [nosotros y los propios portadores] en virtud de que constituyen patrones de vida de una colectividad existente en determinado espacio / tiempo; y, en ese sentido, todas ellas devienen iconos de la colectividad en cuestión.

No es igual, sin embargo, la aprehensión del tiempo y el espacio por las colectividades de distintas dimensiones y vínculos con la cultura nacional. No puede vivirse la **cultura popular tradicional** de la misma manera en la pequeña comunidad de haitianos y sus descendientes de la localidad serrana de Barrancas, en las regiones mayores como la zona suboriental de Cuba, o en la magnitud nacional. Cada una de estas instancias tiene su especificidad y, al propio tiempo, aporta / recibe influencias en su enlace interactivo con las demás jerarquías del bucle total de la cultura cubana. Los límites del intercambio no son nada precisos, y toda clase de complejidades, porciones otras, y medias tintas encuentran oportunidad de ser. Este aspecto, empero, ha sido muy subestimado por los investigadores, los cuales ora se han concentrado en la minimez de la localidad; ora en el magno envoltorio cultural nacional; o, a lo sumo, se han debatido [consciente o inconscientemente] entre los dos polos de la antinomia ideológica formada por "la capital" y "el interior". Queremos llamar la atención aquí sobre la **zona histórico-social natural** como categoría de análisis muy subrayada por el investigador Joel James.<sup>75</sup>

Quizá en algún momento pongamos en pie de obra el estudio de las zonas histórico-sociales naturales cubanas a partir de más de un acercamiento y desenvolvimiento poblacional de nuestra Isla, según está más o menos bien registrado desde el alborar del siglo XVIII. Cuando esto se haga, podemos estar seguros de ello, con independencia y sin desmedro de las especificidades diferenciadoras que en cada zona pueden ser encontradas, **hallaremos un núcleo de valores disuelto en el basamento de tradicionalidad**, tanto histórica como cultural, con validez para todas las zonas que funcionará, aun cuando no siempre de manera consciente en todo su alcance, como un código ético articulado a un sistema elemental pero sistema al fin, de concepto, axiológico o no, económico y político,

A este núcleo de valores que con toda certidumbre se encuentra en las zonas histórico-sociales naturales de nuestro país desde el propio alumbramiento –y que no hubiese surgido a la luz de no poseerlo--, pudiéramos denominarlo como **lo cubano absoluto**, a sabiendas de que esta propia categoría tendrá su lógica interna de desenvolvimiento, e irá capeando con mayor o menor fortuna, en un momento u otro,

---

<sup>75</sup> "Sin ánimo de eludir cualquier ulterior confrontación de pertinencia metodológica sobre el término, desearía expresar sólo ahora uno de los sostenes teóricos al que le adjudico mayor peso: considero como natural el antes mencionado espacio físico y humano en el cual el segundo factor –la sociedad–tiene con el primero –la geografía–vínculos o lazos de dependencia o sujeción simultáneamente irreversibles y obligados.

Por supuesto, que esto equivale a decir que estamos en presencia de una zona histórico-social natural cuando los habitantes de un lugar poseen de manera excepcional, o al menos poco común, el sentimiento de patria chica. Pero debemos agregar, además, que este sentimiento tiene, por una parte, aval histórico, y por otra, perspectiva, pronóstico o proyecto de comportamiento futuro. Podemos decir más: hay una zona histórico-social natural cuando el sentimiento de patria chica ha llegado al punto de construir una conciencia común, de la cual se derivan acuerdos mutuos de conducta pública en el presente y en el futuro; al ser zonas histórico-sociales naturales definidas en principio por la economía y la sociedad, pasan luego a reconocerse a sí mismas como tales en la cultura y, más tarde, en las iniciativas políticas de un tipo o de otro". Cfr.: JAMES FIGAROLA, Joel: *Alcance de la cubanía*. Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 2001. p. 27.

las tendencias disgregacionistas, y marcará el sentido del descubrimiento de nuestro propio ser hasta los días que nos alcanzan.<sup>76</sup>

Joel James identifica cinco zonas principales [por su configuración histórica] pero aclara que no son las únicas. Lo más importante es destacar la pertinencia metodológica de este autor por cuanto resalta la búsqueda de los valores éticos autóctonos, desestimados hasta el presente por los compiladores de datos etnográficos.

Si bien habíamos asegurado antes que "lo tradicional" no era necesariamente alusivo a las relaciones de hegemonía y subalternidad [porque todas las clases tienen sus tradiciones]; cuando se habla de **cultura popular tradicional** sí hay una altísima posibilidad de percepción asimétrica del poder. Esta asimetría pasa por el eje epistémico "tradición-modernidad" donde

Pensar en la organicidad entre lengua, cultura y territorio sería sólo posible dentro de la epistemología colonial / moderna [en nuestro caso "tradicional / moderna"], que separó el espacio del tiempo, **fijó las culturas a los territorios y las localizó atrás en el tiempo de la ascendente historia universal de la cual la cultura europea (también fija en su territorio) era el punto de llegada y de guía para el futuro.** Así la cristianización, la misión civilizadora ocuparon los proyectos coloniales europeos hasta 1945, y el desarrollismo / modernización consumista los reemplazó como proyecto colonial después de 1945, liderado por los Estados Unidos.<sup>77</sup>

La modelación colonial da lugar en nuestro contexto a una doble subalternización de la **cultura popular tradicional**; la una, inmersa en las "relaciones sociales" [digamos que con la mirada puesta en el nivel 'macrosocial'] condena **lo popular tradicional** al atraso que debe ser superado hasta "crecer" y alcanzar **la modernidad** [entendida como el desarrollo capitalista, el consumo y el conocimiento generado en occidente.]; y la otra, colocada entre los "vínculos sociales" [es decir, en el nivel llamado 'microsocial' donde los involucrados 'se ven las caras'] desaprueba los saberes y hábitos del pueblo, tachándolos de "sucios, inferiores, torpes, ignorantes, supersticiosos, nada elegantes y faltos de prestigio".

Cuando se asume la epistemología colonial los hablantes se construyen un modelo cultural ficticio, donde se ven a sí mismos fuera, no involucrados y situados por encima de la **cultura popular tradicional**. Así, hemos escuchado con tristeza cómo un vocero público de cierto mega-evento cultural proclama que dicho cónclave "mostrará una localidad en tránsito acelerado de la tradición a la modernidad". Igualmente, hemos entreído el discurso racista de una persona apropiada al legado cultural de su abuelo europeo, comerciante francés o catalán de alcurnia [que no gallego-obrero de las minas en paupérrimas condiciones de esclavitud], desconociendo / callando / distanciándose de la herencia de sus otros progenitores del sur; los que, dicho sea de paso, le aportaron algunos de los rasgos fenotípicos más visibles.

Göran Sonesson explica el mecanismo auto-enajenador desde la semiótica:

Si el modelo cultural es intrínsecamente egocéntrico, entonces la Cultura se hallará siempre donde está el Ego, o sea, el sujeto poseedor del modelo, exactamente como en la proxémica; pero podemos imaginarnos que este mismo ego se proyecta a sí

---

<sup>76</sup> *Ibid.* P. 29. [la letra en negrita es nuestra]

<sup>77</sup> MIGNOLO, Walter: *Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos*. Disponible en <http://www.javeriana.edu.co/pensar/rev34.html> [la letra en negrita es nuestra]

mismo a otra esfera, de modo que haya una Cultura imaginaria que se organiza alrededor del ego proyectado.<sup>78</sup>

Y en la página siguiente ejemplifica lo dicho mediante un esquema:

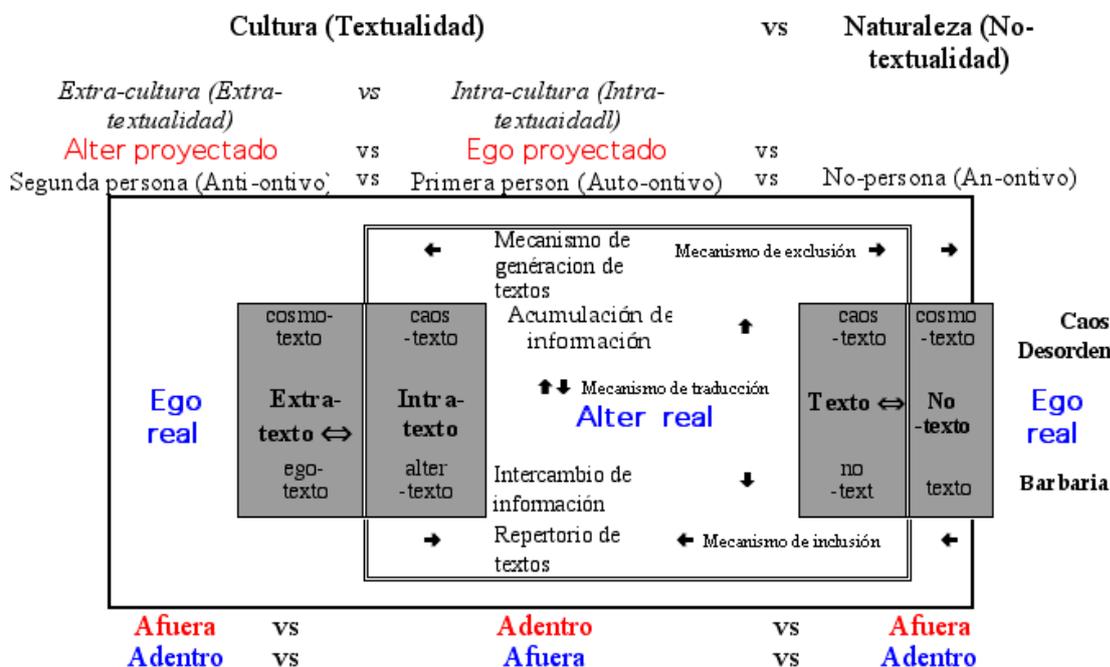


Figura. 2. Modelo canónico extendido e invertido

Por suerte para todos, en nuestros días el modelo “vínculo social” desplazado se observa con mucha menos frecuencia [y cuando aparece todo el mundo lo nota y lo critica]. En el nivel de “relaciones sociales”, empero, resta una larga faena educativa por hacer. Lo difícil es que ambos modelos se imbrican y retroalimentan mutuamente. A nuestro modo de ver la estrategia a seguir consiste en denunciar –y sobre todo divulgar– la raíz epistemológica de tales actitudes, explicar en qué consiste la colonialidad del saber y del poder; porque en la medida en que una nación asuma su **cultura popular tradicional** con amplitud, conocimiento y participación, así mismo logrará ser más soberana.

A fin de cuentas nadie puede sustraerse a la manera de hablar de su colectividad, a la religiosidad vernácula, a la pauta alimentaria del grupo, a las fiestas y celebraciones de todos, a la construcción y uso de los aperos de siempre, a la venduta callejera, a la imaginería de los cuenteros, al carnaval, al rumor, a la risa y al llanto, a los remedios caseros, al amor de los abuelos, a saber a qué atenerse ante la vida y la muerte concretas, a interactuar con los cofrades. Nadie, absolutamente nadie, puede ausentarse totalmente de su cotidianidad.

La manera de ser-en-la-creencia tradicional grupal es, según nos parece entender, lo que Enrique Dussel ha denominado **núcleo mítico-ontológico**; es decir, el *sentido último* de una colectividad,

[...] porque hemos discernido entre actitudes *éticas* que son determinadas por los valores, y los fines y valores que forman sistema [...]. “Mítico”, por cuanto de hecho. Una comunidad utiliza siempre símbolos expresivos que de un modo u otro constituyen un relato, una historia [...]. “Ontológico”, y no meramente óntico, ya que

<sup>78</sup> Göran Sonesson: *Op. Cit.*

quiere mostrar la visión que del mundo, del hombre, en fin del *ser*, tiene esa subjetividad. Es decir, una visión o expresión (*logos*) del ser (*ontos*), primariamente del mismo hombre (*Dasein*). Son entonces las estructuras *quasi-a priori* que son admitidas por todos los componentes del grupo, al nivel intencional de contenidos de conciencia, los que juegan el papel de "lo primero en la conciencia es lo último en la realización": fines explícitos o implícitos. Ellos son los objetivos, a veces no visualizados reflexivamente, ni criticados, y que son sin embargo habitualmente ejercidos definiendo al grupo en aquello que le es propio, esencial.<sup>79</sup>

A guisa de conclusión, trataremos de condensar lo explorado definiendo la **cultura popular tradicional** como *el régimen de útiles y prácticas culturales mutuamente articuladas, percibidas por una colectividad humana como típicas del territorio que habita por su recurrencia a lo largo del tiempo local; que simbolizan a las masas populares en el modelo que estas tienen del mundo y de sí mismas; prácticas que son vividas por la colectividad en cuestión a manera de praxis cotidiana fundamentalmente prerreflexiva, y que constituyen la fuente viva del sentido común, el sistema de ideas, la ética y la actividad de esa comunidad.*

Algunas oposiciones lógicas que nos parecen útiles para el estudio de la **cultura popular tradicional** son "cultura popular / cultura popular tradicional", "grupo portador / grupo reproductor", "literatura oral / literatura escrita", "*emic* / *etic*", "patrimonial / no patrimonial", "tradición / modernidad" [el tiempo-espacio debe considerarse una y la misma cosa].

Hasta aquí llega por el momento nuestra exploración entre la fronda del término Cultura popular tradicional. El itinerario seguido es parte de la gestión investigativa de la Casa del Caribe por lo que hemos evitado repetir los contenidos publicados [y en curso] por los colegas. De cualquier modo, estamos convencidos que el tema no permite los resultados concluyentes, sino, cuando más, la maceración de lo descubierto y la apertura de rutas distintas para nuevas excursiones.

---

<sup>79</sup> DUSSEL, Enrique: *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal. Capítulo 1. Metodología*. Disponible en <http://sala.clacso.org.ar/> p. 31