

Nuevas construcciones del sujeto popular: aportes sobre las reformulaciones del concepto de cultura popular latinoamericana

Dr. Miguel Alvarado Borgoño

Introducción

Al interior de las ciencias sociales la reflexión con respecto a un concepto conlleva la existencia de una variedad en la adjudicación de significados, de manera tal que la polisemia de un término permite contrastar la utilidad y rigor de distintos paradigmas y escuelas de pensamiento teórico, en lo que respecta a su capacidad para proporcionar categorías que permiten interpretar el mundo. Sin embargo, podemos ver como hoy el concepto de cultura popular ha vivido un dramático proceso de fragmentación, entendida esta como parcelación en los sentidos del mismo, generándose el que incluso el acuerdo entre los interlocutores que dialogan en torno a este concepto, como es el caso de la reflexión que se realiza sobre el arte popular latinoamericano, resulta un hecho complejo, en el cual, bajo la cobertura de un concepto común, se cobijan visiones del mismo muy distintas entre sí.

En este artículo nos referiremos a las transformaciones que en las últimas décadas ha vivido el concepto de cultura popular desde el particular enfoque de las ciencias sociales, en miras al aportar a la utilización de este concepto, particularmente en lo que respecta a la utilización del término “arte popular latinoamericano”.

Como ya hemos planteado el concepto de cultura popular en lo que respecta a su significado hoy vive un estado de imprecisión como nunca antes lo había vivido, y esto guarda relación con las reformulaciones de la ciencia social latinoamericana, y en particular con los replanteamientos de las ciencias antropológica y sociológica. Es así como en nuestra opinión las transformaciones fundamentales que ha vivido este concepto en la última década serían dos:

1. Por una parte no se está hablando de la cultura popular latinoamericana en singular, sino que más bien se habla de “las culturas populares” en plural, esto representa no sólo un cambio en el lenguaje sino que evidencia una nueva manera de ver estas formas culturales, en la cual los marcos analíticos clásicos se demuestran incapaces de dar cuenta plenamente de la inmensa variabilidad con que estas se presentan. Se comprende que ellas, a pesar de estar asociadas al proceso de ingreso desigual al capitalismo por parte de los sectores proletarizados y sub proletarizados latinoamericanos, presentan una infinita variedad de rasgos culturales en torno a los cuales resulta aventurado realizar generalizaciones, la pluralización de este concepto lleva a concebir las distintas expresiones del arte popular como manifestaciones de un tipo particular de estética originada en determinados contextos históricos y ecológicos-culturales.
2. Se lleva el análisis del fenómeno más allá de los límites del determinismo socio económico, en tanto se asume la independencia del análisis cultural respecto del análisis del cambio social. Esto se fundamenta a nivel teórico a partir de concebir como falsa la supuesta identidad entre estructura y valor, que restringe el análisis de la cultura, y por lo tanto de los valores, al análisis de la estructura social, reemplazándose aquello por un tipo de reflexión teórica en la cual se acepta la independencia de la cultura y su dinámica histórica, de la dinámica de la sociedad y su estructura. En base a esto en el caso puntual del estudio del arte popular se intenta indagar en las fuentes histórico-culturales de este arte como expresión de la identidad cultural del grupo que lo crea, reproduce y comparte, dentro de sus límites y hacia su exterior.

Es así como en el presente artículo se intentará dar cuenta por una parte del contexto de surgimiento y por otra del potencial explicativo de esta segunda reformulación centrada en el estudio de la dinámica cultural.

El concepto de cultura

Un aspecto importante de considerar para comenzar el análisis del concepto de cultura popular es el considerar el que este es fundamentalmente un derivado del concepto antropológico de cultura, el cual también recibe aportes de la ciencia sociológica, por lo cual la reflexión en torno la cultura popular es ante todo un tipo particular de análisis cultural, en el cual detrás de cada concepto de cada concepto de cultura popular hay implícitamente planteado un concepto específico de cultura.

El concepto de cultura es uno de los más utilizados en los últimos tiempos. Desde el término desarrollado por Tylor, que lo define como... *“aquella totalidad compleja que incluye conocimientos, creencias, arte, costumbres y cualesquiera otras aptitudes o hábitos adquiridos por el ser humano como miembros de la sociedad”* (Harris, 1980), el recorrido histórico de este concepto ha sido abrupto, siendo principalmente la

antropología socio-cultural la responsable de ubicarlo en la cúspide del debate, por lo que el paso de esta disciplina desde el estudio de los “primitivos”, hacia el análisis de las sociedades complejas, ha llevado al concepto, de ser un término genérico para denominar aquello de las sociedades no occidentales que era más difícil de definir, hasta ser un concepto de múltiples usos, que pasa a expresar los límites de la comunicación al interior de nuestra propia sociedad, debido a lo cual el concepto de cultura popular es un derivado obvio en tanto denomina lo diferente dentro de los límites mismos de lo moderno en el contexto latinoamericano.

En el escenario latinoamericano esta tendencia es aún más radical, debido principalmente al papel que el sincretismo cultural ha tenido en la construcción de nuestras sociedades, encontrándose la proyección más concreta de esta situación en las transformaciones que ha sufrido el análisis socio cultural al interior del pensamiento social latinoamericano, en tanto la nueva e intensa valoración del concepto es sin duda la expresión del modo en que América Latina se piensa la realidad hoy en día.

En el contexto de la crisis del desarrollismo y de las teorías sociales que lo sustentaban lo cual se presenta paralelamente con una penetración intensa de valores propios de, la globalización de los mercados, la influencia preponderante de los medios de comunicación y la agilización de los medios de transporte, la constitución de lo moderno en América Latina posee la peculiaridad de expresarse desde un fenómeno que a decir de Néstor García Canclini es el de la hibridación, entendiendo por hibridación un estado de cosas en el cual simultáneamente convivimos con valores y prácticas propias de la modernidad y con otras que pertenecen a lo más profundo de las formas culturales tradicionales latinoamericanas, agudizándose esto por un proceso peculiar de sincretización en el cual ni lo tradicional ni lo moderno se presentan químicamente puros.

Es así, como las formas culturales populares en tanto formas híbridas conforman un universo heterogéneo en el cual ni la modernidad ni lo tradicional se expresan con exclusividad, edificando un escenario simbólico y conductual desigual, incluso dentro de una inserción semejante al interior del sistema productivo, fenómeno en torno al cual la antropología y sociología han debido dar cuenta.

Tal heterogeneidad reviste al concepto de cultura en lo que respecta a la cultura popular de un carácter polisémico, que no es más que expresión de la tremenda heterogeneidad en el tratamiento del concepto que hoy evidencian nuestras ciencias sociales, por lo cual el concepto de arte popular como ejemplo de esto, pasa a denominar fenómenos muy disimiles entre si, como lo son expresiones del arte indígena o manifestaciones culturales derivadas de los medios de comunicación de masas.

Breve síntesis histórica de la antropología y sociología en su tratamiento de las formas culturales populares en América Latina

El tratamiento de estas formas culturales por parte de las ciencias antropológica y sociológica ha consistido en un proceso progresivo de construcción del objeto, en el cual el desarrollo de la comprensión del fenómeno ha estado asociado tanto a los replanteamiento teóricos y epistemológicos universales de las ciencias sociales en general y de la antropología y sociología en particular, como a procesos históricos específicos.

Con el fin de exponer una visión esquemática del desarrollo de la antropología y sociología preocupadas de nuestras formas culturales populares, es que presentamos esta síntesis dividida en distintos períodos históricos por los que han pasado estas disciplinas y de las principales preocupaciones en cada uno de ellos:

1. Al primer momento en la historia de estas ciencias referida al tema, podemos fijarle su inicio con el nacimiento de la antropología y la sociología científicas a finales del siglo XIX. Desde la publicación de la obra “La cultura primitiva” por Edward Tylor en 1871, la cual da inicio a la utilización científica del concepto de cultura y dentro de esto presta atención referente a la variabilidad cultural, y con las primeras aproximaciones al campesinado y al proletariado industrial de autores como Durkheim o Comte.

En este primer periodo se realiza en América Latina una antropología indigenista marcada por la búsqueda de lo exótico y realizada principalmente por investigadores no latinoamericanos, y un tipo de sociología de cátedra que no vinculaba su reflexión con los procesos empíricos en los cuales las distintas formas culturales en nuestro continente se expresaban. En esta etapa el tratamiento del sujeto popular está asociado a la crisis del latifundio en Latinoamérica y por lo tanto, con el comienzo de un nuevo tipo de relaciones sociales de producción asociadas al nacimiento de un tipo de capitalismo periférico que estimula la migración campo ciudad y la generación tanto de un proletariado industrial como de un contingente de mano de obra de reserva, mientras que quienes permanecen en el campo siguen reproduciendo costosamente los patrones culturales asociados a los ciclos productivos del latifundio tradicional.

En este período el arte popular es visto como una expresión exótica de culturas exóticas, más allá del sentido instrumental de este y de la relación que poseía con el encuentro del mundo tradicional con la modernidad.

2. En un segundo período podemos apreciar el surgimiento de una ciencia social vinculada al proceso modernizador en América Latina, que se preocupa de las formas culturales populares en tanto elemento fundamental de culturas en cambio desde lo tradicional a lo moderno.

A partir de la década del 50 la antropología y la sociología en América Latina comienzan a independizarse parcialmente en lo que respecta al origen latinoamericano de los investigadores, sin embargo el influjo teórico en la región, sobre todo en lo que respecta a la influencia de la antropología con la obra de autores como Robert Redfield y Oscar Lewis, y de la influencia teórica de la sociología con autores como Robert Merton y Talcot Parsons, genera una revisión en la orientación de las ciencias de la cultura latinoamericanas en general, y por añadidura una transformación en el modo en que se conciben y estudian nuestras formas culturales populares.

Los autores antes señalados tienen como tema primordial de preocupación “el proceso de modernización que debía vivir América Latina como pre requisito para el desarrollo”. Redfield, por ejemplo, se preocupa de las transformaciones en la sociedad folk o tradicional hacia la sociedad moderna. Por su parte, Oscar Lewis, plantea la existencia de una cultura de la pobreza que produciría patrones que posibilitan la sobrevivencia de los marginales y los campesinos desplazados, y que en definitiva constituiría un límite para la modernización y el desarrollo, mientras que autores como Morton o Parsons aportan al debate una visión en la cual se intenta captar la función de las pautas culturales del mundo popular y la relación de estas con las estructura “en proceso de cambio” de la sociedad latinoamericana.

Durante esta etapa el arte propio del mundo popular es ubicado en la categoría de artesanía, no siendo considerado mas que una respuesta adaptativa que se origina en el subdesarrollo tanto espiritual como material, debido a lo cual este tipo de arte será superado y desaparecerá al mismo ritmo con que la modernidad con su tecnología y sus calores se expanda.

3. En su tercer periodo, el actual, podemos encontrar una antropología y sociología que identifica en estas culturas un ámbito esencial desde el cual es posible adentrarse en la matriz cultural latinoamericana, más allá incluso de la pregunta por el desarrollo, construyéndose las ciencias sociales en muchos casos en una instancia de fuerte crítica a la modernidad.

Es a partir del trabajo con los pueblos “primitivos” de nuestro continente y luego con campesinos, marginales y obreros, que los investigadores latinoamericanos hoy han tomado conciencia del cambio cultural y del sincretismo, lo lleva a las ciencias sociales en Latinoamérica, a buscar la “identidad” de nuestros pueblos.

Hoy en día asistimos a una revalorización de la cultura popular, debido a lo cual el arte popular pasa a ser también revalorizado, emprendiéndose iniciativas tanto en el terreno de la intervención como de investigación, que intentan apoyar su regeneración tanto como expresión espiritual como en su dimensión pauta

adaptativa, es el caso de la revalorización del arte barroco latinoamericano y el rescate de etnotecnologías respectivamente.

Actuales reformulaciones del concepto. Dos proposiciones.

En el último periodo de la reflexión desde las ciencias sociales en torno al fenómeno, en el cual se viven las transformaciones antes señaladas; en lo referente tanto a la fragmentación o pluralización del concepto como a la independencia teórica en el análisis de lo que respecta al análisis de la estructura social, vemos aparecer la obra de dos autores: El antropólogo Manuel Marzal y el sociólogo Pedro Morandé, quienes desde sus tradiciones disciplinarias, ofrecen propuestas importantes de considerar para el análisis del fenómeno de hoy.

El aporte de Manuel Marzal

Manuel Marzal es un antropólogo peruano contemporáneo, doctor en antropología. La matriz de su pensamiento está definida por su preocupación por lo popular en el contexto latinoamericano y particularmente en el contexto que a él le toca desenvolverse, esto es el de la realidad peruana.

En Manuel Marzal la pregunta fundamental es la pregunta por la identidad popular y esta se fundamenta en la reflexión en torno a lo religioso, lo cual acarrea que su acceso a las formas culturales populares sea realizada desde esta esfera particular del mundo social y simbólico. Para Marzal es de importancia racial la conclusión del antropólogo norteamericano Clifford Geertz en torno a que la religión, en tanto parte de la cultura, cumple una función esencial en la solución de un problema planteado por el caos del orden universal y de la existencia, en tanto según este autor la religión tiene la capacidad de ordenar el mundo y este lo realiza a través del símbolo y “en” el ritual, ya que para Geertz este fenómeno no es nada más y nada menos que una “perspectiva” en la mente de los hombres, que aporta *“un modo peculiar de ver la vida y de construir el mundo”* (Geertz, , 1975).

Por otra parte, es importante mencionar que su obra posee un matiz localista, lo que sin embargo, no disminuye la globalidad del potencial explicativo de su trabajo. Hablar de Marzal, por lo tanto, es hablar de su labor en Urcos, Piura, La Periferia de Lima, etc. Pero es también considerar el modo en que logra, desde asumir a grandes pensadores de la antropología de las últimas décadas, realizar un diagnóstico profundo de fenómenos que son representativos de gran parte de las formas populares latinoamericanas. Este diagnóstico posee para él como búsqueda una importancia racial, ya que sobre él se deberían definir, a decir de nuestro autor los procesos de intervención socio-económica, política y cultural.

En lo que respecta su visión general de las formas populares latinoamericanas, Marzal, se ha adentrado en éstas, intentando reconceptualizarlas a partir de un sólido substrato teórico y un intensivo trabajo de campo etnográfico.

En la obra de este autor la influencia más preponderante en el estudio de la cultura popular es la ejercida sobre él por Oscar Lewis quien, como ya señalamos, desarrolla una teoría que denomina como “cultura de la pobreza”, en la que a través de historias de vida y entrevistas en profundidad intenta demostrar que al interior de la Cultura Latinoamericana existe una verdadera “Cultura de la Pobreza”, y esta cultura tendría que ver con el modo particular en que miran la vida y comprensión del mundo definen su acción al interior de la realidad social.

Según esta propuesta no solamente constituyeron los pobres una subcultura como se pensaba antes de Lewis, sino que son una cultura en todo el sentido de la palabra, en tanto poseen formas simbólicas bastante autónomas que los diferencian radicalmente de otros grupos culturales, como los estratos altos o los estratos medios. La “cultura de la pobreza” es una cultura en si misma, porque es un modo de ver la vida y enfrentarse al mundo, es decir, es aquello que permite a los hombres satisfacer las necesidades que su medio natural y social les plantea.

Si definimos de esta forma la cultura popular, entonces en términos de Lewis, los pobres de Latinoamérica constituirían un grupo cultural con características bastante originales que requiere de marcos de análisis también originales, en tanto, se debe considerar el que grupos como los estratos medios al interior de nuestros países se asemejan mucho más a los grupos medios o bajos de países desarrollados, que al mundo popular que les rodea. Es así como la posibilidad de interpretar el mundo de los “desterrados del paraíso” en América Latina conlleva un nuevo discurso antropológico que entiende a la cultura popular como una cultura con características verdaderamente autónomas, y en ese sentido va dirigido el principal esfuerzo de Lewis, concepción que influye poderosamente en la visión del fenómeno que Manuel Marzal posee.

Sin embargo, nuestro autor supera la visión que Lewis le entrega. El aporte más radical que Marzal hace al estudio del fenómeno es el que aceptando la existencia de una cultura autónoma propia de los grupos populares, como había afirmado Lewis, nuestro autor no la circunscribe a la categoría de “cultura la cultura de la pobreza”, si no más bien el reconceptualiza el termino para referirlo a las formas culturales masivas, en tanto para él la cultura popular engloba las formas culturales propias de la pobreza pero el concepto no es agota allí, en tanto tendría una relación directa con el sincretismo latinoamericano en sus distintas expresiones.

Un ejemplo de lo anterior es la visión que Marzal posee de la religiosidad popular en América Latina son los grupos populares subordinados, es decir, los

pobres de este continente, la religiosidad popular no solamente penetra en el mundo de estos grupos sino también en las capas dominantes, en tanto el concepto de popular debe ser considerado, ya que para Mazal “popular” no significa no significa solamente “pobre”. Para este autor las formas religiosas de los grupos dominantes se ven influidas por las formas religiosas de los grupos dominados, a partir de una matriz cultural sincrética que se proyecta en lo religioso, que sería aquello que tendrían en común casi todos los estratos sociales de nuestra sociedad latinoamericana...”*no es la religión de las clases menos favorecidas económicamente, sino la religión de las grandes masas, que, al contrario que élites religiosas tanto clericales como laicales, tienen escaso cultivo religioso por falta de una mayor atención de la iglesia institucional*” (Marzal,1988).

El concepto de sincretismo en el tratamiento de lo religioso en la obra de Marzal

En tanto para Marzal las formas culturales populares son ante todo formas sincréticas, en su conceptualización existe debido a ello un depurado tratamiento del sincretismo, permitiéndole esto el análisis prolijo de la esfera de lo sincrético, sondeando así en la variedad al interior de la cultura popular. Este análisis se centra puntualmente en las formas religiosas sincréticas desde las cuales, según él, lo religioso popular se define.

Es así como sostiene el desde el punto de vista de la ciencia antropológica, existiría, en América Latina un tipo de cultura sincrética producto de una forma de penetración cultural occidental que no logra romper con las tradiciones de fondo que existían en las comunidades indígenas primero y luego en el sujeto popular ya constituido. Marzal, en su investigaciones considera su labor etnográfica entre los grupos quechuas migrantes, campesinos mayas y a los marginales de Bahía, pero sus conclusiones pueden según él ser extrapolables a todas las expresiones de este fenómeno en América Latina.

Para Marzal, el sincretismo es el producto del encuentro entre dos o más expresiones culturales, sin embargo, no siempre este encuentro genera síntesis, pudiendo producirse también una yuxtaposición en la las expresiones que confluyen mantengan su propia identidad. El sincretismo sólo se produce cuando las expresiones se fusionan generando síntesis.

En el caso de la religión , esfera de su particular preocupación preocupación, el sincretismo surge de una formación a partir de dos p más sistemas religiosos, concluyendo en uno nuevo, cuyas creencias, ritos, formas de organización y normas éticas, son producto de la interacción dialéctica de los sistemas en contacto, en un mecanismo de reinterpretación que se ha definido como el

proceso mediante el cual los antiguos resultados se adscriben a los nuevos elementos o a través del cual, valores nuevos cambian la significación cultural de las viejas formas.

Marzal, considera que existen tres tipos de reinterpretaciones posibles, desde una cultura que recibe influencia externa:

1. Se acepta el aporte externo y se le da un significado propio.
2. Se conserva la pauta cultural propia y se le da significados externo, proveniente de la cultura que esta penetrando.
3. Se acepta la pauta cultural externa pero a su significado original se le añade un nuevo significado.

Comprendiendo lo anterior podemos entender el porque, por ejemplo, los grupos populares terminaron aceptando muchos contenidos de la predicación cristiana, pero cambiándole su carácter exclusivo y haciendo así una verdadera reinterpretación, para Marzal... *“Parece que el campesino tiene ese dinamismo sicológico fundamental, por el cual percibe a la iglesia, se identifica y se compromete con ella, aunque naturalmente se trata, sobre todo de la iglesia del culto, la iglesia de las fiestas y de los sacramentos, la única iglesia que se le predicó o la única que entendió e hizo suya. Esto se debe a lo unido que están ciertos rasgos cristianos a su cultura, de modo que hoy el campesino no puede ser fiel a si mismo, si no es fiel a esos comportamientos religiosos. La pertenencia a la iglesia se hace siempre a través de una comunidad. La comunidad eclesial mundial, queda demasiado lejos. La misma comunidad parroquial no le es para la mayoría de los campesinos de la parroquia: ellos son sobre todo, clientes. La verdadera comunidad a la cual se siente pertenecer el campesino es la comunidad cristiana local, pero aquí también se trata de una comunidad de culto más que de una comunidad de vida cristiana”*(Marzal:311,1988b).

Por otra parte para Marzal el límite entre la yuxtaposición y el real sincretismo en un límite difuso... *“En resumen, podemos definir el sincretismo como la formación a partir de dos o más sistemas... que se ponen en contacto, provocando un nuevo sistema que es producto de la interacción dialéctica de los elementos de los dos sistemas originales... que hacen que dichos elementos persisten en el nuevo sistema, desaparezcan por completo, se sintetizen con los similares del otro sistema o se reinterpreten como un cambio de significados”*. (Marzal,1988).

Expresión de ello es el que en América Latina, según nuestro autor, los pueblos que fueron sometidos a la evangelización terminaron aceptando la existencia de Dios pero como síntesis entre el Dios cristiano y sus dioses originarios, propiciando tal vez por el profundo proceso aculturador de los sacerdotes católicos, provocando en algún sentido una decreciente cercanía entre sus divinidades y el Dios cristiano.

En relación al ejemplo puntual de los santos, existe una semejanza en la reinterpretación. Ahora bien para los mayas y quechuas los santos, más que modelos de vida, son exclusivamente intercesores, por una suerte de

desconocimiento de su vida, difícilmente podrían ser modelos. La cruz es el símbolo que sufre mayor interpretación. Existe una suerte de cambio de significado, quizás esto tenga que ver con la fuerza de los misioneros en el proceso evangelizador.

Para algunos grupos indígenas los santos católicos serán mediadores junto con los santos del panteón indígena, para otros serán nuevos nombres y nuevos símbolos de antiguos dioses.

En el proceso de sincretización muchos de los dioses desaparecieron, otros, los menos, persistieron en el tiempo producto quizás de la violenta primera hora de la conquista y del lento pero seguro proceso de convencimiento vía catequesis. Sin embargo, en algunos grupos como los afrobahianos, su religión primaria se mantuvo, si bien en una suerte del culto clandestino, tuvo un importante desarrollo en las últimas décadas y así los mediadores ancestrales intercedían para resolver los problemas humanos de los negros en la ciudad y con una redefinición de sus funciones y rasgos. El demonio, por otro lado, terminó por ser un personaje importante, en tanto el mundo cultural de los ibéricos que fue un factor importante de la aculturación religiosa por el contacto real que tuvo con los indios, estaba poblado de demonios a tal nivel que los indígenas terminaron hasta por cambiar el significado de sus propios dioses.

De igual forma lo que era el sentido de la naturaleza y el fin del hombre también sufrió modificaciones producto del contacto con el mundo cristiano, la cosmovisión del mundo andino se vio plagada de elementos del mundo cristiano. Sin embargo, para las comunicadas mayas y sobre todo las africanas, la reinterpretación no fue igual. Expresión de esto son los cambios en sus concepciones, como se entiende el paso a una situación de trascendencia, reconociendo en esta materia que para los chamanes andinos y mayas la reinterpretación religiosa sigue considerando, por ejemplo, aspectos, aspectos, aspectos de sus ritos de aflicción. A pesar del contacto y del sincretismo, existen aspectos sustanciales que al parece se mantienen.

A partir de esto se puede afirmar que en la cosmovisión mítica hay elementos comunes que no se deben a ningún tipo de reinterpretación, sino a un “simbolismo potencialmente universal” y por otro lado, que los mitos de dos culturas en contacto están menos sujetos a reinterpretaciones que sus respectivos ritos, pues constituyen un nivel más profundo y de transmisión más fácil por medio de la tradición oral. A partir de todo lo que ha sido el proceso de sincretismo podríamos decir que, la reinterpretación se va a hacer más fácil, pues muchos ritos cristianos impuestos podrán añadirse o cambiarse los significados. Ejemplo de esto es el bautismo, donde el sentido de ser el padrino es la idea de un segundo padre. Sin embargo, a partir de la reinterpretación el sentido ante todo es el de ser compadres lo cual se transforma en una serie de deberes.

Por otro lado, expresiones como la fiesta patronal que tiene sentido religioso pasa a transformarse en una expresión religiosa comunitaria, pero además con una serie de otros significados sociales (políticos, artísticos, festivos) y por otro lado, para los afrobahianos la fiesta religiosa es el comienzo para la celebración del camdomble que se realizaba bajo la apariencia de simples bailes populares.

También es resultado de este proceso la plegaria en numerosas comunidades indígenas, que es una forma de orar y fija la comunicación con Dios y los demás seres del panteón sagrado y que tiene que ver con una actitud de interioridad. Esta se ha transformado para llegar incluso a convertirse en un especie de conjunto mágico, sufriendo una verdadera reinterpretación, aún se consideramos el carácter misterioso que toma el rito celebrado con frecuencia en una lengua distinta cuando asistía un solicitante a los especialistas rezanderos.

En cuando al cura, éste fue aceptado como necesario para la celebración de ciertos ritos a pesar de no ser propio de su mundo cultural si no más bien del dominante. También cabe señalar que existieron sacerdotes indios, pero con el tiempo fueron más mestizos y esta tarea fue también redefinida considerándolo en algunos grupos como un chaman con determinados poderes sagrados que manipulaba con provecho de la comunidad.

Por otro lado, las que fueron las experiencias de las cofradías, que también se quisieron implantar en el nuevo mundo con una base ética, las asociaciones con fines culturales y asistenciales, etc. Sirvieron para expresar la identidad étnica, dando origen a una nueva reinterpretación.

Finalmente en lo que fue la ética también se dieron reinterpretaciones, por ejemplo en el caso de las normas estrictas sobre la vida sexual una vez que las personas están unidas maritalmente. Es relevante la visión de la infidelidad en el compadrazgo, en tanto que fue considerado como un pecado extremo si existía contacto sexual.

Si somos capaces de extraer el aporte teórico que significa la visión que Marzal tiene del sincretismo religioso, podremos proporcionar un marco de análisis tanto al estudio del fenómeno estético popular como de cualquier forma de sincretismo presente en la red cultural latinoamericana.

Aunque para Marzal el arte popular no ha sido una preocupación prioritaria, su concepción de este lo caracteriza ante todo como un sincretismo, el cual sigue la dinámica de cualquier sincretismo de América Latina, debido a lo cual su análisis debe lograr autonomía de las categorías vinculadas al estudio de la pobreza, en su apreciación de este arte, por lo tanto, su proposición básica es entenderlo como un fenómeno en cambio que recibe aportes desde los distintos estratos de la sociedad latinoamericana y en cuyo seno convienen, como en todo sincretismo, elementos

del mundo tradicional y de la cultura de masas, pudiendo expresarse también a través de cualquiera de las alternativas en las cuales el sincretismo se expresa o ser una yuxtaposición en la cual no exista una real integración de pautas culturales.

El pensamiento de Pedro Morandé

En lo que respecta al tratamiento de las formas culturales populares, el aporte de Pedro Morandé radica, en nuestra opinión, en su afirmación con referencia a que el análisis que han hecho las ciencias sociales y particularmente la sociología de los fenómenos socio-culturales que se producen en el contexto latinoamericano, posee el gran inconveniente de que se han realizado a partir de una dicotomización entre los conceptos de sociedad y cultura, a partir de comprender a la sociedad, desde el racional iluminismo como la estructura u orden acordado, y a la cultura como el conjunto de valores que articulan el orden social, manteniéndose dentro de las claves del racional iluminismo el pensar... *“que existe una necesaria identidad entre la estructura y valores”*... tendiéndose a... *“sustituir el análisis de los valores por el análisis de la maximización del equilibrio...lo cual inscrito en las mismas ideologías modernas nacidas de la ilustración”* (Morandé, 1984), teniendo lo anterior profundas repercusiones en el tratamiento del sujeto popular en tanto permite independizar su estudio exclusivo de la estructura social.

En relación a esta concepción básica en el análisis de Morandé, nuestro autor reconoce la influencia ejercida sobre él por obra de Franz Hinkelammert, en tanto este autor representa una fuerte de crítica al proyecto de la ilustración, sobre todo en lo que respecta a la concreción de este proyecto en el tratamiento del sujeto popular, presente en las estrategias de desarrollo que la elite latinoamericana ha intentado implementar desde distintos proyectos históricos. Su crítica, aunque para Morandé adolece de una seria carencia en tanto no propone ningún concepto de cultura, representa un cuestionamiento profundo al modo en que tradicionalmente se ha hecho ciencia social en América Latina, ya que surge de un cuestionamiento epistemológico profundo, que se proyecta también en los planos teóricos y metodológico técnico, en tanto se sostiene que esta ciencia social, a partir de concebir esta supuesta identidad entre estructura y valor, definió un tipo de concepción ideológica de la realidad en la cual... *“se estableció como punto de partida un concepto central donde convergen el análisis funcional de la sociedad y el análisis de los valores. Tanto el pensamiento liberal iluminista como el pensamiento marxista parten de la idea de la convergencia de ambos plano y tratan la diferencia entre las relaciones estructurales funcionales y los valores como una apariencia detrás de la cual existe una identidad de los dos planos”* (Hinkelammert:1970,169).

Para Morandé esta deficiencia en la ciencia social latinoamericana, particularmente de la sociología, guarda relación con el modo en que se han

pensado he implementado las estrategias de desarrollo “desde” la elite y “hacia” el mundo popular, en tanto estas disciplinas han intentado ser un instrumento de los distintos experimentos desarrollistas que se han tratado de implementar en este continente... *“se trata de la tendencia a la creciente secularización de los valores y al desplazamiento consiguiente de toda discusión sustantiva acerca de los fines de la sociedad misma”* (Morandé:1978,64).

Para nuestro autor la cultura latinoamericana en general y la cultura popular en particular están definidas por aquello que denomina como “ethos cultural”, entendiéndose por este el sentido último de la identidad cultural, estando esta identidad compuesta a su vez por los valores, los que al aglutinarse forman aquello que Max Weber denominó como “Racionalidad”.

El análisis de Morandé intenta por lo tanto adentrarse en los valores, entendiéndolos a estos como la médula de toda cultura. Esfuerzo desde el cual pretende ante todo realizar una “comprensión” de las formas culturales latinoamericanas, en tanto según Morandé... *“la palabra comprender tiene...para el sociólogo el carácter de un itinerario que recorre una y otra vez el movimiento de la conciencia hacia el mundo y su repliegue sobre si misma. En otras palabras, reconstruye historicidad”* (Morandé:1977,171), por lo cual la comprensión de las formas culturales populares latinoamericanas sólo puede surgir desde una comprensión profunda del ethos de la cultura latinoamericana como conjunto, ethos que a su vez sólo puede ser identificado desde su dimensión histórica concreta.

Historia y cultura en la proposición de Pedro Morandé

El concepto de historicidad utilizado por él es extraído de la obra del filósofo alemán Franz G. Gadamer, de este autor Morandé asume particularmente el concepto de “tradición” el cual es definido por Gadamer como el conjunto de categorías y de significados, que existen al interior de una cultura y que tienen un desarrollo en el eje de la diacronía, es decir, para Gadamer la tradición debe ser entendida como el producto del devenir histórico de las representaciones y las concepciones propias de una cultura, en tanto nada en la cultura se crea gratuitamente sino que, por el contrario, todo tiene que ver con un pasado tanto de significados, como de símbolos y de signos, es decir, el sentido de la historia presente tiene su base en los significados y en las representaciones generadas en el pasado. Para Morandé la tradición que compone la base de la cultura popular latinoamericana es el punto clave de su análisis, es por ello que nuestro autor intenta conocer cual es la tradición subyacente a esta cultura, en tanto conociendo esta trayectoria se podría lograr dilucidar aquellos elementos del “ethos latinoamericano” que determinan “la identidad popular”.

Para adentrarse en el significado último del concepto de cultura popular presente en la obra de este pensador, debemos ante todo rescatar la relación que Morandé reconoce entre historia y cultura en el contexto latinoamericano, teniendo en consideración que su análisis sociológico pone todo su acento en este último concepto, dentro de un tipo de acceso que hace uso de los datos proporcionados por el eje de la diacronía.

Para Morandé, la primera fuente de la tradición popular latinoamericana es la que se origina en la matriz precolombina. Esta matriz posee como toda cultura “arcaica” un centro que este autor define como “Dramático-Sacrificial” y posee también un carácter “cosmocéntrico”, expresándose todo lo anterior en la esfera de lo ritual expresivo, es decir, por una parte el drama y el sacrificio vinculado con estas, son aspectos substanciales en el curso histórico de estas culturas, en tanto los procesos históricos, y dentro de ello la cotidianeidad, están marcados por cuotas de “dolor” en el sentido social del término, que configura una sucesión interminable de quiebres y rupturas, las que más que interrumpir el devenir histórico, se transforman en aquello que lo define. Por otra parte lo cosmocéntrico en el modo en el que el sujeto articula algún tipo de “comprensión” de la historia, historia que se mueve más bien en el ámbito de la escatología que de la cronología, el tiempo escatológico propio de lo cosmocéntrico nos refiere a una historicidad atemporal, al tiempo de los Dioses, imposible de ser medido dentro de los parámetros de nuestra temporalidad (reloj o calendario), sin embargo, la historia de este tiempo puede ser contada, y el lugar donde se presenta este relato es el rito, este, al ser una reactualización del mito escatológico, revive y por lo tanto “recuenta la historia” actualizándola, este rito es expresivo por que es el lugar donde, más que en ningún otro, se cuenta la historia, pero su profunda expresividad nos remite también al hecho de que es el lugar donde la historia es construida, es en términos de Morandé... *“El reconocimiento de la fe como un criterio de lectura e interpretación del sentido de la vida e historia del hombre, ha sido una fuente antigua de inspiración para diversas ideas y opciones de ordenamiento social y político especialmente en aquellos pueblos y culturas en que la iglesia ha logrado consolidar su presencia institucional”* (Morandé:1988).

Si entendemos por racionalidad, según el uso que Morandé hace de las categorías werbereanas, como el conjunto de valores que definen... *“acción socila en un contexto específico”* (Morandé, 1978), entonces este concepto puede ser extrapolado más allá de los límites de la modernidad y del mundo occidental, hacia el universo axiológico que definía la conducta del hombre precolombino latinoamericano, entonces deberemos decir que esta racionalidad se mueve dentro de los límites de las sociedades arcaicas y por lo tanto, lo substancial de esta es el ámbito de lo dramático sacrificial. El drama como exacerbación de la expresión de los

significados y el sacrificio como inmolación socialmente compartida, como ofrenda al interior de la estructura social dan, para Morandé, como resultado una cultura en la cual el dolor da sentido a lo social y el quiebre continuo no es más que un eslabón dentro de una continuidad de hechos de carácter dialéctica en la cual desde la persistente hecatombe surge el replanteamiento, al que dentro de nuestra racionalidad damos el nombre de porvenir.

Por otra parte, también estas culturas poseen un carácter cosmocéntrico, es decir, tiene una concepción del cosmos en la cual el centro es la propia cultura, particularmente en el caso de las altas culturas como los incas, mayas y aztecas, es también el centro del universo.

Esta facetas de las culturas precolombinas no solamente determinaba el que existiese una realidad mental específica, la cual podía traducirse, por ejemplo en un tipo de religión puntual, sino que también tenía que ver con fenómenos como la estructura social, o con modos particulares de vincularse con la naturaleza en el plano ecológico- cultural, en tanto desde una concepción del cosmos de carácter conmocéntrica, existías un vínculo con la organización social y con la relación tecnoambiental, y ese vínculo se da fundamentalmente en el plano de los valores, quedando esto expresado en la presencia del sacrificio en todas las esferas de la vida de estas sociedades, desde lo mítico hasta lo material.

Para Morandé la conquista de América por parte de la red cultural hispano-lusitana y la lectura de este proceso que se hace desde la perspectiva del colonizador reúne el considerarla tanto como un “cataclismo cósmico” para las culturas precolombinas, como también considerarla como un encuentro de tipo “dialógico”, en tanto más allá del carácter cruento que esta conquista tuvo, de lo cual el Padre de las Casas da un sentido testimonio, también significó, según Morandé, un esfuerzo de mutua interpretación, ente un europeo que aún no sale de las claves de comprensión del mundo propias de la cosmovisión teocéntrica medioeval, y un indígena regido por una matriz cultural dramático-sacrificial-expresiva.

Para el esquema de Morandé esta contraposición entre lo europeo y las culturas precolombinas, más que significar propiamente tal una ruptura o un quiebre, en el sentido de apocalipsis absoluta, más bien significó encuentro de carácter dialógico, en tanto significo el que por parte del español y por parte del indígena precolombino tuvo que existir un pensarse mutuamente, en tanto conllevó la necesidad de idear categorías que permitiesen, dentro de los límites de la propia cultura, dar cuenta de este otro cultural tan extraño y al mismo tiempo tan presente.

La hecatombe que significa la conquista de América, posee para Morandé un carácter refundacional en el plano de la construcción intersubjetiva sincrético, y a través de la autonomía simbólica, que hace que se pierda la relación significado

significante. Los símbolos que van surgiendo a medida de que el coloniaje se va consolidando, dan cuenta del surgimiento de una nueva racionalidad, donde los símbolos, aunque guarden alguna o mucha semejanza con los símbolos europeos o pre hispánicos, poseen una real autonomía en los significados, autonomía que es en si mismas la dimensión verdaderamente original del universo cultural latinoamericano y particularmente de nuestras formas culturales populares.

El período colonial, posterior a la conquista de América, es visto por Morandé como aquella instancia donde se produce el paso desde el encuentro dialógico a la constitución de una tradición generada desde el sincretismo que sienta las bases de la cultura popular latinoamericana. Es en esta época donde esta cultura adquirirá características autónomas, de las cuales aún es heredera, en tanto es aquí donde surge un tipo de comprensión del mundo en la cual la matriz precolombina, se integra con la cosmovisión teocéntrica medioeval, introducida por la influencia ibérica.

Es justamente en este período donde aparece según nuestro autor, la expresión más sintética de la matriz cultural latinoamericana, esto es el tipo particular de arte y estética barroca que se genera en nuestro continente. El arte barroco latinoamericano representa la imagen visible del modo en que, desde América Latina, se va adquiriendo una autoconciencia de poseer una identidad histórica y se va interpretando la influencia europea, es decir, en el barroco hay un asumir que es posible la existencia de una manera particular de “estar en el mundo” a partir de una particular lectura de la realidad, lo que sin duda se evidencia en la originalidad de este estilo artístico de lo que solamente podías surgir de un medio socio-cultural con características sui generis.

Para Morandé, la síntesis cultural que configura a la cultura popular latinoamericana es ante todo una síntesis barroca, poseyendo esta en su opinión cuatro características fundamentales:

1. El barroco, que es propiamente el estilo cultural con el cual se desarrolla la consolidación de América Latina, tenía como idea la matriz la de formar una acúmene universal de pueblos.
2. La segunda característica del ethos cultural barroco...es el intento de integrar oralidad y escritura a través de la representación...por eso afirmo que la síntesis cultural de América Latina es fundamentalmente una síntesis cúllica y no una síntesis ideológica...
3. La tercera característica...es la legitimación tributaria y sacrificial del trabajo, la que se expresa en una organización económica dualista que opera monetariamente “hacia fuera”, integrándose a los mercados internacionales a través de los medios de paga habituales y no monetarizada hacia adentro...

4. No obstante existir una síntesis cultural latinoamericana de las características antes señaladas, ella no fue valorizada como patrimonio propio por el proceso de formación de los estados nacionales” (Morandé:1991,50-51).

La visión que sostiene Morandé en torno al arte popular latinoamericano, como es obvio, recalcan su carácter sincrético y el papel que el barroco posee dentro del mismo, para nuestro autor este arte popular posee una estética barroca, en la cual se hace presente icónicamente la dimensión expresiva de nuestra identidad unida a la esfera de lo “dramático”, en tanto este arte, aunque asume la influencia de elementos provenientes de las formas culturales de la elite europea, del sincretismo africano, de la cultura de masas, etc, mantiene su dimensión barroca, tanto como exacerbación de la forma, como también en lo que respecta a una búsqueda de síntesis, que exprese nuestra matriz cultural y su realización histórica.

Por otra parte, a nivel económico el proceso de conformación de estos ethos cultural propio del mundo popular latinoamericano, guarda una estrecha relación con las transformaciones económicas que va sufriendo América Latina durante el coloniaje y particularmente con una institución, que según Morandé es la base de la economía en este período, esta es la hacienda. El surgimiento de esta institución guarda relación con el hecho de que América Latina es sistemáticamente apartada del capitalismo por España y Portugal, en tanto posibilita el libre comercio con el resto del mundo sino que se impone un tipo de comercio con las metrópolis que implicaba fundamentalmente el que solamente pudieran exportarse e importarse productos desde y hacia la Península Ibérica hacia América, es así como durante los siglos XVII, XVIII y XIX se conforma un tipo de institución que va a tener, para Morandé, una importancia radical. Esta institución recibe el nombre de “Hacienda Latinoamericana”, es el ingenio azucarero en el Caribe, el latifundio argentino, el fundo chileno. La hacienda no es sólo una unidad económica sino que también sistemas con características bastante autónomas, desde el cual se edifica el mundo social y político colonial hasta prácticamente la primera mitad del siglo XX, poniéndose a la cabeza de este orden social una aristocracia terrateniente, que posee la capacidad de crear aquello que Morandé denomina como la Polis Oligárquica.

En las tesis de Morandé, la crisis del modelo sostenido por la hacienda, es ante todo la crisis de la “Polis Oligárquica”, es decir implica una transformación radical de la sociedad latinoamericana, que se origina en una transformación de las relaciones productivas, pero que también repercute en el ámbito de las expresiones sociales y simbólicas.

Esta crisis es el punto cumbre de la penetración del Proyecto de la ilustración a América Latina, lo que trae consigo una crisis también en la consideración de la identidad cultural por parte de la elite dominante. Expresión radical de esta es el rechazo sostenido por más de un siglo hacia nuestras formas populares, es por ello que la postura de nuestro autor da cuenta de una comprensión del fenómeno

totalmente distinta. Crisis que aunque evidente es asunto aún no resuelto, en tanto...” *no ha alcanzado a materializar un sustituto satisfactorio de la Polis Oligárquica. No se ha constituido una nueva polis, a pesar de los intentos de varieda naturaleza ideológica para alcanzar dicha meta*” (Morandé, 1980).

Para el autor, estas formas culturales tienen su base en el contacto entre europeo e indígena, en tanto son el producto más excelso del sincretismo que se genera en la conquista, y por lo tanto constituyen la síntesis del encuentro dialógico y también el lugar donde se expresa la tradición subyacente al mestizaje latinoamericano.

A finales del siglo XVII la irrupción del iluminismo provoca una ruptura entre parte importante de la elite latinoamericana y estas expresiones culturales populares, lo que trae consigo con el correr del tiempo un serio intento de eliminar estas formas culturales por parte de la elite. Sin embargo, los grupos populares, continúan expresándose a través del sincretismo barroco, lo cual representa ya en estos momentos, en forma icónica, las dimensiones dramático-sacrificial-expresiva, propias del ethos culturales latinoamericano.

Esto conlleva una ruptura con el logos latinoamericano, produciéndose una fuerte asociación entre elite y masa, exición que primero se expresa en las nuevas concepciones del mundo adoptadas por sectores laicos de la elite, y luego por la iglesia, la que por medio del rechazo a esta formas “arcaicas” de cultura, intenta alcanzar una forma de reconciliación con la modernidad, generando un desequilibrio que sólo sera superado con la influencia de las reconceptualizaciones propias del pensamiento social de las últimas décadas.

210

La subsistencia de estas expresiones culturales en nuestro continente representa para Morandé una fuerte critica a las reformulaciones del iluminismo que son posibles de identificar en el contexto latinoamericano. En tanto para la comprensión de este fenómeno debemos adentrarnos en la consecuencia más radical de la escisión entre masa y elite, esto es los intentos desarrollistas que desde distintos marcos ideológicos la elite ha impulsado, los cuales según Morandé, mas que anular el ethos cultural subyacente, expresan, en la dimensión sacrificial que llevan asociada, una demostración de la sobrevivencia y resistencia de estos ethos.

Desgraciadamente la ciencia social latinoamericana ha surgido al alero de los proyectos desarrollistas, por lo cual esta ha intentado negar el ethos para ponerse a disposición de estos proyectos, constituidas en “ideologías del desarrollo”, en un constante proceso de encubrimiento del sacrificio, sería debido a ello que estas ciencias se encontrarían sumidas en una crisis de interpretación al no poder dar cuenta de la multiplicidad de dimensiones del mundo latinoamericano.

El error fundamental cometido fue el suponer la existencia de una identidad absoluta entre estructura y valores, lo cual significó el pensar que el cambio social va permanentemente asociado al cambio cultural, por lo tanto, el desarrollo como

superación y negación del subdesarrollo, requerían de una negación de las formas culturales características de aquella Latinoamérica no desarrollada.

Este modo de interpretar y de actuar en el escenario latinoamericano ha sido fuertemente cuestionado, en tanto existen sectores que intentan superar la falacia racional iluminista que supone la identidad entre estructura y valor hoy estos sectores asumen que muchos cambios estructurales en este continente no han estado realmente asociados a cambios valóricos que se dirijan hacia la misma dirección, por lo cual esto sólo han tenido, en muchos casos, un carácter superficial.

Desde allí se ha definido una división según la cual metas como el desarrollo socio-económico nunca serán logrados, sin un reconocimiento de las características fundamentales de la cultura latinoamericana.

También este ethos es un asunto relevante para el mundo laico, en su esfuerzo de repensar América Latina, moviéndose en un paisaje que va desde los islotes de modernización hasta los pobres que son los grandes “desterrados del paraíso”. En relación con lo anterior, Morandé afirma... “la única posibilidad de las ciencias sociales para salir del estancamiento en que se encuentran es abandonar el supuesto de la secularización de los valores. Ellos pueden hacerlo si logran desarrollar los sentidos para comprender una como la latinoamericana”(Morandé:1984,73).

La identidad étnica como límite conceptual

Para el antropólogo mexicano Néstor García Canclini la fragmentación del sujeto popular en su identidad cultural es un descubrimiento reciente, el cual guarda estrecha relación con el pensamiento post moderno y su apelación a la autoconciencia de la variabilidad desde la modernidad y con respecto a los fenómenos sociales dentro del propio mundo moderno, debido a lo cual la teorización de la ciencia social latinoamericana en torno a las formas culturales populares ha pasado a un nuevo momento, ya no supeditado a lo exótico ni a los grandes proyectos desarrollistas, sino más bien a un esfuerzo de interpretación que asume el inmenso valor de comprender la particularidad de cada escenario cultural.

Sin embargo, en nuestra opinión esta reformulación de elementos teóricos debe ir acompañada de proposiciones en torno al tratamiento del fenómeno en sí. Es por ello que pensamos que el concepto de “grupo étnico” como categoría analítica puede permitir asumir la particularidad de lo popular, pero dentro de un intento más amplio de generalización que permita, desde la visión de conjunto, la formulación de categorías nuevas, pero siempre a partir de esta nueva forma de mirar el fenómeno basada en una visión del mundo popular centrada en lo propiamente cultural.

Creemos que el preguntarse por la identidad étnica al interior de nuestras sociedades es un cuestionamiento que cobra cada vez más sentido, debido principalmente a la relación que existe entre este concepto y el de identidad cultural, en tanto el concepto de cultura ha pasado a ser puntual en base al cual se ha intentado interpretar la variabilidad en el plano cognoscitivo y conductual en las sociedades complejas.

No obstante existen esferas donde este tipo de interpretación aún no penetran lo suficiente, en tanto un concepto ideado para analizar al otro cultural, crea reticencias cuando se trata de analizar con el mismo al prójimo, es así como hoy podemos ver como actores como lo son los grupos marginales urbanos o el proletariado urbano y rural, así como otras expresiones de la esfera de lo popular, no son miradas desde las categorías a partir de las cuales se analiza a actores, como son los grupos indígenas u otras minorías culturales existentes en América Latina.

El concepto de identidad étnica

Durante las últimas décadas la pregunta por la identidad étnica ha pasado de ser un problema biológico a ser una interrogante de carácter netamente socio-cultural.

Desde la categoría de raza, que fijaba la pertenencia a un grupo étnico dentro de los márgenes de somatometría y de los estereotipos que el color de la piel originaba, hasta la actualidad en que este análisis ha sufrido una mutación, en tanto la pregunta por la raza como determinante de características psicológicas y conductuales, ha sido reemplazada por otra referida al problema de la “identidad”, refiriéndose esta a la identificación de sujetos particulares con grupos puntuales dado que presentan rasgos distintivos en planos tan divergentes como el biológico, el lingüístico y el psico-cultural.

La génesis de esta concepción la podemos remontar al siglo XIX, en tanto es debido al colonialismo, y al surgimiento de las ciencias sociales, que occidente se pregunta en primer lugar, que es lo que los separa de los pueblos colonizados, para luego, en la segunda mitad de nuestro siglo, pasar a preguntarse que es lo que separa en el propio mundo de los colonizadores a sujetos que poseen diferencias no tan marcadas en el plano biológico y cultural.

Es a partir de esta concepción que se origina, a nivel científico, el concepto de raza como base para la clasificación. Esta idea, que surge desde la incipiente ciencia social y desde una biología fragmentaria y manipulada, creó taxonomías, que en muchos casos, más que aclarar el panorama en torno a la variabilidad humana biocultural, sirvieron como instrumentos de dominación de una cultura sobre otra.

Como reacción a esta postura surgen líneas teóricas, tanto en el plano de la etnografía como en el nivel etnológico, que intentan asumir apelaciones de corte positivista como la de Durkeim en el sentido de “analizar lo social por lo social”. Es así como desde el estructural funcionalismo surgen visiones en torno a la identidad social, estrechamente ligadas a la territorialidad y a la especialización de las funciones sociales vinculadas a las relaciones ecológico-culturales.

Se piensa en el grupo étnico como un conglomerado de individuos pertenecientes a un territorio dado y que mantienen relaciones de dependencia con este, de forma tal que la pertenencia a un espacio guardan relación con las funciones surgidas desde la lucha del grupo por la sobrevivencia, determinando esta relación funcional, la estructura interna del grupo.

Posteriormente nace en la década de los 50, una crítica desde la etno-lingüística. Es así como se asume la definición “fonémica”, propia de la lingüística estructural, que entiende a la identidad étnica desde la perspectiva o desde dentro, fijando en el actor social los criterios de clasificación, en tanto la pertenencia a un grupo étnico se define desde las categorías de adscripción y clasificación con el mismo. Pertenece a un grupo étnico quien se siente parte de él y al mismo tiempo, es identificado como tal por otros, y es desde allí que el criterio de etnicidad se libera de las categorías biológicas y geográficas, para pasar a ser un problema en la esfera de la conciencia social.

Este proceso de transformación de la ciencia misma, guarda directa relación con el acelerado proceso de mezcla y difusión cultural asociado a la industrialización, al colonialismo y al desarrollo de los medio de comunicación de masas.

Es así como la pregunta por las minorías étnicas o los grupos raciales autónomos, deja de tener relevancia que tuvo, hoy el esfuerzo está centrado en explicarse la variabilidad cultural al interior de las sociedades complejas, en tanto conceptos como; clase, estamento, segmento de clases, etc, han demostrado ser insuficientes para explicar muchos aspectos del funcionamiento y del conflicto al interior de las sociedades multiculturales.

Identidad étnica y cultura popular

Como hemos planteado, en el contexto latinoamericano ha cobrado particular importancia el concepto de “popular”, como de aquellos marginados o subproletarizados que conforman los pobres del campo y de la ciudad, son las víctimas del proceso de pauperización en el campo, y son los que habitan los grandes cinturones de miseria en torno a las grandes urbes latinoamericanas. Pero también son aquellos sectores de las capas medias, cuyo universo cognoscitivo

registra elementos del sincretismo latinoamericano, sincretismo que no sólo penetra a los pobres de la ciudad y del campo, sino que también a casi todas las capas sociales, incluso a sectores altos, y que es más un cúmulo de categorías y de símbolos que representan los puntos de encuentro de diferentes grupos ampliamente compartidos, que algo propio de un sector social específico.

En un continente como el nuestro, donde la heterogeneidad impera, la pregunta por la identidad se vuelve particularmente compleja. La diversificación, complejización y transformación de los grupos sociales, hacen que la pregunta por la identidad étnica se convierta en una interrogante de primer orden a partir de cuya respuesta es posible aportar elementos a los problemas planteados por el desarrollo, las desigualdades y el conflicto social. Es por ello, que el aporte multidisciplinario que asume elementos provenientes de distintas disciplinas sociales, es de particular urgencia.

En nuestra opinión los sectores populares reúnen las características, que la moderna antropología cultural de orientación lingüística señala como necesarias para considerar a un conglomerado humano como un grupo étnico.

Creemos que existe tanto adscripción como identificación, en tanto este actor social se reconoce a sí mismo como un subsistema con rasgos autónomos, presentándose además un tipo de formulación de su accionar histórico, siendo esencialmente católica en lo cúllico-ritual.

A manera de síntesis

A partir de lo anteriormente expuesto creemos posible proponer un concepto susceptible de ser utilizado en estudios vinculados a las formas culturales populares, particularmente en el área del arte popular, a partir de asumir el influjo de las nuevas corrientes de pensamiento teórico, pero intentando también caminos concretos para el tratamiento del fenómeno cultural popular.

Por una parte asumimos la diversidad de la cultura popular como un conjunto heterogéneo de escenarios culturales, también creemos acertada la expresión que expande este concepto más allá de la cultura de la pobreza como de la subalterneidad, debido a lo cual creemos cierta aquella afirmación en torno a la fragmentación del fenómeno presente en su actual interpretación.

Sin embargo, creemos necesario, como dijimos, proponer un camino, que aunque discutible, puede dar luces al momento de acceder al fenómeno mismo. Es por ello que vemos como necesario asumir las categorías de Manuel marzal que identifican a lo popular como lo propio de las grandes masas y no exclusivamente como lo propio de los sectores menos favorecidos económicamente, también vemos como esclarecedor

el aporte de Pedro Morandé que asocia a las formas culturales populares latinoamericanas con el proyecto ecuménico del barroco, a partir de una matriz dramático-sacrificial-expresiva, desde la cual estas formas culturales han desarrollado todo el potencial axiológico y simbólico del cual dan hoy cuenta.

En base a los dos aportes antes mencionados creemos posible comenzar a esbozar un concepto de cultura popular, como lo propio de las grandes masas que expresa una identidad barroca, la cual es paralela y e muchas ocasiones antragónica con las formas culturales surgidas desde la modernidad en lo que respecta a la influencia del racional iluminismo. Sin embargo aún así creemos importante hacer el alcance de que este concepto por si sólo no asume las identidades culturales particulares dentro de la diversidad de las culturas populares como concepto plural, corriéndose el riesgo de caer en las generalizaciones del mismo tipo de las que hoy son objeto de crítica. Es por ello que proponemos la utilización de la categoría de “grupo étnico” como modo de precisar los límites de los distintos grupos populares, en tanto pensamos que desde los criterios de adscripción e identificación es posible el tratamiento concreto de las manifestaciones culturales populares. Por lo cual la identidad popular sólo sería completa desde las percepciones de los actores que se identifique con un grupo de referencia, y que al mismo tiempo sean percibidos por sus pares y por el entorno como miembros de ese grupo, es así como los límites de una cultura popular y otra no esta dado por fronteras geográficas, jurídicas, ni económicas, sino por la comprensión que los actores tengan de su pertenencia y de la pertenencia de otros.

Esta conceptualización podría ser de particular utilidad al estudio del arte popular, en tanto aportaría una expansión de sus límites al concepto, y también entregaría una estrategia para fijar el vínculo entre esta expresión estética y la identidad del grupo que la práctica en el contexto de nuestro continente.

El paso desde el estudio de lo marginal al estudio de lo masivo, tendría que considerar el grado de adscripción y de identificación que exista en torno a las distintas expresiones del fenómeno estético popular, en tanto podría ser reconocido como arte popular aquello que represente una identidad étnica, identidad que asume este arte; tanto como una expresión material y simbólica de su matriz, como también como producto de la particular adaptación de un grupo étnico a su contexto ecológico-cultural.

Cada cultura popular desde su particular identidad étnica posee la capacidad de generar un arte que da consistencia a su existencia como grupo con características autónomas, en tanto un tipo de arte no sólo pertenece a una cultura popular específica, sino que también es el mismo arte como conglomerado simbólico y como práctica el que ayuda a edificar identidad a cada cultura popular particular.

Al parecer el seguir esta ruta nos llevará a repensar el arte popular como objeto de análisis, transformándolo, del estudio de la estética fuera de los límites rígidos de la modernidad, al estudio del sincretismo estético dentro de los límites de la misma, para resolver la paradoja que representa el estudiar aquello que teóricamente estaba condenado a desaparecer, poniendo ahora la mirada en un objeto en constante movimiento, cuya dimensión popular no significa la negación de su versatilidad sino por el contrario reconoce el carácter dinámico del fenómeno.

Referencias

- ARISPE, LOURDES. 1987. El Indio: mito, profecía y pasión. En: América Latina en sus ideas. México: Editorial Siglo XXI.
- Augé, Marc. 1996. El sentido de los otros: actualidad de la antropología. Barcelona: Editorial Paidós.
- BARTH, FREDRIK. 1976. Los Grupos Étnicos y sus Fronteras. México: Fondo de Cultura Económica.
- BASTIDE, ROGER. 1978. Las Américas negras. Madrid: Editorial Alianza.
- BOON, JAMES. 1982. Other Tribes, Other Scribes. Symbolic Anthropology in Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts. New York: Cambridge University Press.
- BOURDIEU, PIERRE. 1995. Cosas Dichas. Barcelona: Editorial Gedisa.
- CARILLA, EMILIO. 1948. El romanticismo en la América Hispánica. Madrid: Editorial Gredos.
- CARRILLA, EMILIO. 1964. La literatura de la independencia hispanoamericana. Argentina: Eudeba.
- CLIFFORD, JAMES. 1995. Dilemas de la cultura, antropología literatura y arte en la perspectiva postmoderna, España: Editorial Gedisa.
- COX, CRISTIÁN. 1984. Clases y transmisión cultural. Investigaciones Cualitativas de la Realidad Escolar, Santiago: Editorial CIDE.
- ENGELBRET, MANFRED. 1996. JULIEN SOREL, MARTÍN RIVAS und anderen, En: GRAEBER, WILHELM/STELAND, DIETER/ FLOECK, WILFRIED (eds): Romanistik als vergleichende Literaturwissenschaft. Festschrift für Jürgen von Stackelberg. Frankfurt a.M. etc: Peter Lang, pp.23-34.
- GARCÍA CANCLINI, NESTOR. 1990. Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Editorial Grijalbo.
- GARCIA CANCLINI, NESTOR. 1994. La producción simbólica. Teoría y método en sociología del arte. Editorial Siglo XXI, Colombia, 1994.
- GARCIA CANCLINI, NESTOR. 1995. Los estudios culturales de los 80 a los 90: Perspectivas antropológicas y sociológicas en América Latina. En: Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural. Herms Heringhaus Editor. Berlín: Editorial Larga Verlag.
- GARCÍA, JORGE. 1983. Filosofía e identidad cultural en América Latina. Venezuela: Monte Avila Editores.
- GEERTZ, CLIFFORD. 1989. El Antropólogo como autor. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- GEERTZ, CLIFFORD. 1988. Works and Lives : The Anthropologist As Author Cambridge: Polity press.
- GEERTZ, CLIFFORD. 1999. After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist. Massachusetts: Harvard University Press.
- GEERTZ, CLIFFORD. 1975. Religion as a cultural system. Nueva York: Harper and Row.
- GRAMSCI, ANTONIO. 1976. Arte e folklore. Roma: Editorial Newton Compton.
- HABERMAS, JÜRGEN. 1982. Conocimiento e interés. Madrid: Editorial Taurus.
- HARRIS, MARVIN. 1980. Historia de la teoría antropológica. México: F.C.E
- HAUSER, ARNOLD. 1964. Historia social de la literatura y el arte. Tomo III. México: Editorial Guadarrama.

- HELLER, AGNES. 1994. De la hermenéutica social a la hermenéutica de las ciencias sociales. En: Políticas de la Postmodernidad. Ensayos de crítica cultural. España: Editorial Península/ ideas.
- HENRÍQUEZ UREÑA, PEDRO. 1964. Las corrientes literarias en la América Hispánica. México. Editorial Fondo de Cultura Económica.
- HINKELAMMERT, FRANZ. 1970. Ideologías del desarrollo y dialéctica de la Historia. Santiago: Ediciones Nueva Universidad.
- KUSCH, RODOLFO. 1977. El pensamiento indígena y popular en América. Editorial Buenos Aires: Editorial Hachette.
- LASTARRIA, J.V. 1968. Recuerdos literarios. Santiago: Editorial Zig. Zag.
- LIENHARD, MARTÍN. La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico social en América Latina 1492-1988, Hanover: Editorial del Norte, 1991.
- LIENHARD, MARTÍN. 1982. 'Moriencia', una intertextualidad indoamericana. Texto Crítico 24/25:142-160.
- LUKACS, GEORGE. 1963. La théorie Du Roman. París: Médiations.
- MADURO, OTO. 1986. Mapas para la Fiesta. Reflexiones Latinoamericanas sobre la crisis y el conocimiento. Río de Janeiro: Edit. Centro Nueva Tierra.
- MALINOWSKI, BRONISLAV. 1970. Una teoría científica de la cultura. Barcelona: Edhasa.
- MALINOWSKI, BRONISLAV. 1980. Confesiones de ignorancia y fracaso. Barcelona: Anagrama.
- MARZAL, MANUEL. 1993. Historia de la Antropología Indigenista. México: Editorial Anthropos.
- MARZAL, MANUEL. 1988. *Los caminos religiosos de la inmigrantes de la Gran Lima*. 2a edición, Lima: PUCP.
- MARZAL, MANUEL. 1988b "Conversion y resistencia de los católicos populares a los nuevos movimientos religiosos". En Elio Masferrer (compilador), *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. México: Plaza y Valdés, pp. 101-122.
- MARZAL, MANUEL. 1988. El sincretismo iberoamericano. Lima: pontificia universidad católica del Perú.
- MORANDÉ, PEDRO. 1977 "Algunas reflexiones sobre la conciencia en la religiosidad popular", en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, CELAM, N°29, pág.:170- 191.
- MORANDÉ, PEDRO. 1978 "Consideraciones acerca de la discusión actual sobre sincretismo religioso y religiosidad popular en América latina", en *Anuario del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (Intercambio, 78)*, Freiburg, pág.:83-99.
- MORANDE, PEDRO. 1980 *Ritual y palabra (Aproximación a la religiosidad popular Latinoamericana)*, Centro Andino de Historia, Lima.
- MORANDÉ, PEDRO. 1981 "Consideraciones acerca del concepto de cultura en Puebla desde la perspectiva de la sociología de la cultura Alfred Weber", en *Religión y cultura*, CELAM, pág.:182-198.
- MORANDÉ, PEDRO. 1984 *Cultura y modernización en América Latina*, Cuadernos del Instituto de Sociología, UC, Santiago.
- MORANDÉ, PEDRO. 1988b "La experiencia de ser y de actuar en América", en *Revista Universitaria*, N°XXV, tercera entrega, pág.:36-39.
- PAZ, OCTAVIO. 1987. Obras completas. México, Editorial Fondo de Cultura Económica. 1987.
- RIBEIRO, DARCY. 1971. Fronteras indígenas de la civilización. México: Editorial Siglo XXI.
- RIBEIRO, DARCY. 1987. La cultura latinoamericana. En: América Latina en sus ideas. México: Editorial Siglo XXI
- SARMIENTO, DOMINGO F. 1947. Facundo. Barbarie o civilización. Buenos Aires: Ediciones Selectas.
- SARMIENTO, DOMINGO F. 1995. Conflicto y armonía de las razas en América. En: América Latina en sus ideas. México: Editorial Siglo XXI.
- SUBERCASEUX, BERNARDO. 1991. Historia, Literatura y Sociedad. Santiago: Ediciones Documentas.
- VATTIMO, GIANNI. 1997. El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna. Barcelona: Editorial Gedisa.
- VATTIMO, GIANNI. 1995. Ética de la interpretación. Argentina: Editorial Paidós.

WEBER, MAX. 1990. La ética protestante y el espíritu del capitalismo. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.

ZEA, LEOPOLDO. 1949. Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo. México: Editorial Colegio de México.

Miguel Alvarado Borgoño

Doctor en Ciencias Humanas,

Sociólogo y Antropólogo

Académico del Instituto de

Literatura y Ciencias del Lenguaje de la

Universidad Católica de Valparaíso

Dirección electrónica: miguel.alvarado@ucv.cl