

## ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular?

Néstor García Canclini

Imagino a un brujo o algún otro *intelectual* de una comunidad indígena llegando a este Congreso. Imagino su experiencia etnológica al descubrir los ritos de una comunidad científica, las ceremonias de intercambio y reconocimiento, las maneras extrañas para él, de nombrar y clasificar lo real. Le atraerá especialmente nuestro modo de referirnos a ellos: los grupos étnicos y las culturas populares. Cuando escuche las mil definiciones que manejamos de lo popular, la dispersión de las tendencias y estilos con que nos representamos el mundo, tendrá una experiencia semejante a la del antropólogo que recorre pueblos *primitivos* y encuentra que los elementos más cotidianos, el viento y la luz, las estructuras del parentesco y la economía, al pasar de un lado de la montaña al otro se designan de manera distintas.

Quizá preguntará qué pretendemos los indígenas de las diferentes ciencias al reunir nuestras perspectivas comunicacionales, sociológicas, antropológicas en este Congreso, y por qué ahora las culturas populares se han vuelto un tema reconocido en las escalas del prestigio intelectual y político. Por primera vez en un coloquio CLACSO se ocupa de ellas, el próximo Congreso Latinoamericano de Sociología las tiene como eje, y en países como México, Brasil y Perú pocos asuntos han motivado en los últimos años tantas reuniones científicas y publicaciones. Al mismo tiempo, los estados latinoamericanos crearon en la década de los setenta nuevas instituciones consagradas a promoverlas: en Brasil, Colombia, México, Perú, Nicaragua surgieron museos de culturas populares y organismos gubernamentales y universitarios para estudiarlas. El pacto

andino considera como una de las principales empresas culturales al Instituto de Arte Popular, que se dedica a investigar e impulsar las artesanías de los cinco países que lo forman.

¿Será la profusión de congresos y ponencias, de políticas e instituciones, lo que engendró la errática polisemia del término? Algunos piensan que para saber de qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular hay que sumergirse en la existencia cotidiana del pueblo. Es obvio que tienen razón. Pero para confirmar que eso no basta recordemos los desacuerdos entre los miles de antropólogos, entre tantos militantes políticos que ya lo hicieron. Ni la residencia durante años en una aldea, ni la solidaridad con causas populares eliminan nuestra tenaz habilidad inconsciente para encontrar en la cotidianeidad de los otros las estructuras que rigen la nuestra. O la falta de ellas.

Además de la convivencia con lo popular, es necesario que seamos etnólogos de nuestros propios prejuicios. Por eso, queremos analizar los paradigmas de lo popular más influyentes en las ciencias sociales y en las políticas culturales de América Latina, junto con las condiciones sociales que los produjeron, las operaciones y los instrumentos que configuran nuestro modo de conocer y de actuar. Esta empresa es mucho más ardua que las acusaciones y autoacusaciones al carácter "burgués" o "abstracto" de los intelectuales, que creen abolir mágicamente la distancia entre el mundo académico y la condición popular con actos de contrición o adhesiones acríticas a lo-que-piensen-las-mayorías. Tan necesario como la experiencia vivida de lo popular es

trabajar críticamente sobre la historia y los procedimientos que han constituido esa experiencia y las maneras de estudiarla.

Partamos de la pregunta: ¿por qué surge con tal vehemencia en los últimos años la preocupación por las culturas populares? Encontramos tres tipos de causas. Ante todo, *socioeconómicas*: la industrialización y urbanización aceleradas desde la década de los cuarenta, con las consiguientes migraciones masivas y creación de *villas miseria* o *favelas* en los grandes centros urbanos; la expansión de los mercados económico y cultural, la incorporación de nuevos sectores populares al consumo; y la complejización de los conflictos entre clases en el campo, la ciudad, y entre ambos.

En segundo término, *factores políticos*. Desde la perspectiva del Estado se busca conocer las estructuras culturales de los grupos emergentes o migrantes para entender sus movimientos sociales y renovar el consenso en medio de los cambios. En las organizaciones políticas el interés por este tema surge recientemente cuando movimientos populistas y marxistas reconocen entre las causas de sus derrotas las falencias de concepciones clientelistas o economicistas sobre el desenvolvimiento ideológico de las masas. También procede de otros fracasos: algunos por la desilusión del foquismo guerrillero, otros al agotarse su idealización del proletariado como única clase revolucionaria, se interrogan por el comportamiento de todos los sectores populares, por las necesidades no políticas que los movilizan políticamente.

Por último, al desmoronarse los paradigmas economicistas en *las ciencias sociales*, se ha hecho visible que la crisis económica del capitalismo y la crisis del Estado se vinculan con una crisis ideológico-cultural. Hoy entendemos esta triple conmoción, al modo de Gramsci, como una crisis de hegemonía, y sabemos que no basta analizar las estructuras globales de la producción y reproducción social para explicar y modificar

procesos que se desarrollan, con una lógica específica, en la vida cotidiana de las clases subalternas. Aquí la pregunta pertinente no es por qué ahora las ciencias sociales se ocupan de este tema, sino por qué recién ahora.

## Las concepciones políticas de lo popular

De hecho, existen estudios sobre las culturas populares desde hace muchas décadas. Algunos escritores románticos, antropólogos y especialistas en folklore produjeron desde principios de siglo libros útiles para conocer los mitos, instituciones y costumbres de nuestros pueblos. Casi siempre limitaron lo popular a manifestaciones de zonas rurales más o menos ajenas a las transformaciones contemporáneas del capitalismo: lo redujeron a lo "tradicional". Los antropólogos estudiaron minuciosamente "comunidades" aisladas o desprendidas por ellos al conocerlas de los cambios de la sociedad nacional; los investigadores del folklore vieron la cultura popular como una colección de objetos, prácticas y creencias, congelaron los procesos sociales en las formas que asumieron en algún momento del pasado.

Ese reduccionismo anacronizante fomentó una idealización de lo popular que subsiste hoy, más que en las investigaciones, en las políticas de exhibición. Los museos de cultura popular y los grupos artísticos que recrean para públicos urbanos la música y las danzas tradicionales operan en esa misma descontextualización: muestran los productos y esconden el proceso social que los engendró, seleccionan los objetos, los movimientos que mejor se adaptan a los criterios estéticos de las élites, y eliminan los signos de pobreza y la historia contradictoria de luchas con la naturaleza y entre los hombres que está en el origen de las artesanías y las danzas. Son los Estados, que en general patrocinan los museos y grupos artísticos, quienes hoy

prolongan esta manera arcaizante de hablar de lo popular. Necesitamos detenemos en el sentido que lo popular recibe en sus prácticas, que suele coincidir con el de los discursos políticos nacionalistas y populistas.

I. Hay una concepción *biológico-telúrica* de lo popular,<sup>1</sup> que surgió como ideología orgánica de los Estados oligárquicos y sobrevive en movimientos nacionalistas de derecha. Define a la nación como un conjunto de individuos unidos por lazos naturales -el espacio geográfico, la raza- e irracionales -el amor a una misma tierra, la religión-, sin tomar en cuenta las diferencias sociales entre los de cada nación. Aunque desprecia los criterios históricos para definir lo nacional y se apoya en componentes raciales, en realidad este nacionalismo consagra *un modo* de relacionar la naturaleza con la historia: el orden social impuesto, en una etapa de bajo desarrollo de las fuerzas productivas, por los latifundistas y la Iglesia. Su rechazo de la historia es, en verdad, un recurso para apuntalar un período histórico particular, el que se derrumba ante la industrialización y la urbanización, esa herencia difícil de reacomodar en medio de conflictos protagonizados por nuevas fuerzas sociales.

Sus meditaciones metafísicas sobre *el ser nacional* buscan preservar en el plano simbólico la identificación de los intereses nacionales con los de los patricios y las grandes familias, disimulan bajo interpretaciones aristocráticas del pasado la explotación con que la oligarquía obtuvo sus privilegios, bajo el respeto a los orígenes y la sumisión al orden que los benefició. La dinámica histórica que ha ido constituyendo el concepto -y el sentimiento- de nación es diluida en *la tradición*. Se olvidan los conflictos en medio de los cuales se formaron las tradiciones nacionales o se los

narra legendariamente, como simples trámites arcaicos para configurar instituciones y relaciones sociales que garantizarían de una vez para siempre la esencia de la Nación: la Iglesia, el Ejército, la familia, la propiedad.

Este discurso nacionalista, explicable como reacción ideológica de autodefensa en estancieros cultos y escritores de provincia, persiste todavía dentro de movimientos populares. En la Argentina -quizá donde tuvo mayor difusión y éxito político- fue elaborado originariamente por figuras como Leopoldo Lugones y Julio Irazusta, pero la derecha peronista retomó en años recientes los principales temas de ese nacionalismo arcaizante, su estilo metafísico de explorar la identidad, la certeza de que los problemas del país se resolverán mediante alianzas entre las instituciones que guardan la herencia: el Ejército, la Iglesia y el pueblo, entendido como una fuerza mística y telúrica.

Si bien, la oligarquía aristocrática ha sido la principal portadora de este nacionalismo, muchos de sus rasgos son reasumidos por corrientes populistas e indigenistas que asignan a una versión idealizada del pueblo el núcleo del *ser nacional*. Su política cultural consiste sobre todo en la promoción del folklore, concebido como archivo osificado y apolítico. Este folklore se constituye a veces en torno de un paquete de esencias prehispánicas, otras mezclando características indígenas con algunas formadas en la colonia o en las gestas de la independencia, en otros casos convirtiendo en matriz histórica ciertos rasgos que distinguirían nuestra personalidad nacional de lo otro: lo foráneo, lo imperialista. Ya sea como folklore rural o urbano, tales tendencias coinciden al pretender encontrar la cultura nacional ya lista en algún origen quimérico de nuestro ser, en la tierra, en la sangre o en *virtudes* del pasado desprendidas de los procesos sociales que las engendraron y las siguieron transformando.

<sup>1</sup> Desarrollamos más ampliamente este análisis sobre las concepciones biológico-telúrica y estatalista de lo popular en el artículo "Las políticas culturales en América Latina". *Chasqui*, Núm. 8, Quito, 1983.

En países, como Argentina y Uruguay, formados en parte mediante la sustitución de los pueblos indígenas por una mezcla heterogénea de inmigrantes, la pretensión de absolutizar cualquiera de las raíces desentendiéndose de la historia reciente es una empresa casi extravagante. Pero tampoco resiste ante la información antropológica más elemental la aspiración de afirmar el nacionalismo sobre un origen racial puro en los países andinos o mesoamericanos. ¿Dónde está la nación que logró evitar el mestizaje, la penetración del capitalismo en sus hábitos de producción y consumo? La herencia precolumbina primero sometida a la violencia y la fusión colonial, refuncionalizada después en la reorganización transnacional de la cultura, no puede darnos hoy más que versiones desdibujadas, desarticuladas, de lo que en otro tiempo fue esa vida.

Una historia de tantos siglos, un mestizaje ya tan sedimentado, no admite los artificios del arqueólogo que quita prolijamente lo que se fue sumando sobre las ruinas, recoge las piedras caídas y reconstruye -fuera de la realidad- la ilusión de otro tiempo. La conciencia de los hombres y de los pueblos no se parece a las vitrinas de los museos ni a los yacimientos arqueológicos, sino a la indecisa o aturrida organización de nuestras ciudades. Aún en países donde lo étnico ha subsistido con fuerza, como en México o Perú, la identidad fue reelaborándose una y otra vez según lo revela su iconografía pluricultural: formas vegetales y animales precortesianas se mezclan con la figuración barroca y la arquitectura neoclásica, con altos edificios, automóviles y carteles luminosos propios del desarrollo industrial. Pensar en nuestra identidad es pensar la coexistencia, la combinación de las luchas étnicas con las de clases, la interpenetración de estas fuerzas en la historia.

2. Otra concepción sustancialista de lo nacional-popular, la estatalista, rige en varios países la política cultural. Para ella la identidad no está contenida en la raza, ni en

un paquete de virtudes geográficas, ni en el pasado o la tradición. Se aloja en el Estado. Como consecuencia de procesos de independencia o revolución, el Estado aparece como el lugar en el que se condensaron los valores nacionales, el orden que reúne las partes de la sociedad y regula sus conflictos. Una organización más o menos corporativa y populista concilia los intereses enfrentados y distribuye entre los sectores más diversos la confianza de que participan en una totalidad protectora que los abarca. Esta *participación* puede estar sostenida por la figura carismática de un líder (Vargas en Brasil, Perón en la Argentina)<sup>2</sup> o por una estructura partidario-estatal jerárquicamente cohesionada (el sistema mexicano).

Decimos que para esta concepción lo nacional reside en el Estado y no en el pueblo, porque éste es aludido como destinatario de la acción del gobierno, convocado a adherir a ella, pero no reconocido genuinamente como fuente y justificación de esos actos al punto de someterlos a su libre aprobación o rectificación. Por el contrario, se exige a las iniciativas populares que se subordinen a "los intereses de la nación" (fijados por el Estado) y se descalifican los intentos de organización independiente de las masas. También suele recurrirse al origen étnico o al orgullo histórico para reforzar la afirmación nacional, por lo cual esta corriente prolonga en parte la anterior; pero el ejercicio y el control de la identidad no se derivan prioritariamente del pasado sino de la cohesión presente tal y como el gobierno nacionalista la representa. La política cultural identifica la continuidad de lo nacional-popular con la preservación del Estado. Promueve, entonces, las actividades capaces de cohesionar al pueblo y a algunos sectores de la "burguesía nacional" contra la oligarquía, caracterizada como antinación.

---

<sup>2</sup> Juan Carlos Portantiero y Emilio de Ipola. "Lo nacional popular y los populismos realmente existentes" en *Nueva Sociedad*, Núm. 54, Caracas, mayo-junio 1981, pp. 7-18.

Esta afirmación de lo nacional impulsó en el primer gobierno peronista un desarrollo inusitado de la cultura subalterna (por ejemplo, el auge del tango y la poesía popular); generó una industria cultural bajo la protección del Estado (política nacional de radiodifusión, creación de estudios de cine) que por primera vez reconoció y divulgó masivamente muchos temas y personajes populares. En los primeros meses del último gobierno peronista, en 1973, un proyecto político semejante, radicalizado fugazmente por la izquierda, propició talleres barriales de plástica, música y teatro, experiencias creativas y críticas en la comunicación masiva, avances en la producción cultural del pueblo.

¿Por qué tantas veces -no sólo en Argentina- este crecimiento de la cultura popular se desvanece al poco tiempo o es manipulado (o reprimido) por los Estados populistas? Hay razones derivadas de la descomposición económica y política de tales procesos, pero también se debe a una caracterización inadecuada de lo popular, entendido como el conjunto de gustos, hábitos sensibles e intelectuales "espontáneos" del pueblo, sin discriminar lo que representa sus intereses y lo que los aparatos estatales y privados inocularon en las masas a través de la educación escolar y comunicacional. Al no quebrar radicalmente las estructuras ideológicas impuestas por la dominación en la vida cotidiana, ciertos programas de democratización educativa y reivindicación de la cultura popular, como los emprendidos por gobiernos peronistas, quedan a mitad de camino. Su caracterización chauvinista de lo popular y lo nacional, explicable en el primer gobierno de Perón como la ideología que acompañaba la política de sustitución de importaciones, hizo rechazar en bloque lo extranjero y encumbrar indiferenciadamente los temas y el lenguaje del pueblo mezclando lo reaccionario y lo progresista, los intereses de los oprimidos y los de la industria cultural. Rara vez este nacionalismo reconoce que muchos ingredientes conformistas o fatalistas del folklore deben

ser reformulados, ni se plantea cómo la cultura de otros pueblos puede aprovecharse en tanto brota de experiencias liberadoras.

### **Comunicación y cultura: la discusión científica sobre lo popular**

Algo nos resulta insatisfactorio en nuestra propia crítica del estatalismo populista. Proponemos una hipótesis: que la insuficiencia de estas objeciones deriva de la manera en que la izquierda ha analizado las relaciones entre cultura y política en las ciencias sociales. Entonces, tratemos de criticar la crítica política debatiendo los modelos científicos con que se estudia lo popular:

La mayor parte de la bibliografía puede ser agrupada en dos vertientes que aparentan ser alternativas: describen los mecanismos supuestamente omnipotentes de la dominación ideológica o exaltan la capacidad de resistencia política de las clases subalternas.

La primera tendencia prevaleció en los años sesentas. Simultáneamente con la expansión industrial y urbana de América Latina, la ampliación del consumo a sectores medios y populares, el desarrollo de la televisión y otras comunicaciones masivas, se intentó explicar la dominación cultural con el concepto de manipulación. Bajo la influencia de la escuela de Francfort y de teorías críticas sobre la etapa monopólica del imperialismo, mecánicamente transferidas al proceso cultural, éste fue analizado a partir de tres supuestos:

- a) Una concepción que podríamos llamar "teológica" del poder, pues lo pensaba omnipotente y omnipresente: se deducían de las estrategias de los dominadores los efectos sobre los dominados; se creía, por ejemplo, que con sólo analizar los objetivos económicos e ideológicos de los medios masivos podía

saberse qué necesidades generaban, cómo sometían a los consumidores;

- b) Consecuentemente, los consumidores fueron vistos como pasivos ejecutantes de las prácticas inducidas por la dominación, incapaces de distinguir en los bienes el valor de uso (que se suponía “auténtico”), el valor de cambio y el valor simbólico (que se consideraba “artificial”);
- c) No se reconocía ninguna autonomía a los vínculos entre consumidores, objetos y espacio social. La relación entre ellos fue concebida como un simple lugar-pretexto para que el capital realice su plusvalía y manipulación.

En la década de los setenta, los estudios encarados desde el modelo anterior demostraron su unilateralidad, su fatalismo, sus deficiencias para explicar muchos aspectos de la cultura popular. Bajo la influencia gramsciana, se prestó atención a la capacidad de réplica y autonomía de las clases subalternas. El avance de los movimientos políticos alternativos y la inserción esperanzada de intelectuales en ellos fomentaron una exageración opuesta a la del decenio anterior: se insistió tanto en contraposición de la cultura subalterna y la hegemónica, y en la necesidad política de defender la independencia de la primera, que ambas fueron pensadas como exteriores entre sí. Con el supuesto de que la tarea de la cultura hegemónica es dominar y la de la cultura subalterna es resistir, muchas investigaciones no parecen tener otra cosa que averiguar fuera de los modos en que una y otra cultura desempeñan sus papeles en este libreto. En los últimos años, al volverse rutinarias las denuncias sobre el “imperialismo cultural”, vemos multiplicarse los trabajos que descubren por todas partes la resistencia popular, basándose más en aspiraciones políticas que en las escasas descripciones

científicas (o confundiéndolas), se atribuye propiedades de resistencia contra el poder a fenómenos que son simples recursos populares para resolver sus problemas u organizar su vida *al margen* del sistema hegemónico (solidaridad barrial, fiestas tradicionales).

En otros casos, las manifestaciones de la pretendida “impugnación” o “contrahegemonía” representan más bien ambigüedad, el carácter irresuelto de las contradicciones en las clases subalternas (por ejemplo, defensas de intereses localistas que no cuestionan los resortes básicos del capitalismo). Para saber si estos hechos pueden pasar de la mera autoafirmación conservadora a la resistencia revolucionaria hay que empezar reconociendo en ellos componentes que mezclan lo autónomo con la reproducción del orden impuesto, que por tanto no son ubicables en una polarización extrema sólo interesada en registrar enfrentamientos entre lo hegemónico y lo subalterno.

Varios hechos impulsan hoy la revisión de estos modelos: las derrotas de movimientos revolucionarios, las crisis de paradigmas políticos liberales y populistas, un renovado interés científico por los procesos de consumo, comunicación y organización popular. Nuevas maneras de concebir estos tres procesos, y su relación con la hegemonía, están cambiando las discusiones sobre el conocimiento y la transformación de lo popular.

1. La *hegemonía* es entendida -a diferencia de la dominación, que se ejerce sobre adversarios y mediante la violencia- como un proceso de dirección política e ideológica en el que una clase o sector logra una apropiación preferencial de las instancias de poder en alianza con otras clases, admitiendo espacios donde los grupos subalternos desarrollan prácticas independientes y no siempre *funcionales* para la reproducción del sistema.

¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular?

2. El *consumo* abarca los procesos sociales de apropiación de los productos, y por tanto de lucha entre las clases por participar en la distribución y hacer presentes sus demandas en la planeación social. En este sentido, el consumo es mucho más que el repertorio de actitudes y gustos catalogados por las encuestas funcionalistas de mercado y opinión, o que el área donde se completa el proceso productivo, donde “se realiza el producto”, como decía Marx. El consumo es el lugar en el que los conflictos entre las clases, originados por la desigual participación en la estructura productiva, se continúan a propósito de la distribución de bienes y la satisfacción de necesidades. Es también el concepto clave para explicar la vida cotidiana, desde el cual podemos entender los hábitos que organizan el comportamiento de diferentes sectores, sus mecanismos de adhesión a la cultura hegemónica o distinción grupal, su subordinación o resistencia.
3. *Las formas propias de organización de los sectores populares y de resolución de sus necesidades.* En la medida en que la hegemonía no es simple dominación, admite que las clases subalternas tengan sus propias instituciones (sindicatos, partidos) y redes de solidaridad. Dado que la clase hegemónica y el Estado no pueden incorporar a todos los sectores a la producción capitalista ni proporcionar bienes y servicios suficientes para su reproducción material y simbólica deben aceptar que parte del pueblo establezca formas propias de satisfacer sus necesidades. (Tres ejemplos: ante la incapacidad de la explotación agraria de dar trabajo a todos los campesinos, muchos lo buscan en la producción artesanal, cuyos motivos visuales y técnicas de fabricación son ajenos a la lógica capitalista; las fiestas populares, que implican gastos y usos del excedente contrarios a la acumulación

de capital; la medicina tradicional, que posibilita a reproducir la fuerza de trabajo a quienes por razones económicas, culturales o por el deficiente servicio de la medicina estatal no tienen atención a las formas hegemónicas de atención a la salud). A veces, el Estado o las empresas privadas logran apropiarse en una segunda instancia de la producción popular y subordinarla a sus estrategias (por ejemplo, las artesanías y las fiestas indígenas convertidas en folklore para incentivar el turismo); en otros casos, los productores populares se desarrollan independientes del poder y éste no puede más que admitir su existencia paralela.<sup>3</sup>

¿Cómo vincular dialécticamente estos tres aspectos en la investigación de los procesos sociales? Una primera regla metodológica es no sustancializarlos en agentes determinados: no existen sectores que se dediquen *full time* a construir la hegemonía, otros entregados al consumismo y otros tan concientizados que viven sólo para la resistencia y el desarrollo autónomo de una existencia popular alternativa. Tampoco hay que limitarse a atribuir a instituciones el ejercicio exclusivo de estas funciones, como cuando se adjudica a los aparatos ideológicos la tarea permanente de moldear las conciencias, a los medios masivos la de empujar compulsivamente al consumismo y a las organizaciones populares a la representación inmarcesible de los intereses oprimidos. En los hechos, si bien unas y otras instituciones corresponden *predominantemente* a estrategias de clases diversas, todas están atravesadas por las contradictorias relaciones que viven sus miembros al participar en el proceso global. La hegemonía, el consumo y la organización popular para satisfacer sus necesidades deben ser analizados como *instancias, funciones o dispositivos* (en el

<sup>3</sup> Estudiamos este proceso en México, respecto de las artesanías y las fiestas, en nuestro libro *Las culturas populares en el capitalismo*. Nueva imagen, México, 1982.

sentido foucaultiano) más que como ámbitos institucionales o propiedades de clases estrictamente recortados.<sup>4</sup>

En segundo lugar, al vincular la hegemonía con el consumo se advierte por qué no puede ser mera imposición. Sabemos que la burguesía, como propietaria de los medios de producción y circulación, tiene un papel decisivo en la organización material e ideológica de la vida popular. Pero, sí pretende ejercer eficazmente su hegemonía, desde el momento de la producción debe incluir en los productos (en el número y diseño, en la función y el sentido) no sólo sus intereses sectoriales sino aquella parte de la cultura subalterna que vuelva a esos productos útiles y significativos para la mayoría. Para entender la eficacia persuasiva de las acciones hegemónicas hay que reconocer, según la expresión de Godelier, lo que en ellas existe de *servicio* hacia las clases populares<sup>5</sup>.

Si no pensamos al pueblo como una masa sumisa que se deja ilusionar siempre sobre lo que quiere, admitiremos que su dependencia deriva, en parte, de que encuentra en la acción hegemónica cierta utilidad para sus necesidades. Debido a que este *servicio* no es enteramente ilusorio, las clases populares prestan su consenso, conceden a la hegemonía una cierta legitimidad. Al tratarse de hegemonía y no de dominación, el vínculo entre ambas se apoya menos en la violencia que en el contrato: una alianza en la que hegemónicos y subalternos pactan prestaciones recíprocas. La importancia objetiva y subjetiva de este intercambio explica por qué la explotación no aparece todo el tiempo como el aspecto de sus relaciones. Explica también el éxito del populismo -político y comunicacional- no por ser una operación manipuladora sino por su capacidad de comprender este enlace, esta

necesidad recíproca, entre clases opuestas. La consistencia de sus alianzas políticas se asienta, parcialmente, en su habilidad para aliar las transformaciones de la producción con la redistribución en el consumo.

Hay otras razones por las cuales la hegemonía no es imposición absoluta. En la circulación, y sobre todo en el consumo, los bienes y mensajes hegemónicos interactúan con los códigos perceptivos y los hábitos cotidianos de las clases subalternas. El repertorio de bienes y mensajes ofrecidos por la cultura hegemónica condiciona las opciones de las clases populares, pero éstas seleccionan y combinan los materiales recibidos -en la percepción, en la memoria y en el uso- y construyen con ellos, como el *bricoleur*, otros sistemas que nunca son el eco automático de la oferta hegemónica.

En tan compleja interacción ni las clases, ni los objetos, ni los medios, ni los espacios sociales tienen lugares sustancialmente fijados, de una vez para siempre. Por eso están mal formuladas preguntas tales como si el tango o el rock son hegemónicos o subalternos: su origen cultural y su contenido no bastan para adscribirlos en un sentido u otro; lo decisivo será examinar su uso, la relación con los dispositivos de poder actuantes en cada coyuntura. Además de conocer las estrategias generales de una tendencia o una institución, hay que estudiar el sentido ocasional de sus tácticas, cada reubicación y resignificación de los objetos y los mensajes.

Por otra parte, si interrelacionamos las políticas de las organizaciones populares con la hegemonía y el consumo, descubrimos la unilateralidad de las interpretaciones que sólo registran su resistencia al poder, que las analizan siempre como agentes contrahegemónicos. Las organizaciones populares -además de representar los intereses de trabajadores o consumidores- participan de las relaciones sociales y las reglas de poder fijadas por el sistema.

<sup>4</sup> Michel Foucault, *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1978.

<sup>5</sup> Michel Godelier, "La part idéelle du réel", *L'Homme*, julio-diciembre, 1978, XVIII (3-4), pp. 155-188



¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular?

Sus miembros que militan en sindicatos o partidos también intervienen en procesos de consumo, en la competencia sexual, cultural, barrial, en otros espacios de lucha material y simbólica.

Esta doble o triple o quíntuple vinculación de cada sujeto ayuda a entender las contradicciones y ambigüedades de las organizaciones populares, de sus líderes y militantes. En la decisión de declarar una huelga u ocupar una fábrica intervienen, además de lo laboral y lo político, otros factores que casi nunca se nombran en las asambleas: las disputas entre facciones del sindicato, el estado de las necesidades familiares y subjetivas, alianzas de parentesco y compadrazgo, etc. Quienes luchan contra el poder *desempeñan esa lucha desde un contexto multideterminado*, donde la resistencia y la impugnación coexisten en la reproducción de hábitos y relaciones sociales instaurados por el sistema hegemónico.

¿Significa esta complejidad y relativa indeterminación de los agentes sociales que no existe un sentido histórico global, de larga duración? Nada de eso. Lo que queremos decir es que ese sentido no se haya sedimentado ahistóricamente, ni distribuido en instituciones incommoviblemente hegemónicas o subalternas. Más que establecer catálogos de unas y otras, es preciso captar cómo el sentido circula y varía en el desenvolvimiento (o el desvanecimiento) de los conflictos.

Para no identificar maniqueamente la reproducción de lo establecido con las clases hegemónicas y la transformación con las subalternas, debemos vincular estas oposiciones con otras dos problemáticas: primero, la manera en que las estructuras sociales se reproducen cotidianamente en los hábitos de consumo y de representación populares; segundo, cómo reelaboran estos

sectores la cultura hegemónica, en qué condiciones logran desarrollar su organización autónoma y su capacidad de réplica.

### Consumo, *habitus* y vida cotidiana

La teoría clásica de la ideología y los estudios conductistas sobre los *efectos* se emparentan casi en el mismo lugar. Aunque relacionan de modos diferentes las determinaciones objetivas y las reacciones subjetivas, la *teoría* del reflejo en un caso y el mecanismo estímulo-respuesta en otro hacen creer que las acciones ideológicas se ejercen puntualmente sobre los receptores y pueden generar prácticas inmediatas. A ambas concepciones les falta una elaboración más compleja sobre los procesos psicosociales en que se configuran las prácticas y representaciones de los sujetos.

Cuando un anuncio comercial o un mensaje político se dirige a los receptores, se inserta en sistemas de *habitus*, constituidos en su mayoría desde la infancia. Las correspondencias fuertes de las estructuras sociales con el comportamiento de los individuos se producen a través de un largo proceso de formación de *habitus* y gustos, no por las influencias ocasionales con que los medios o los partidos políticos buscan orientar la conducta.

Si hay una homología estructural entre el orden social y las prácticas de los sujetos es porque éstos han interiorizado las determinaciones sociales. Como lo demuestra Bourdieu, los hábitos, generados por estructuras objetivas, generan a su vez las prácticas individuales, dan a la conducta esquemas básicos de percepción, pensamiento y acción. Por ser “sistemas de disposiciones durables y transponibles, estructuras estructuradas a funcionar como estructuras estructurantes”<sup>6</sup>, los *habitus* sistematizan el conjunto de las prácticas de cada persona y cada grupo, garantizan su

<sup>6</sup> Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Minuit, París, 1980, p.88

coherencia con el desarrollo social más que cualquier condicionamiento ejercido por campañas publicitarias o políticas. Los *habitus programan* el consumo de los individuos y las clases, o sea lo que van a “sentir” como necesario. “Lo que la estadística registra bajo la forma de sistema de necesidades -dice Bourdieu- no es otra cosa que la coherencia de elecciones de un *hábitus*”.<sup>7</sup>

La sociedad organiza la distribución -desigual- de los bienes materiales y simbólicos, y al mismo tiempo organiza en los grupos y los individuos la relación subjetiva con ellos, las aspiraciones, la conciencia de lo que cada uno puede apropiarse. En esta estructuración de la vida cotidiana se arraiga la hegemonía; no tanto en un conjunto de ideas *alineadas* sobre la dependencia o la inferioridad de los sectores populares como en una interiorización muda de la desigualdad social, bajo la forma de disposiciones inconscientes, inscriptas en el propio cuerpo, en el ordenamiento del tiempo y del espacio, en la conciencia de lo posible y de lo inalcanzable.

Sin embargo, las prácticas no son meras ejecuciones de los *habitus* producidos por la educación familiar y escolar, por la interiorización de las reglas sociales. En las prácticas se actualizan, se vuelven acto..., las disposiciones del *habitus* que han encontrado condiciones propicias para ejercerse. Por tanto, existe una interacción dialéctica entre la estructura de las disposiciones y las oportunidades u obstáculos de la situación presente. Si bien los *habitus* tienden a reproducir las condiciones objetivas que los engendraron, un nuevo contexto, la apertura de posibilidades históricas diferentes, permiten reorganizar las disposiciones adquiridas y producir prácticas transformadoras.

Pese a que Bourdieu reconoce esta diferencia entre *habitus* y prácticas, se

<sup>7</sup> Pierre Bourdieu, *Le distinction*, Minuit, París, 1979, p.437.

centra más en los primeros que en las segundas. Al reducir su teoría social casi exclusivamente a los procesos de reproducción, no distingue entre las prácticas (como ejecución o reinterpretación de *habitus*) y la praxis (transformación de la conducta para la transformación de las estructuras objetivas). No examina, por eso, cómo los *habitus* pueden variar según el proyecto reproductor o transformador de diferentes clases y grupos.

De cualquier modo, su aporte nos permite precisar en qué condiciones *socioculturales* opera el conflicto *político* entre lo hegemónico y lo subalterno. Permite situar la potencialidad transformadora de las clases populares en los límites que le pone la lógica de los hábitos y del consumo, ese consenso interior que la reproducción social establece en la cotidianeidad de los sujetos. ¿Cómo se manifiestan estas contradicciones en las formas actuales de los movimientos populares?

### **Organización popular y réplica sociopolítica**

Vemos por qué el análisis sobre la resistencia de las clases subalternas debe complementarse con el estudio del consumo: el solo registro de manifestaciones de resistencia tiende a sobrevalorar la autonomía, la capacidad de iniciativa y oposición popular. Pero también el estudio unilateral del consumo, el estilo de Bourdieu o Braudrillard, acentúa la pasividad del comportamiento popular, su dependencia de la reproducción social.

Un lugar para observar cómo la resistencia o la capacidad de réplica política se articula con el consumo es la ampliación ocurrida en los últimos años en ciertas luchas populares. Además de realizarse en lo que acostumbramos llamar conflicto de clases, o sea en la producción, se extienden a otras contradicciones sociales. Antagonismos que hasta hace pocas décadas eran marginales, y a veces invisibles dentro de la política

general, como los étnicos, sexuales, regionales, urbanos, han pasado a ocupar posiciones protagónicas. Estos nuevos conflictos se localizan fuera de la producción o no sólo en la producción, y son de dos tipos: a) luchas contra formas de poder, represión y discriminación, principalmente en la vida cotidiana; b) luchas por la apropiación de los bienes y servicios, o sea en el campo del consumo.

En la primer área, incluimos a movimientos que quieren la democratización integral de la sociedad (no sólo suprimir la desigualdad en el trabajo; también entre el hombre y la mujer entre etnias, etc.), o que luchan en campos parciales contra la arbitrariedad del poder y la represión mediante nuevos procedimientos y recursos organizativos (asociaciones para la defensa de derechos humanos y de los desaparecidos, como Las madres de Plaza de Mayo).

En el segundo caso, nos referimos a movimientos sociales urbanos, agrupaciones de consumidores, organizaciones barriales, que actúan más en las relaciones de distribución que en las de producción. A veces el núcleo movilizador de estos grupos se halla en el consumo: lucha por la vivienda, contra la inflación, por el acceso a la educación y la atención médica, o puede ser que el consumo sea el lugar donde se manifiestan protestas sofocadas en otros espacios y que buscan la transformación global: en julio pasado, la jornada nacional de la oposición chilena, cuando los trabajadores, en vez de hacer huelga, dejaron de comprar ese día en los comercios, no usaron los transportes públicos ni pagaron cuentas .

Como ha observado Manuel Castells, estas nuevas áreas de conflicto social, y los movimientos que operan en ellas, se caracterizan por dos rasgos: a) su escasa, y a veces nula, incidencia en el proceso productivo; b) el bajo interés que suscitan en los partidos políticos tradicionales, cuyos programas y acciones rara vez se ocupan de los problemas de poder que no tienen

que ver con la llegada al gobierno y las alianzas con fuerzas tradicionales (sindicatos, ejército, empresas, iglesia). Por eso, las demandas surgidas en el consumo y la vida cotidiana quedan representadas por movimientos extrapartidarios, que generan así una relación no convencional entre cultura y política, entre valores y poder.

El crecimiento de estos movimientos *atípicos* se observa tanto en países donde se produce, dentro de la continuidad institucional, una crisis de las formas tradicionales de hegemonía (por ejemplo, México) como en aquellos donde después de largas dictaduras militares -que implican un agotamiento de los partidos y formas parlamentarias de representación- el descontento generalizado se expresa en irrupciones múltiples: junto a las huelgas y manifestaciones partidarias en la calle, asociaciones por los derechos humanos, comunidades cristianas de base, agrupaciones de amas de casa, movimientos musicales y teatrales, etc. A la inversa del estatismo, que busca subordinar las expresiones populares al Estado-Nación, estos movimientos promueven formas independientes y horizontales de organización de base.

Estas manifestaciones suelen destacarse como indicadores de la capacidad de resistencia de los sectores populares a la hegemonía, y aún a la dominación violenta, hay que decir que revelan también en qué instancias los mensajes y acciones impuestos son seleccionados y reprocesados: en las relaciones familiares, barriales, religiosas, culturales, sindicales.<sup>8</sup> Por más que los medios tecnológicos de comunicación quieren atomizar a los receptores e influir a cada uno por separado, por más que los partidos (aún de izquierda) se dirigen a la "libre" conciencia individual de cada ciudadano, esos mensajes son recibidos por los grupos más

<sup>8</sup> Así lo analiza L. Gonzaga Motta en "Cultura de resistencia en Comunicacao alternativa no Brasil" Comunicacao e política, Vol. 1, núm. 1 Paz e Terra, Sao Paulo.

que por las personas, o por las personas en tanto miembros de esos grupos. ¿Hay que recordar que lo popular es, básicamente, un proceso colectivo?

Las acciones hegemónicas y las contrahegemónicas pueden suscitar algunos comportamientos, en el consumo cotidiano como en la acción política, en la medida en que los sujetos logran compatibilizarlas con sus hábitos y con los de sus grupos de pertenencia (familiar, barrial, cultural). Estos grupos son los organizadores colectivos primarios: lugares de obtención de informaciones básicas para la subsistencia, de constitución y renovación de las experiencias históricas y personales, y por eso, en los procesos más avanzados, el soporte vivencial de las luchas macrosociales.

### Las preguntas pendientes

¿Cómo se vinculan la discusión política y la discusión científica sobre lo popular? Ambas convergen, más que en estrategias de transformación de conocimiento ya consolidadas, en tres campos problemáticos donde hoy se juega la redefinición de lo popular:

#### 1) *La estructura de las contradicciones y la localización social de los conflictos*

Hemos visto que la lucha social no es siempre una lucha polar entre lo hegemónico y lo subalterno. Tampoco ocurre enteramente en la producción. Lo popular se constituye como consecuencia de las desigualdades entre capital y trabajo, pero también por la apropiación desigual -en el consumo- del capital cultural de cada sociedad, y por las formas propias con que los sectores subalternos reproducen, transforman y se representan sus condiciones de trabajo y de vida.

#### 2) *El carácter integral de la transformación social*

Diversos agentes sociales indican hoy la amplitud que debe tener un cambio popular: los movimientos indígenas que conciben unificadamente, como tratándose de lo mismo, la lucha por la tierra, la lengua y la cultura; los movimientos sociales urbanos que reclaman a la vez mejores salarios, servicios materiales y culturales; los movimientos feministas que cuestionan conjuntamente la desigualdad en el trabajo y en la vida cotidiana. Lo popular se construye en la totalidad de las relaciones sociales, en la producción material y en la producción de significados, en la organización macroestructural, en los hábitos subjetivos y en las prácticas interpersonales.

#### 3) *Los sujetos sociales*

No pueden ser únicamente las clases, si seguimos entendiéndolas como el marxismo clásico, sólo por su posición en las relaciones de producción económica. En la constitución de lo popular también intervienen los aspectos étnicos, sexuales, de consumo, las formas más diversas de lucha contra la represión. Podríamos seguir hablando de clases como sujetos protagónicos si logramos desustancializar su definición e incluir en ella, junto a la participación en el proceso productivo, los demás hábitos, prácticas, creencias, que dan identidad a esos grupos: esas prácticas y esos discursos que se realizan también fuera de la producción, y que a veces no derivan de ella sino de otras determinaciones materiales y culturales. Entre tanto, la noción de popular -cuyas ambigüedades y riesgos se ven claros en los usos racistas, populistas y estatalistas del término- puede servir para identificar la diversidad de relaciones sociales y culturales de los sectores subalternos. Dentro de esta noción amplia, las determinaciones de clase son indispensables para evitar la disolución culturalista de lo popular.

## CULTURAS POPULARES E INDÍGENAS

¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular?

Esta reelaboración no elimina las viejas preguntas acerca de cómo manifestaciones disgregadas de resistencia pueden convertirse en una alternativa para el sistema en su conjunto. ¿Cómo vincular las luchas sectoriales con las de los partidos y clases, cómo combinar las batallas en el consumo, o simplemente las prácticas cotidianas, con los conflictos en la producción? ¿Puede mantenerse la independencia, la especificidad de las luchas parciales, y a la vez superar la fragmentación social en que el capitalismo basa el control multifocalizado de los conflictos?

Parecen ser éstos algunos de los mayores problemas abiertos en la actual coyuntura latinoamericana.

Las nuevas formas de lucha no pueden sustituir las que seguirán desarrollándose en las instancias centrales de la producción y el poder político. Pero estos espacios clásicos deben reformularse si reconocemos el cambio (o el quiebre) de las relaciones tradicionales entre Estado, partidos y hegemonía, entre lo social y lo político. Digámoslo directamente: por el agotamiento de una historia de mediaciones y desencuentros entre la cultura cotidiana de los sectores populares y las estructuras de poder.

México, agosto de 1983.