

Renato Ortiz\*

Pocas veces ha sido reconocido en los fenómenos de la cultura popular el carácter de ambigüedad que parece caracterizarlos. De hecho, los científicos sociales tienden a aislar uno de los términos de esta ambivalencia, lo que equivale a seleccionar entre uno de los dos sentidos aparentemente antagónicos que los definen como hechos sociales. La cultura aparece así, o como fenómeno de la reproducción social, o como elemento de transformación. De este modo, algunos procuran comprender el mesianismo como manifestación puramente "revolucionaria", el Carnaval como ritual exclusivo de subversión del orden; otros descubren junto a la cultura de las clases subalternas una falsa conciencia, lo que significa aprehender la tradición popular como esencialmente conservadora.

Gramsci al estudiar el folklore distingue los elementos "positivos" y "negativos" que, en principio, configurarían las manifestaciones populares. El sentido realista de las prácticas populares es aprehendido como positividad en oposición a las elucubraciones de los intelectuales, ya que el peso de la tradición folklórica, o la fragmentación del pensamiento popular son vistos como una dimensión negativa que caracteriza la otra cara de un mismo hecho social. Lo inconveniente de este tipo de análisis es que se obtiene como resultado únicamente una serie alternada de señas

les opuestas. Todo ocurre como si los polos de positividad y negatividad fueran excluyentes, heterogéneos, partes antagónicas de un fenómeno idéntico, pero jamás analizado en su ambigüedad propia. La alternancia subraya siempre la dimensión de uno de los términos independientes, ella fragmenta la totalidad de la ambivalencia para aprehenderla como dualidad. Lo que busco desarrollar en este estudio es una manera de analizar esta ambigüedad desde una perspectiva que englobe la polaridad antagónica, que en principio parece excluirse. Para esto retomo la noción de fenómeno social total e intento pensar las culturas populares como totalidades distintas inmersas en una totalidad más abarcadora que las trasciende: la sociedad global.<sup>1</sup> Sería, sin embargo, interesante retomar algunas categorías más genéricas que han sido aplicadas al estudio de la cultura popular.

## El espacio utópico

Michel de Certeau, en un artículo reciente sobre el hombre común, destaca la especificidad de esta dimensión utópica que se inserta en el interior de las manifestaciones populares.<sup>2</sup> Refiriéndose al discurso milagroso de Frai Damião, De Certeau busca comprenderlo como *locus* de una utopía que coexistiría con el espacio social, determinante y represivo, de la sociedad brasileña. El milagro se devela así como el arte de trastocar una realidad dura y opresora, una especie de apertura para un universo simbólico en donde la imaginación podría, de manera cierta, concretarse como "realidad". Análogamente a Sartre, para quien la imaginación se define fenomenológicamente como esfuerzo de trascendencia de lo real, la utopía se presenta como negación de una determinada realidad social. Si retenemos esta dimensión de negatividad, podemos sustituir la idea de utopía por otras que se refieren a la misma transformación, por ejemplo, por la noción de lo sagrado como efervescencia

<sup>1</sup> La noción de fenómeno social total se encuentra particularmente desarrollada en el estudio de Mauss sobre la magia. Véase *Sociología y Antropología*, Paris, PUF, 1968. Acerca del concepto de sociedad global, véase Gurvitch, *La Vocation Actuelle de la Sociologie*, Paris, PUF, 1968.

<sup>2</sup> Michel de Certeau, "La Culture de l'Ordinaire", *Esprit*, número 10, octubre, 1978, pp. 3-26.

\* Universidad Federal de Minas Gerais. Artículo tomado de *Cuadernos CERO*, número 17, septiembre de 1982. Este artículo fue traducido por Julieta Haidar.



religiosa, o aun por el concepto nietzscheano de ritual dionisiaco. El proceso social es pues concebido en oposición a alguna cosa, sea al espacio utópico de la reproducción social, al profano, o a la repetición monótona de los ritos apolíneos. Este enfoque descriptivo de los fenómenos sociales recibe, quizás por primera vez, con Turner, una explicitación teórica.<sup>3</sup>

Al distinguir entre *estructura* y *comunitas*, Turner retoma en realidad aquellas oposiciones consideradas anteriormente, para ubicarlas en un análisis de corte estructural. La red social se devela así como una oposición entre dos polos que la delimitan, la definen: el primero forma un "sistema estructurado, diferenciado y frecuentemente jerárquico de posiciones jurídico-político-económicas" y separa a los hombres según las nociones de "más" o "menos"; el segundo caracteriza el momento de la sociedad como *comunitas*, es decir, como espacio social "no estructurado, o relativamente estructurado y relativamente indiferenciado, una comunidad, o hasta una comunión de individuos iguales".<sup>4</sup>

Aunque Turner procure negarlo, la idea de *comunitas* se aproxima mucho al concepto durkheimiano de sagrado; no me refiero, sin embargo, a la interpretación corriente que ha sido imputada al concepto, sea en su oposición a la magia, o como dimensión externa al individuo, noción que Durkheim identifica con lo social y con la conciencia colectiva, y que desempeñaría la función de coerción social por excelencia.

De hecho, lo sagrado durkheimiano puede ser interpretado como efervescencia, momento de desestructuración social que se manifiesta precisamente en el ritual del *potlach*.<sup>5</sup> Lo sagrado se presenta así como fuerza, manifiesta y potencialmente desorganizadora de la estructura social, por esto debe ser canalizado por un orden que lo encierre y lo discipline como diría Bastide, de salvaje él se transforma en sagrado domesticado. En este sentido, yo diría que la serie profano/sagrado corresponde a la oposición *estructura/comunitas*, y puede ser aplicada a la comprensión de los fenómenos que Turner procura estudiar como procesos comunitarios —movimientos milenaristas, hippies, pobreza de San Francisco, etcétera.

Considerar los fenómenos sociales según modelo de la *estructura* y de la *comunitas* es, para Turner, aprehender la vida social como proceso dialéctico; así se puede afirmar que "la experiencia de vida de cada individuo lo hace estar expuesto alternadamente a la *estructura* y a la *comunitas*".<sup>6</sup> Extraña dialéctica, ésta que se confunde con la alternancia de vivencias opuestas. ¿En realidad, en qué consiste este proceso dialéctico que se define simplemente por el paso del polo de la positividad hacia el de la negatividad? Una posibilidad sería considerar al arte ritual, que consigue unir los opuestos al interior del procesamiento simbólico, como dialéctica, lo que sería por lo menos una incoherencia. En realidad, aprehender los fenómenos sociales según la sincronía/diacronía, lo positivo/negativo, lo interno/externo, lo alto/bajo, nada tiene de dialéctico, al contrario, se trata de la razón analítica en movimiento. Se puede discordar de Lévi-Strauss en su polémica con Sartre sobre la razón dialéctica, pero se debe destacar su coherencia de raciocinio al demostrar que nos encontramos efectivamente con dos tipos de razones que se oponen radicalmente.<sup>7</sup>

No pretendo retomar las críticas que tradicionalmente han sido hechas al estructuralismo, tampoco creo que éste represente "la última ideología burguesa" o la "miseria de la razón", como prefieren otros. No cabe ninguna

<sup>3</sup> Véase Turner, *O processo ritual*, Petropolis, Vozes, 1974.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>5</sup> Acerca de la noción de lo sagrado véase Durkheim, el capítulo sobre el "Origem da religião" en *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris, PUF, 1970.

<sup>6</sup> Turner, *op. cit.*, p. 120.

<sup>7</sup> Con respecto a la polémica con Sartre, consultar Lévi-Strauss, capítulo "Historia y dialéctica" en *O Pensamento Selvagem*, São Paulo, editorial Nacional, 1970.

duda de que el pensamiento estructuralista ha contribuido mucho al desarrollo de la antropología y de otras muchas ramas de las ciencias sociales; es necesario, sin embargo, reconocer sus límites. Pensar la cultura en términos de oposición *estructural/comunitas*, sagrado/profano, utopía/orden cotidiano, nos encierra, en realidad, en el interior de un pensamiento que analiza exclusivamente la alternancia de los polos, pero olvida preguntarse por las relaciones que existen entre ellos. Si consideramos al Carnaval como un ritual de desorden, su relación con la negatividad del orden cotidiano sólo puede ser comprendida como una relación lógica, pero no social. El análisis nos permite constatar que estos dos "órdenes" se excluyen pero no nos aporta nada nuevo sobre las posibles relaciones que podrían ocurrir entre ellas —la positividad de uno de los polos implica simplemente la negatividad del otro, y viceversa.

La metodología estructural agrupa fenómenos desiguales en el interior de un mismo conjunto, por ejemplo, el ritual de la coronación en la Costa del Marfil, la ceremonia zulú a la diosa Nankubulwana, el Carnaval, el *Bumba-Meu-Boi*,<sup>8</sup> etcétera. Pero, cuando se descubre que fenómenos distintos participan de una idéntica estructura de subversión social, nada más nos queda por concluir. Ya que en el método descrito se excluye la historia (el tiem-

po para Lévi-Strauss coincide con la diacronía), ninguna relación social entre *estructura* y *comunitas* puede ser comprendida. Si por un lado la abstracción estructuralista sitúa la comprensión teórica en un nivel de generalidad más amplio, por otro ella nos "roba" la realidad social. Para entender la cultura como proceso dialéctico es necesario, pues, retomar un enfoque teórico distinto, para recuperar así la historia que se nos había escapado.

Pasar de la estructura a la historia implica pasar de lo que Bourdieu denomina *estructura estructurada*, o sea, del estudio de la realidad social como gramática, al momento de la *estructura estructurante*, es decir, de las funciones que objetivamente la estructura llena.<sup>9</sup> Desde esta perspectiva, la cultura es estudiada ya no según una oposición de polos antitéticos, sino como elemento social que se organiza como *relación de poder*. Los fenómenos sociales son aprehendidos en términos de campo cultural, lo cual se vincula a la propia estructuración de la sociedad en clases y capas sociales.<sup>10</sup> Cuando la sociedad global es fragmentada por los grupos de poder, homológamente, el campo social se subdivide en dos grandes partes: dominantes y dominados. Esta oposición, interna a la realidad social, corresponde a una diferenciación entre ortodoxia y heterodoxia —Bourdieu retoma en este punto los conceptos weberianos sobre el poder hierocrático. Desde el punto de vista que nos interesa, observamos que lo que denominamos anteriormente como "utópico", "comunitas", "sagrado", coincide con el polo de la heterodoxia. La "herejía popular" se presenta, pues, como una contestación a la ortodoxia que procura enmarcarla. Si por un lado, el análisis estructural establece una relación lógica de exclusión entre *estructural/comunitas*, Bourdieu establece esta oposición como relación social: *lucha de poder*.

Sin embargo, cuando el tipo de enfoque propuesto se confunde con una sociología de la reproducción social, se observa que el elemento utópico desempeña invariablemente la función de contestación simbólica.<sup>11</sup> En efecto, para Bourdieu el dinamismo del *campo* contribuye necesariamente en el sentido de la recuperación. La heterodoxia,

actuando heréticamente, no hace más que reforzar el poder de la ortodoxia. Nos encontramos así con una historia cíclica, pues el movimiento de las relaciones sociales no implica un cambio, sino al contrario, la reproducción social. La teoría de Tumer nos imposibilitaba el acceso a la historia, Bourdieu nos encierra, sin embargo, en los límites de una historia como repetición de los hábitos. Pensar la cultura popular dentro de esta perspectiva equivale a considerarla simplemente desde un punto de vista catártico. El Carnaval, la religiosidad po-

<sup>8</sup> Fiesta popular del norte del Brasil. (N. del T.)



<sup>9</sup> P. Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*, Ginebra, editorial Droz, 1972.

<sup>10</sup> Véase P. Bourdieu, "Le Champ Scientifique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, número 2/3, junio de 1976, pp. 122-133.

<sup>11</sup> Para una exposición crítica más detallada sobre el pensamiento de Bourdieu, véase Renato Ortiz, "Introdução a P. Bourdieu", *Grandes Cientistas Sociais*, editorial Atica, São Paulo, (en prensa).

pular, etcétera, sólo existirían en la medida en que se definirían como pseudoutopías; en verdad, tales fenómenos se asemejarían a aquellas danzas sexuales de los esclavos (*lundus*) que los señores liberaban en los días de fiesta. La perspectiva de Bourdieu es análoga a la política colonial del Conde dos Arcos, para quien la realidad social se presentaba exclusivamente como ritual de rebelión, pues tendría como fundamento último el fortalecimiento del propio orden esclavista.

## La estructuración del desorden

De los análisis de Turner y Bourdieu retomemos dos puntos: primero la descripción del espacio utópico como *locus* de oposición a la estructura cotidiana; segundo, la relación de poder que se establece entre el orden social y el desorden simbólico. A través de un ejemplo, tratemos de comprender la ambivalencia de ciertos fenómenos populares que se manifiestan a veces como reproducción, a veces como contestación al orden.

Existe en el "panteón" umbandista, una divinidad que se define principalmente por su carácter ambiguo: *Exu*. Espíritu *trikster*, esta entidad cristaliza en un solo momento dos dimensiones antitéticas que se excluyen—bien/mal, luces/tinieblas, vida/muerte. Dos actitudes contradictorias orientan de esta forma el comportamiento umbandista frente a los "exus"; por un lado son venerados como entidades fuertes—"resuelven cualquier problema"—por otro son considerados como genios maléficos, y deben por esto ser rechazados. Pensando la religión umbandista como totalidad, se puede explicitar el problema del *Exu* del



siguiente modo: ¿cómo permitir la manifestación religiosa de *Legba* al interior de las prácticas umbandistas? En otras palabras, ¿cómo rendir culto a la presencia de un espíritu que significa desorden en el seno del orden, que debe necesariamente aceptarlo o recusarlo? La respuesta es clásica, y Durkheim ya nos había enseñado como cualquier ambivalencia se resuelve y se concreta a través de los ritos; el rito corresponde precisamente a esta técnica que posibilita la unión de los contrarios. Analicemos pues cómo se desarrollan estos rituales.

Una sesión de *Exu* se inicia con el cierre de las cortinas del altar en donde reposan los santos del "terreiro".<sup>12</sup> Si analizamos que el altar simboliza el foco de la luz celestial, y que por otro lado los *exus* connotan el reino de las tinieblas, se destaca aquí un primer elemento de separación. Del mismo modo que Van Gennep plantea que los rituales de iniciación son precedidos por ceremonias que separan al creyente de las fases anteriores de su vida pasada, en el caso del *Exu*, un ritual de separación delimita el espacio dionisiaco del desorden simbólico, diferenciándolo cualitativamente del espacio del orden umbandista. En algunas "tendas"<sup>13</sup> la separación del orden sagrado se encuentra a tal punto ritualizada, que los *exus* bajan fuera del "terreiro". El espacio que les es atribuido se distingue así físicamente del espacio atribuido a las entidades de la luz (*caboclos*, *pretosvelhos*, *crianças*).<sup>14</sup>

Sin embargo, la operación de segregación espacial no es suficiente, se necesita aún toda una serie de ritos que refuerce la separación—"defumadores"<sup>15</sup> especiales son utilizados como puntos de apoyo firmes que impiden el rebasamiento de las fronteras del orden religioso. La limitación simbólica se reduplica a través de una técnica de refuerzo que tiene por finalidad específica contener lo sagrado explosivo. En algunos "terreiros" existe una curiosa práctica de conciliar la inconveniencia de los *exus* con las necesidades de la moral religiosa. Antes de que bajen los espíritus, el "pai-de-santo"<sup>16</sup> reza, en conjunto con los mediums, e

<sup>12</sup> El patio sagrado donde se realiza el ritual religioso de la Umbanda. (N. del T.)

<sup>13</sup> Nombre que se le da al lugar sagrado de las actividades rituales de la Umbanda.

<sup>14</sup> Espíritus que representan el bien. (N. del T.)

<sup>15</sup> Sahumerios. (N. del T.)

<sup>16</sup> Sacerdote del ritual umbandista.

implora a Dios que los espíritus se acomoden a las reglas de los buenos modales. Si acaso los *exus* cuando bajan, asumen actitudes indecorosas (gestos obscenos, malas palabras), el jefe del "terreiro" puede amonestarlos, y en los casos límites, incluso suspender el trance reenviando a Legba hacia el Astral.<sup>17</sup>

La relación que se establece entre el orden umbandista y el desorden religioso se traduce claramente como una relación de poder. El espacio utópico debe ser contenido en el interior de las fronteras juzgadas aceptables por el patrón religioso. El dominio del desorden no se opone, sin embargo, como pura disgregación a la dimensión del orden sagrado. En realidad, dejando de enfocar la alternancia orden/desorden, para destacar uno de los polos señalados, se percibe que la dimensión del desorden se organiza de forma estructurada en el interior del ritual que la promueve.

Cuando los umbandistas celebran a *Exu* es necesario comprender que se está rindiendo culto a una ambigüedad socio-religiosa que se resuelve en el lenguaje cosmológico con la relación *Exu-pagano/Exu-bautizado*. En la medida en que *Exu-bautizado* se vincula al orden umbandista, el ritual es permeado por la hegemonía religiosa en el seno del propio espacio explosivo. En este sentido, un *exu* puede ser considerado "bautizado" o "pagano" dependiendo de que sus actitudes reproduzcan o no valores legítimos de la religión. La realidad utópica es, por lo tanto, fragmentada internamente en pedazos que se separan entre sí, también según una relación de fuerzas. En

algunas sesiones se asiste a una verdadera vigilancia de los *exus-paganos* realizada por un *exu* superior próximo a la dimensión de la luz (en contraposición a las tinieblas). Algunas "tendas" llegan al grado de censurar las consultas individuales cuando juzgan que el contenido explícito de la demanda choca con el código moral dominante. El control se inserta de esta forma en el interior de la ceremonia religiosa.

El ejemplo considerado puede colocarse en términos más genéricos, lo que nos permite explicitar algunos rasgos que lo estructuran:

a) el ritual de los *exus* es percibido como espacio de ambigüedad en el cual el desorden se manifiesta simbólicamente; b) él se incluye en una totalidad que lo engloba y lo trasciende: la religión umbandista; c) la relación entre el ritual y el universo umbandista es una relación de poder —los *exus* (Quimbanda) se manifiestan en el seno del espacio dominante Umbanda; d) el campo de la subordinación de los *exus* no es homogéneo, sino fragmentado — las relaciones de poder se insertan al interior del universo mismo del desorden.

Si comparamos el ejemplo de *Exu* con

nuestros estudios sobre el Carnaval, observamos que los resultados obtenidos son análogos. En ambos casos, se trata de fenómenos explosivos de naturaleza "comunitaria"; en lo que respecta a los festejos camavalescos, la totalidad que los engloba es el propio orden de lo cotidiano. En los dos ejemplos se configuran una multiplicidad de rituales de separación y de control que tienen como función aislar el espacio utópico. Tanto en el caso de los *exus*, como en el del Carnaval se constata una estructuración interna en el dominio del desorden. Si no atribuimos esta analogía esencial como producto de la pura contingencia, del encuentro fortuito, tenemos que preguntarnos sobre lo que se esconde detrás de esta "apariencia". Al considerar la cultura popular por un lado, y por el otro los ejemplos analizados, podemos enunciar algunas observaciones de orden genérico.

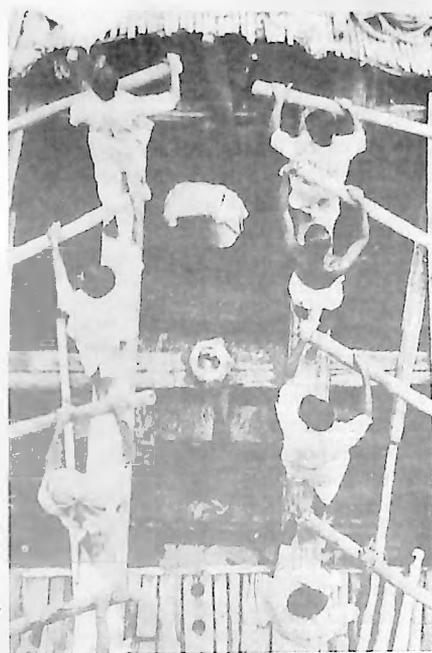
1º) Los fenómenos de cultura popular no se definen solamente por la dimensión de la reproducción social. Muchos de ellos encierran un elemento de contestación que se manifiesta como desorden simbólico.



<sup>17</sup> Lugar donde habitan las divinidades de la región umbandista.

2º) Las culturas populares se insertan al interior de una totalidad que las incluye y que las trasciende: la sociedad global. Esto implica reconocer que las oposiciones descubiertas por el análisis estructural son formales, y no sociales; además, esta posición es fundamental para el estructuralismo. En su crítica a Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss insiste sobre la distinción entre los conceptos de estructura y relaciones sociales.<sup>18</sup> Cuando se afirma por ejemplo que "las superestructuras son actos fallidos que socialmente tuvieron éxito", lo que se pretende decir es que las organizaciones sociales son en realidad actualizaciones lógicas del grupo de transformación deducido del modelo estructural. El análisis estructuralista sólo es posible cuando la realidad se pierde de vista, pero lo que nos interesa no es tanto conocer las oposiciones estructurales, sino avanzar, a partir de ellas, hacia una comprensión de la realidad social. Debemos pues sumergir el espacio utópico en el interior de las contradicciones de los fenómenos sociales concretos, pero sin restringir la relación universo utópico-universo cotidiano a una relación de exclusión. En otras palabras, el espacio del desorden no existe primeramente en sí mismo para después oponerse al sistema de lo cotidiano, es decir, la cultura popular y la sociedad global no interactúan en términos de variables independientes. Pensar de esta forma sería regresar a la vieja perspectiva de Malinowski quien consideraba el proceso de colonización como la relación entre dos niveles distintos: la tribu y el mundo occidental;<sup>19</sup> la tribu, considerada como una entidad autónoma se contraponía así a la sociedad moderna. La crítica de Balandier recupera justamente al concepto de fenómeno social total de Mauss;<sup>20</sup> en lugar de comprender las sociedades primitivas y las sociedades occidentales como elementos distintos, Balandier sitúa la colonización como un proceso global que determina la propia realidad tribal. Análogamente podemos decir que la sociedad global trasciende y determina los fenómenos de la cultura popular, la relación entre fenómeno y sociedad es por lo tanto de inclusión, no de exterioridad.

3º) La relación entre las manifestaciones de la cultura popular y la sociedad global se define como una relación de poder. En la medida en que una sociedad se reproduce a través de la fuerza y del consenso (Gramsci diría: ejército y religión), ocurre que la sociedad global se caracteriza como espacio de las luchas sociales. La hegemonía de los grupos y de la clase dominante tiende de esta forma a delimitar y penetrar el espacio de las clases subalternas. La relación de poder que se observa nos remite así a las relaciones concretas de poder entre grupos y clases sociales. No se debe, sin embargo, concebir la hegemonía como mero proceso de reproducción social; aunque el poder de las clases superiores sea el dominante, la existencia de focos de "utopía popular" evidencia la virtualidad de la desorganización social. En realidad, Bourdieu puede comprender las relaciones de poder como simple reproducción porque se plantea una connivencia entre las manifestaciones heréticas y ortodoxas. De la misma forma que Mauss, al analizar la magia, presupone un conocimiento social del cual participan igualmente el hechicero y su paciente, Bourdieu cree que "conser-



vadores" y "contestadores" están unidos por la misma creencia e idénticos intereses. Analizando el mundo artístico, Bourdieu muestra que tanto el arte conservador como el arte de vanguardia trabajan para la reproducción del propio campo artístico.<sup>21</sup> En este sentido, la protesta vanguardista es puramente simbólica, y la reproducción se impone como necesidad interna del campo social. Desde la misma perspectiva, Gluckman desarrolla sus estudios sobre los rituales de rebelión. La connivencia se traduce en este caso en la homogeneidad social que cohesiona a los actores sociales en el seno de la unidad sagrada del cosmos mítico. La rebelión ritual se da en el interior de una sociedad en donde el grado de cohesión social es bastante elevado, y una mecánicamente (diría Durkheim) a los individuos en la unidad de la hegemonía religiosa. El consenso ideológico se concreta a través del pensamiento religioso; los rituales de rebelión subvierten, por un período determinado, las reglas sociales vigentes, pero no cuestionan el propio fundamento religioso que sostiene la

<sup>18</sup> Lévi-Strauss, *Anthropologie Estructurale*, Paris, Plon, 1974.

<sup>19</sup> Malinowski, *Les Dynamiques de l'Evolution Culturelle*, Paris, Payot, 1970.

<sup>20</sup> Balandier, "La Notion de la Situation Coloniale" en *Sociologie de l'Afrique Noire*, Paris, PUF, 1971.

<sup>21</sup> Bourdieu, "La Production de la Croissance", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, número 13, febrero, 1977, pp. 4-43.

estructura social. Desde el momento en que la cosmología mítica es compartida por todos, toda protesta funciona como mecanismo de refuerzo del orden. La herejía se orienta necesariamente hacia la recuperación. Los ejemplos del Carnaval y de *Exu* nos revelan, sin embargo, que la "connivencia" entre ortodoxos y herejes está lejos de manifestarse como consenso. La existencia de rituales de control indican que el espacio utópico es percibido como realmente explosivo y que debe por lo tanto ser administrado desde arriba. Para Bourdieu y Gluckman la reproducción se muestra como un mecanismo de regulación interna a la estructura social, en el caso de la cultura popular ocurre que el orden es reforzado por medio de mecanismos de control externos al fenómeno. El policía que retira de las comparsas carnavalescas al "folião"<sup>22</sup> que se excede, así como el "pai-de-santo" que regresa al astral a los *exus* que incumplen el código moral coincidente con los valores legítimos, actúa en verdad como "vigilante" del espacio de la *comunidades*. La relación de fuerza es unilateral, por un lado se ejerce en detrimento del espacio subordinado, pero por el otro denota y explicita la existencia de un *locus* social irreducible al proceso de reproducción social.

4º) El espacio de la cultura popular se fragmenta internamente. Esto significa que la oposición orden/desorden, cotidiano/extraordinario se inserta en el seno del propio universo popular. Un análisis detallado de la ambigüedad muestra que las oposiciones binarias estudiadas por Tumer se reproducen en el interior del ritual de la *comunidades*. Las manifestaciones de la cultura popular no se oponen, como totalidad dominada a la hegemonía de la cultura dominante; ellas se encuentran fragmentadas en el momento en que se concretan como hechos sociales. Gramsci destaca particularmente este aspecto de los fenómenos populares cuando insiste en la ausencia de un folklore homogéneo en contraposición con la hegemonía de las clases dominantes. Es necesario, sin embargo, comprender que la heterogeneidad de la cultura popular ocurre en dos niveles distintos: a) en relación con la cultura hegemónica, la cultura popular está formada por fragmentos heteróclitos de tradiciones culturales diversas;

b) la fragmentación se inserta en el interior de las propias manifestaciones populares. Los fenómenos de la cultura popular se presentan así como un archipiélago en donde cada isla se encuentra a su vez también fragmentada. El problema que planteamos es el de entender cómo se articulan las relaciones sociales entre estos fragmentos de la cultura.

## Sentido común y bricolage

Considerar a la cultura popular en términos de fragmentación implica preguntarse qué tipo de conciencia caracteriza al pensamiento popular. Gramsci, al estudiar el folklore y el sentido común, muestra precisamente que el conocimiento popular se define por su heterogeneidad, el proceso de fragmentación cultural corresponde así a una fragmentación de la conciencia. ¿Cómo se organiza, sin embargo, este tipo específico de concepción del mundo, particular de las clases subalternas? En nuestro estudio anterior (capítulo IV), aproximamos a Gramsci y a Lévi-Strauss con respecto a la analogía entre sentido común y pensamiento mítico; veamos, ahora, en qué sentido coinciden pensamiento salvaje y conocimiento popular.

Lévi-Strauss al considerar la lógica de las clasificaciones totémicas procura establecer relaciones entre el ingeniero y el *bricoleur*.<sup>23</sup> El *bricoleur* se define por su universo instrumental cerrado, todo lo que le queda es reordenar los mismos instrumentos heteróclitos que componen al conjunto de objetos de los cuales dispone. Mientras que el

<sup>23</sup> Lévi-Strauss, *op. cit.*



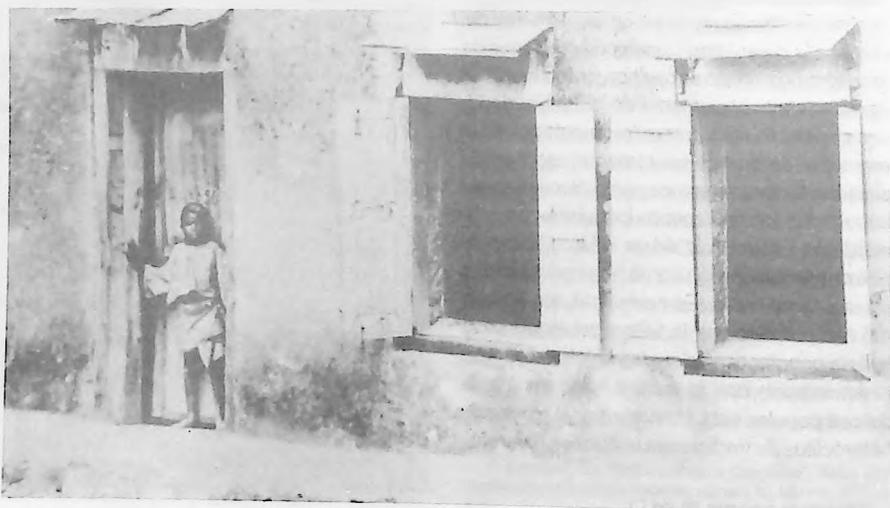
<sup>22</sup> Bailarín de comparsa. (N. del T.)

ingeniero posee un proyecto, el *bricoleur* se caracteriza por la instrumentalidad, es decir, por la forma como manipula los trozos de su universo material para lograr un determinado fin. Contrariamente al científico que plantea problemas a partir de un sistema teórico elaborado, el *bricoleur* se contenta con reorganizar los elementos de un conjunto limitado, por esto Lévi-Strauss destaca que él se "limita a obtener el grupo de sus transformaciones", es decir, la posibilidad de resolución de los problemas se reduce al número de combinaciones posibles de los elementos a su disposición.

No es difícil percibir que el científico de Lévi-Strauss se asemeja mucho al intelectual de Gramsci. Evidentemente, la analogía es válida solamente cuando se retiene la idea del conocimiento como principio comparativo; por otro lado, es claro que el político no dispone de la libertad de trabajo que posee el ingeniero, su proyecto se articula siempre a la objetividad de la historia. Sin embargo, ambos se definen por la totalidad de pensamiento y, en oposición al *bricoleury* al sentido común, se descubren como portadores de un tipo de saber abarcador y homogéneo. Intelectual e ingeniero operan con conceptos (políticos y científicos), mientras que la lógica totémica y el sentido común proceden a través del signo y como tal permanecen presos en la concreción de la realidad sensible.

En la medida en que el folklore y el sentido común se definen como heterogeneidad y fragmentación, ocurre que para Gramsci ellos se presentan principalmente como elementos de la reproducción social. Gramsci plantea que las tareas del intelectual orgánico son fundamentalmente dos: el combate a la ideología burguesa y la superación del sentido común. Es verdad que Gramsci considera los "puntos positivos" de la cultura popular, sin embargo, él no parece percibir con claridad que la fragmentación se caracteriza también por su dimensión contraria: la resistencia. En efecto, decir que la filosofía de la praxis, para que se implemente a las clases subalternas, debe superar el folklore, implica aceptar que el propio proceso de fragmentación es un obstáculo para la hegemonía burguesa.

Gramsci al estudiar el *Resorgimento* destacaba que la ausencia de una hegemonía italiana se debe principalmente a la incapacidad de dirección de los intelectuales, que no supieron "llegar al pueblo", fundando de esta forma un nuevo bloque histórico.<sup>24</sup> Yo diría que esta incapacidad se refuerza todavía más por la fragmentación



<sup>24</sup> Gramsci, *Il Risorgimento*, editorial Riuniti, Turin, 1975.



determinados momentos se observa que esos obreros actúan en la dirección contraria a la ideología dominante que internalizaron —por ejemplo en el caso de las huelgas. Sin embargo, ¿cómo explicar tal fenómeno? Si la acción humana se define por su relación con el universo de las concepciones del mundo, en el caso de no existir dos ideologías en conflicto, ¿cómo comprender

lógico que aprehende al mundo como totalidad. En la medida en que la cultura popular es heterogénea, ella no genera una práctica coherente, por esto el folklore debe ser superado. ¿Cómo queda la problemática de la acción popular dentro de este cuadro teórico? Si admitimos que el hombre del sentido común opera según las reglas del *bricolage*, ocurre primeramente que él no posee un proyecto globalizador del conocimiento del mundo. Su acción es en este sentido plural, es decir, no se articula a una *Weltanschauung* que fundamenta la existencia de la realidad, lo que le imposibilita una acción orientada coherentemente para la transformación de la sociedad y de la naturaleza.

Cuando el hombre común "bricola" en realidad ocurre que el sentido de su acción se determina por el universo material (y cognitivo) que él posee, así como por la instrumentalización que él quiere lograr. Ya que el universo de su conocimiento es limitado y heteróclito, la multiplicidad de las acciones emprendidas corresponde al "grupo de las transformaciones" que el sistema de conocimiento le confiere. La ética del sentido común se determina como una "ética instrumental", ella es plural y varía en la medida en que la combinatoria de los fragmentos de conocimiento asumen una u otra forma.

Un ejemplo. Gramsci se refiere algunas veces a las acciones de los obreros sometidos a la presencia de la ideología burguesa. En

que se puede actuar en contradicción con la ética que orienta la acción en el mundo? Podría imaginarse que el obrero posee un "sentimiento de realidad" agudo, o quizás un "instinto de clase", que le permite combatir contra una ideología externa que él carga internamente consigo.

El problema permanece. Sin embargo, sería ingenuo aceptar la idea de "sensibilidad de lo real" como principio explicativo para resolver la contradicción entre ética hegemónica, y acción efectivamente realizada. El obrero que no posee una concepción del mundo antagónica a la ideología dominante, pero que logra contraponerse a la presencia de esta dominación ideológica, sólo puede realizar su acción en la medida en que el proceso de hegemonía se rompe en el momento preciso en que la acción se realiza.

Si limitamos la comprensión de la acción a la problemática de una ética correspondiente a una determinada concepción del mundo, se hace difícil comprender la acción del sentido común, pues el conocimiento popular se define justamente por la ausencia de una *Weltanschauung*. El problema se resuelve cuando se replantea en términos de *bricolage*. Decir que la ética popular es instrumental implica concebirla como una serie de estrategias que tienen por finalidad resolver determinados problemas inmediatos. Tan pronto los problemas se presentan las soluciones son propuestas en términos de una combinatoria de fragmentos de conocimiento de los cuales se dispone. De Certeau procura justamente comprender este tipo de operación cuando aproxima la estrategia popular al arte de trastocar al mundo.

En efecto, una vez que la acción se aprehende como "lógica de las transformaciones", tenemos que la hegemonía podrá ser tanto reforzada como contestada. Todo dependerá, en última instancia, del funcionamiento de los elementos que constituyen la conciencia fragmentada. Ahora, se puede comprender mejor el ejemplo del obrero gramsciano. No es porque él participa de un "instinto de clase" que su acción se opone a la ideología dominante, sino por el hecho de que la huelga se presenta como un fin a ser evaluado por el pensamiento fragmentado. No hay duda de que la "ética instrumental" no posee la amplitud y la



coherencia de la ética política, sin embargo ella puede correctamente desempeñar un papel de resistencia a la implementación de una ideología dominante. Trastocar la realidad significa, en realidad, reinterpretarla según estrategias que en principio estarían en contradicción con la lógica hegemónica.

El sentido común opera como el sincretismo; el material que forma el sustrato del pensamiento son fragmentos heteróclitos de la cultura hegemónica y de la tradición. Los elementos que serán sincretizados a través de combinaciones múltiples encierran *a priori* significaciones derivadas de otros sistemas. El aspecto de reproducción social determina así materialmente los límites de la conciencia fragmentada; las combinaciones son siempre operaciones que se ejercen sobre un fondo cultural independiente del proceso de funcionamiento sincrético. Sin embargo, cuando las fronteras son establecidas las combinaciones pueden variar, y en este momento adquirir un sentido que se oponga a la cultura dominante. De la misma forma que las prácticas afro-brasileñas se contraponen a la memoria negra que las engendró, las estrategias populares, sobredeterminadas por la cultura hegemónica, pueden, a través de reinterpretaciones sucesivas, colocarse en oposición a la misma ideología que la permea. La reproducción cede, en este momento, lugar a la "resistencia social".

El espacio popular que habíamos analizado anteriormente en sus manifestaciones objetivas, se encuentra así vinculado a una conciencia fragmentada cuya estrategia puede, en determinados momentos, definirse como herética. Lo que habíamos considerado en un nivel objetivo se encuentra así adecuado a una subjetividad fragmentada que

opera según el criterio de la instrumentalidad. El universo del desorden puede entonces ser comprendido como el espacio en donde se manifiesta este arte de trastocar la realidad. *Exu* pagano representaría así un principio teórico de desestructuración del mundo.

La conciencia del sentido común no es, como podría pensar Lukacs, una falsa conciencia; en realidad, si alguna falsedad existe, esta sería definida por la incapacidad de las conciencias de aprehenderse como totalidad. Pero es necesario completar que a esta fragmentación corresponde también un proceso de "resistencia" a la veracidad de la propia ideología burguesa, que es a su vez global. Si por un lado, la heterogeneidad popular impide la superación de los elementos dominantes diseminados junto a las clases subalternas, por el otro, ella delimita las fronteras de la hegemonía ideológica. Sin embargo, no se debe atribuir a la conciencia fragmentada un carácter revolucionario, lo que identificaría "ética instrumental" con la ética políticamente orientada; ni exagerar los resultados de las estrategias de ocultación de la realidad. Hemos visto que el espacio es heterogéneo y que se encuentra aún subordinado a la hegemonía de la sociedad global.

La "lógica de las transformaciones" del universo popular se presenta pues como doblemente determinada: a) internamente por el proceso de funcionamiento de los elementos que componen la conciencia fragmentada; b) externamente por las relaciones de poder que se establecen entre cultura hegemónica y cultura popular. Detectar circuitos de "resistencia" no se confunde por lo tanto con el descubrimiento de "núcleos revolucionarios" de la estructura social, significa simplemente comprender que el proceso de hegemonía se encuentra fragmentado y que no se desarrolla jamás como continuidad. No hay duda, de que las grandes transformaciones sociales se articulan a los conflictos que se expresan a través de luchas ideológicas entre universos de conocimiento (por ejemplo, ideología burguesa contra materialismo histórico), pero es importante destacar que la fragilidad del orden social se inserta aún en la dificultad que encuentran las concepciones del mundo para lograr ser homogéneas. En este sentido, toda fragmentación es un espacio potencial de "resistencia" social.