

5440

CULTURAS POPULARES Y POLÍTICA CULTURAL • Guillermo Bonfil Batalla

CULTURAS POPULARES Y POLÍTICA CULTURAL

Guillermo Bonfil Batalla *et al.*



**CULTURAS
POPULARES
DE MEXICO**

CULTURAS POPULARES Y POLÍTICA CULTURAL



**BIBLIOTECA
CENTRO DE INFORMACION
Y DOCUMENTACION**

Dirección General de Culturas Populares

CULTURAS POPULARES Y POLÍTICA CULTURAL

Guillermo Bonfil Batalla, José Carreño Carlón,
Daniel González C., Xavier Garibay,
Daniel L. Ungerleider, Jaime Martínez Luna,
Salomón Nahmad Sittón, Victoria Novelo,
Arturo Warman, Carlos Monsiváis



**Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes**
CULTURAS POPULARES

Clasif. _____

Adq. _____

Fecha _____

Proced. _____

Primera edición en Culturas Populares de México: 1995

Producción: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
Dirección General de Culturas Populares

D.R. © Dirección de Información, Estudios Culturales
y Publicaciones
Av. Revolución 1877, 6o. piso
San Ángel, C.P. 01000
México, D.F.

ISBN 968-29-8590-0

Impreso y hecho en México

Índice

Presentación	9
De culturas populares y política cultural <i>Guillermo Bonfil Batalla</i>	11
Las políticas de cultura popular del Estado <i>José Carreño Carlón</i>	23
Los diferentes proyectos de las Iglesias en México hacia las culturas populares <i>Daniel González C. Xavier Garibay, David L. Ungerleider</i>	31
Resistencia comunitaria y cultura popular <i>Jaime Martínez Luna</i>	53
Características del pluralismo cultural <i>Salomón Nahmad Sittón</i>	65
La expropiación de la cultura popular <i>Victoria Novelo</i>	77
Sobre la creatividad... o cómo buscarle tres pies al gato, que como es sabido, sólo tiene dos <i>Arturo Warman</i>	87
La cultura urbana: Notas sobre su desarrollo mexicano <i>Carlos Monsiváis</i>	97

Presentación

La obra que aquí presentamos constituye una nueva edición de la publicación realizada por la Dirección General de Culturas Populares en 1982 como resultado de la celebración del Primer Coloquio sobre Culturas Populares y Política Cultural, llevado a cabo ese mismo año, en el Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo los días 22 y 23 de abril.

El coloquio fue convocado por el fundador y, en aquellos días, director del Museo Nacional de Culturas Populares, Guillermo Bonfil Batalla; participaron como comentaristas el antropólogo Leonel Durán y el doctor Néstor García Canclini, entonces Director General de Culturas Populares y catedrático de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, respectivamente.

Culturas populares y política cultural se ha instituido, al paso del tiempo, como referencia obligada para los estudiosos de las culturas populares en el país; muchos de los temas y perspectivas abordados en los ensayos son aún vigentes, otros, fueron semilla de propuestas de análisis teórico-metodológicos que fructificaron en textos ahora clásicos.

En la presente reedición la mayoría de los textos se reproducen tal como fueron publicados en su versión original, únicamente fue revisado por su autor (hasta convertirse en otro) el ensayo original "Penetración cultural y nacionalismo", derivandó en el actual título "La cultura urbana: Notas sobre su desarrollo mexicano"; asimismo, cabe aclarar que el artículo de José Joaquín Blanco intitulado "Los intereses privados y la cultura popular" —publicado como parte integrante del volumen en 1982— fue omitido en esta edición a solicitud del autor.

De culturas populares y política cultural

Guillermo Bonfil Batalla †*

El Museo de Culturas Populares ha convocado a este coloquio como una de sus primeras actividades externas; de hecho, se realiza antes de que el Museo abra sus puertas al público. La prioridad que hemos otorgado a la discusión de estos temas no obedece a una decisión fortuita, sino al convencimiento de que las culturas populares han sido objeto de muy escasa atención en nuestro país y, consecuentemente, las acciones encaminadas a promover su desarrollo o su transformación están, en términos generales, muy débilmente sustentadas en un conocimiento sistemático y en un análisis riguroso. Remediar esta situación debe ser tarea de varias instituciones que trabajan en el campo de las culturas populares, de todas las personas interesadas en estos problemas e, ineludiblemente, de quienes son creadores o portadores de la cultura popular. Este coloquio es un paso necesario para una institución que, como el Museo, está por iniciar su vida pública e incluye dentro de sus objetivos el estudio, la documentación, el estímulo y la difusión de la creatividad cultural de los sectores populares. Tales acciones deben ubicarse con la mayor claridad posible respecto a dos conjuntos de cuestiones: 1) qué son las culturas populares, cuáles son sus características, cómo se relacionan con otras formas culturales, qué valor tienen y qué significan en el México de hoy y en el que deseamos para el futuro; 2) cuáles son las políticas de cultura popular que conducen el Estado, la iniciativa privada, las Iglesias y otras instituciones de la sociedad civil; qué objetivos persiguen, cómo se instrumentan y qué resultados han obtenido. Al analizar estos temas con todos ustedes esperamos, por una parte, alcanzar mayor claridad para definir las tareas del Museo y, por otra, cum-

* Antropólogo, director del Museo de Culturas Populares (1981-1985) y titular de la DGP durante 1989.

plir con una de las funciones que la institución tiene asignadas, que es la de servir como foro abierto para discutir libremente este tipo de problemas.

Estamos involucrados en el debate acerca de la cultura popular y nos interesa estimularlo y enriquecerlo. Es un debate que en nuestro país apenas comienza, aunque en otros —Italia, por ejemplo— tiene ya tradición, legitimidad plena y ha producido aportaciones teóricas y experiencias prácticas de gran valor. Quizás un primer tema sobre el que valga la pena reflexionar un poco sea, precisamente, cuáles son las razones que han impedido que los problemas referentes a las culturas populares ocupen, en México, un lugar visible dentro de las preocupaciones políticas y académicas. Un vistazo general nos muestra, en efecto, que se ha prestado atención sólo a dos o tres temas relacionados con la cultura popular: las artesanías, sobre todo las que se han convertido en objeto de consumo turístico; el folclor, limitado a ciertas artes interpretativas a las que se les asigna alguna función como símbolos de identidad nacional o regional; y, desde luego, el indigenismo, sobre el cual ha crecido el interés y la polémica en los últimos años. Todos son asuntos importantes, sin duda; pero generalmente se abordan en forma aislada, sin ubicarlos en el contexto general de los problemas de la cultura en México (salvo algunas argumentaciones en torno a las culturas indígenas). Por otra parte, se han dejado fuera todos los demás temas y problemas que caen bajo el rubro de cultura popular.

¿A qué atribuir esta ceguera? Se pueden mencionar algunas posibles explicaciones. Por ejemplo, las décadas del desarrollismo modernizador fueron un tiempo de negación, porque el proyecto que se proponía para el país implicaba precisamente la adopción de una cultura nueva, extraña y moderna y en él las culturas populares sólo tenían cabida como obstáculos: las masas "incultas", los campesinos retrógrados que se oponían al progreso, los vicios ancestrales que se debían superar. Tal visión desarrollista, por supuesto, no está muerta todavía.

Curiosamente casada con esa perspectiva modernizadora se desarrolló una cierta visión de izquierda que tampoco tenía interés en la cultura popular tal como es, sino en cómo debería ser, de acuerdo con premisas ideológicas religiosamente aceptadas como verdades. Todos los rasgos que se aparten del esquema de

la cultura popular tal-como-debería-ser, caen entonces bajo la categoría de enajenación, falsa conciencia y atraso. En consecuencia, no hay razón alguna para estimular el conocimiento sistemático de esa "falsa cultura" ni menos aún para imaginar formas de promoverla. Creo que tal perspectiva priva todavía en muchos círculos universitarios y políticos, donde el interés por la cultura popular real se desestima como populismo o romanticismo y sólo cabe el uso discriminado de ciertas expresiones folcloroides que alcanzan el rango de símbolos (canción de protesta, huipiles y morrales).

En otro ámbito, el de las políticas culturales del Estado, predominan las añejas tesis de la difusión de la cultura. El esquema es simple: la cultura es un conjunto restringido de productos superiores del quehacer humano; en consecuencia, es patrimonio de pocos y la democratización de la cultura consiste, esencialmente, en que esos pocos enseñen a los demás la capacidad para apreciar la verdadera cultura. Hay que llevar la cultura al pueblo, es la premisa fundamental de todo programa de difusión cultural. Con lo que, de nueva cuenta, las culturas populares quedan excluidas, se transforman en no-cultura o en franca anti-cultura; son invisibles para quien busca la Cultura —así, con mayúscula.

Un enfoque más reciente y todavía poco desarrollado en nuestro país asimila la cultura popular con la llamada cultura de masas. Los medios de comunicación masiva son el foco principal de atención porque de alguna manera se asume que sus mensajes moldean y uniforman una nueva cultura, de la que participa un número cada vez mayor de mexicanos. Me parece que, en general, en esta perspectiva se tiende a prestar muy poca atención a la cultura previa de los grupos populares que van siendo alcanzados por los medios de comunicación masiva, y a poner el énfasis en los resultados uniformantes y no en las respuestas diferenciadas que cada grupo da a igual estímulo condicionante. Aquí también, en consecuencia, alcanzo a ver la misma falta de interés en las culturas populares, que son concebidas como tabla rasa y materia inerte sobre la cual actúan los medios de comunicación, en un proceso que parece tener una sola dirección.

Detrás de esta común ceguera en relación con las culturas populares está un proceso histórico de naturaleza colonial que no hemos sido capaces de cancelar definitivamente. El desinterés o

la franca negación de las culturas populares tiene su origen, efectivamente, en la escisión cultural que forma parte de toda situación colonial, en esa "situación total" en la que la sociedad colonizadora afirma su superioridad en todos los órdenes (racial, cultural, tecnológico, religioso, etcétera) y racionaliza, a partir de esa afirmación dogmática, el sojuzgamiento a que somete a los pueblos colonizados. La sociedad colonizadora y la cultura que practica son originalmente importadas; en tanto no concluye la dominación colonial real (no la meramente formal), se mantiene implícita o explícitamente la referencia a una "cultura madre" externa y ajena al ámbito nacional. Nuestra América Latina vive ese proceso desde el nombre mismo adoptado para la región (la afirmación de la latinidad que nos afilia a la cultura occidental) y por encima de las diferencias sustanciales que presentan las diversas circunstancias nacionales. El esfuerzo ingente por pertenecer al mundo cultural de occidente (primero en su versión española, después francesa, hoy estadounidense) sólo es comprensible si se entiende que las clases dominantes mantienen todavía la doble condición de colonizadores/colonizados: colonizados en relación con los sucesivos centros hegemónicos de occidente y colonizadores frente a la población nacional dominada y, particularmente, frente a sus sectores menos occidentalizados. Esa ambigüedad explica la carencia de autenticidad y el perfil esencialmente imitativo del proyecto cultural dominante, así como los eventuales pataleos de resistencia que aparecen en ciertos ámbitos y momentos en el comportamiento cultural de las clases dominantes.

Hay otro aspecto del proceso que merece atención en el contexto de los problemas que aquí nos ocupan. Se trata del rompimiento, la falta de contacto entre la cultura dominante y las culturas populares. En efecto, los mejores logros reconocidos en el campo de la cultura mexicana (en las artes, en las ciencias, en el pensamiento) no pueden considerarse, en general, como un desarrollo de la cultura de base, de las culturas populares. Son más bien fenómenos epigonales dentro de la cultura occidental. No quiero ser simplista: reconozco que hay creaciones en las que indudablemente se ha logrado articular la cultura de base; pero no es exagerado afirmar que son excepciones y que el panorama general es el de un permanente y estéril esfuerzo por construir una cultura dentro del modelo occidental y no el de desarrollar una cul-

tura propia a partir de las culturas de base o populares. Esta falta de continuidad y articulación se traduce fácilmente en enfrentamiento, en oposición: la cultura popular, si acaso se reconoce su existencia, debe ser sustituida por la cultura moderna, es decir, por la cultura occidental. Y otra vez las pruebas abundan para sustentar esa hipótesis: prácticamente todos los esfuerzos educativos, entendidos en su sentido más amplio, desde la escuela elemental hasta la capacitación para el trabajo y las campañas especializadas de salud, nutrición o control natal, están encaminados a la sustitución de la cultura real de la mayoría de la población y no hacia su desarrollo. La cultura, así entendida, no es algo que exista en cualquier grupo social, sino algo que debe llevarse, darse. Cultura y sociedad aparecen como realidades separadas, como si cada una pudiese existir sin la otra.

Hasta aquí algunos problemas que tienen que ver con el carácter colonial de la cultura en México y con ciertos rasgos distintivos de la cultura dominante. Veamos ahora el panorama de las culturas populares.

Lo que conocemos de las culturas populares es, casi en su totalidad, de carácter descriptivo. Apenas existen estudios que problematicen algún aspecto de la cultura popular. Aun en el nivel de información descriptiva existen lagunas y la documentación disponible no ha sido sistematizada para hacer posible análisis comparativos, salvo alguna excepción como las colecciones de coplas publicadas por El Colegio de México. Los estudios históricos sobre la cultura popular prácticamente no existen, como no sea para algunos grupos indígenas. Ya con estos gruesos brochazos se configura un panorama desolador que, entre otros efectos, impide presentar la situación de las culturas populares con la precisión y los matices que serían deseables.

Pese a la carencia de información suficiente, es necesario intentar una caracterización general de las culturas populares. Ante todo, aclaremos el uso de los términos. Sin entrar en una discusión que no está entre los objetivos de este ensayo, apunto solamente que, para México, entiendo por culturas populares las que corresponden al mundo subalterno en una sociedad clasista y multiétnica de origen colonial. Y si menciono expresamente el carácter multiétnico y el origen colonial de la sociedad mexicana es para destacar la intención de no adoptar mecánicamente las tesis

gramscianas que están de moda en nuestro país y que no contemplan el análisis de las dimensiones étnicas y coloniales. El mundo subalterno, en México, no puede entenderse sólo en términos de clases sociales, sino que debe incorporar la problemática de los pueblos colonizados, con toda la complejidad que implica la relación entre etnia y clase.

Me parece que una de las características más visibles de la cultura popular en México tiene mucho que ver con el problema colonial. Me refiero al pluralismo de las culturas subalternas y a su organización básica a nivel local. Por supuesto, la diversidad de culturas es un fenómeno que ha estado presente aquí desde los primeros tiempos de que tenemos noticia; no es en sí misma un resultado de la colonización europea. Lo que sí es producto colonial es la atomización de la organización social que fue reducida a su expresión de comunidad local como parte de la política de dominación colonial. En otras palabras: la colonización destruyó los niveles de organización social que articulaban a los pueblos prehispánicos como grandes unidades y fragmentó a cada pueblo en múltiples comunidades locales; mediatizó hasta donde pudo la relación entre esas comunidades, las aisló e incluso provocó rivalidades y conflictos entre ellas (por ejemplo, mediante una delimitación de tierras y aguas intencionalmente confusa). El hecho de que gran parte de las expresiones de cultura popular tengan un carácter local se explica, en buena medida, por la organización colonial que se impuso a partir del siglo XVI.

La vida preponderantemente local de la cultura popular plantea una serie de problemas que nos interesan en este coloquio. Uno de ellos tiene que ver con la escala: según el censo de 1970, el 50 por ciento de la población del país vivía en localidades menores de 5 mil habitantes y éstas representaban el 99 por ciento de las 97 580 localidades que se registraron en total. A partir de este simple dato puede imaginarse el universo social en que se desarrolla mayoritariamente la cultura popular. La especialización y la diversificación de tareas culturales resultan severamente constreñidas a partir de la magnitud misma de la población local. El intercambio de productos y servicios culturales entre localidades de una misma región, que funciona a través de mecanismos tradicionales como los tianguis, las ferias y las fiestas religiosas, permite articular en forma regular e intermitente ciertas formas de vida cultural

regional; pero ese nivel de integración abarca sólo algunos aspectos de la cultura y no ofrece condiciones de organización adecuadas para el desarrollo regional de los restantes. Lo anterior puede ilustrarse con un ejemplo: es conocida la especialización artesanal de muchas comunidades de la meseta purépecha (pescadores, alfareros, tejedores, fabricantes de objetos de madera o metal, etcétera); hay también, dentro de la región, un sistema de mercados semanales, varias ciudades que funcionan como centros regionales (Pátzcuaro y Uruapan, por ejemplo) y un rico ciclo anual de ferias y fiestas, todo lo cual permite una amplia distribución de bienes culturales que se producen y consumen en el área. Sin embargo, esa tupida red de relaciones intrarregionales no resulta suficiente, por ejemplo, para asegurar la acumulación y el desarrollo, a nivel regional, del vasto conocimiento botánico y zoológico que existe a escala local: no hay espacios ni mecanismos institucionales capaces de integrar regionalmente éstos y muchos otros aspectos de la cultura purépecha. Y esto en una zona relativamente bien comunicada y homogénea desde el punto de vista cultural, en comparación con muchísimas otras regiones del país.

Quisiera abordar ahora el problema desde otro ángulo. Hasta aquí solamente he planteado, en términos descriptivos, el hecho de que la cultura popular se desarrolla en un ámbito social predominantemente local y que su integración "vertical" a escala regional ocurre en raras ocasiones y sólo para algunos aspectos; también he atribuido tal situación a la dominación colonial. Pero, ¿en qué consisten precisamente los mecanismos que determinan la escala en que vive una cultura popular? Aquí entramos en el terreno del control cultural y de lo que he llamado la cultura autónoma.¹

Por control cultural entiendo la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales. Los elementos culturales son todos los recursos de una cultura que resulta necesario poner en juego para formular y realizar un propósito social. Cabe clasificarlos en las siguientes grandes categorías: a) materiales, b) de organización, c) de conocimiento, d) simbólicos y e) emotivos.

¹ Este esquema está desarrollado con mayor amplitud en el ensayo: "Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural". Este ensayo fue publicado posteriormente (1983), en *Educación, etnias y descolonización en América Latina*, vol. I, México, UNESCO/IIA, pp. 249-256. (Nota del editor.)

La relación entre control y elementos culturales permite establecer cuatro ámbitos dentro de la cultura total de cualquier grupo humano, según el esquema siguiente:

<i>Elementos culturales</i>	<i>Decisiones</i>	
	<i>Propias</i>	<i>Ajenas</i>
Propios	Cultura autónoma	Cultura enajenada
Ajenos	Cultura apropiada	Cultura impuesta

Vale la pena aclarar que la diferencia entre cultura autónoma y cultura apropiada consiste en que, en la primera, el grupo social tiene capacidad no sólo para decidir sobre el uso de un elemento cultural, sino también posee la capacidad para producir y/o reproducir tal elemento; en la cultura apropiada, en cambio, sólo se tiene control para usarlo.

Los contenidos concretos de cada uno de esos ámbitos culturales no están predeterminados ni son los mismos en cada caso; es necesario el análisis particular de cada situación para identificar, en un momento dado del proceso social, cuáles aspectos o rasgos de la cultura caen dentro de cada una de las cuatro categorías mayores.

La capacidad de decisión (el poder) en relación con los diversos elementos culturales varía con el tiempo y está directamente vinculada a las relaciones totales que mantiene el grupo social considerado con otros grupos. Por ejemplo, al establecerse una situación de dominación colonial hay una reducción del ámbito de la cultura autónoma y un crecimiento de la cultura impuesta y de la enajenada. Los principales procesos que transforman los contenidos de cada ámbito cultural serían: *a)* la resistencia de la cultura autónoma; *b)* la imposición de una cultura ajena; *c)* la apropiación de elementos culturales ajenos en términos de su uso, aunque no se alcance la capacidad de producirlos y reproducirlos autónomamente; *d)* la enajenación, o pérdida de la capacidad de decisión sobre elementos culturales propios.

Éstas serían las líneas generales para un análisis de la dinámica cultural en términos de relaciones de poder; naturalmente, aquí he presentado un esquema simplificado que requiere una elaboración y una afinación mayores para su aplicación como instrumento de análisis concreto. Sin embargo, este nivel de exposición ya permite

volver a nuestros problemas centrales: las características de las culturas populares y de las políticas culturales.

En la consideración de las culturas populares o subalternas se pueden establecer algunas premisas centrales. La primera es la existencia de un ámbito de cultura autónoma que es el eje organizador de cualquier cultura subalterna. A partir de ese sector de cultura autónoma se desarrollan los procesos de resistencia y apropiación y se establece (y modifica) la visión del mundo propia de cada grupo subalterno. El mantenimiento y la expansión del ámbito de cultura autónoma son, en el orden cultural, la expresión de la lucha permanente contra la dominación.

La segunda premisa afirma que todo proceso de dominación se expresa, en términos culturales, en la creación de un ámbito de cultura impuesta dentro de los grupos y/o clases subalternos, así como en la alienación de ciertos ámbitos de la cultura popular en beneficio de los grupos dominantes.

Si revisamos someramente algunos momentos de la historia de México desde esta perspectiva podemos hallar algunas líneas de investigación y reflexión que podrían resultar de interés para la comprensión de las culturas populares y, en general, de la problemática cultural del país. Por ejemplo: ¿qué significó la instauración del orden colonial para los diversos grupos colonizados? Hay una evidente pérdida de autonomía cultural, tanto por alienación de elementos culturales (tierras y recursos naturales, prácticas sociales) como por la expropiación de capacidades de decisión (en la aplicación de conocimientos tecnológicos y científicos, en la organización del trabajo, en el orden jurídico y, en general, en el ámbito del poder político); en forma concomitante se establece un ámbito de cultura impuesta que abarca contenidos uniformes (lengua, religión) y otros diferenciados y específicos para los diversos grupos colonizados (nuevos tipos de producción, por ejemplo, que varían según condiciones ecológicas y demográficas y en función de intereses locales o regionales del poder colonial). La resistencia y la lucha contra la dominación de los pueblos colonizados se ha manifestado, desde entonces, a partir de la cultura autónoma de cada grupo, que no es la misma para todos y que se transforma en el tiempo; los nuevos grupos populares (genéricamente, los mestizos o desindianizados) surgen también con un bagaje de cultura autónoma, de raíz predominantemente india, pero pierden

entre otros elementos, el sentimiento de una identidad étnica y el dominio de una lengua propia, para adoptar los que le impone el colonizador. En función de las formas específicas de articulación dentro del conjunto de la sociedad colonial, algunos grupos pueden incorporar más elementos que otros en el ámbito de la cultura apropiada (el problema es el control cultural: pierde sentido la distinción entre culturas "puras" o "auténticamente indígenas" y culturas "híbridas" o "esurias", que ha sido empleada para negar legitimidad a las demandas políticas indias).

En términos de este esquema podría calificarse cualquier política referida a las culturas populares según su objetivo: reforzar o ampliar el campo de la cultura autónoma, o ensanchar el ámbito de la cultura impuesta, son las opciones que constituyen la alternativa más nítida y opuesta, la que define incluso el sentido último de cualquier acción encaminada a enriquecer la cultura apropiada.

¿Qué es la escuela, por ejemplo? ¿En qué forma favorece el desarrollo de la cultura autónoma de los grupos populares o cómo, en cambio, pretende la imposición de una cultura ajena, que queda fuera del control de esos mismos grupos? Los ejemplos pueden multiplicarse sin límite: programas de desarrollo comunitario, festivales populares y folclóricos de nuevo cuño, acción eclesial, organización política inducida, proyectos de desarrollo económico, campañas de salud, extensión agrícola o nutrición; en fin, virtualmente todas las acciones que tienen por objeto a los sectores populares y que pueden ser interpretadas, en términos culturales, dentro de esta alternativa fundamental, con todos los matices que cada caso exija.

Sería peligroso limitarse al análisis casuístico de las diversas acciones y políticas culturales, aunque es indispensable ese paso para alcanzar un conocimiento real de la situación y reducir el riesgo de generalizaciones que simplifican y empobrecen nuestra comprensión. El hecho es que las acciones concretas son la expresión de tendencias más amplias, de procesos mayores que obedecen a intereses históricos en conflicto. En consecuencia el análisis debe permitirnos también el encuadre de acciones aparentemente aisladas dentro de un esquema de interpretación en el que se establezcan sus conexiones no aparentes. Es el nivel de interpretación global que no puede desligarse de las investigaciones sobre situaciones concretas. También eso, en mi opinión, forma parte de la

problemática que es necesario abordar en torno a las culturas populares.

Después de estas deshilvanadas reflexiones, que únicamente pretenden mostrar el tipo de problemas que habrán de abordarse en este coloquio, quisiera concluir retomando el tema del Museo de Culturas Populares. Desde la concepción inicial del proyecto se afirmó la intención de contribuir al desarrollo de la cultura popular autónoma —aunque no empleábamos todavía ese término. Así en el folleto de presentación se afirma que:

En la sociedad moderna actúan fuerzas que tienden a despojar a los sectores populares de la iniciativa cultural y convertirlos en *consumidores* y *no creadores* de cultura. Tal transformación significaría un grave retroceso histórico y constituye un reto para un proyecto nacional que tiene como requisito indispensable la *participación creativa* de los sectores populares.

Ahora bien, la iniciativa cultural, la creatividad, tiene como ámbito y fundamento a la cultura autónoma; sólo puede ejercerse la iniciativa a partir de aquellos elementos culturales sobre los que se tiene control. El proyecto del Museo, como otros que en los últimos años se han impulsado (los programas de la Dirección General de Culturas Populares, algunos proyectos del INIREB, el programa de formación profesional de etnolingüistas), independientemente de sus limitaciones y de la reducida escala en que hasta ahora se han emprendido, apuntan definitivamente en dirección a un esfuerzo de conocimiento, reconocimiento, consolidación y ensanchamiento de la cultura autónoma y de la creatividad cultural de los sectores populares. Por eso requieren la participación crítica de quienes, desde otras esferas institucionales y otros campos de acción, están interesados en el incremento de la participación popular real. Y por eso, en nombre del Museo de Culturas Populares, les agradezco a todos ustedes su intervención en este coloquio.

Las políticas de cultura popular del Estado

*José Carreño Carlón**

1. Sometidas, subestimadas o ignoradas, las culturas populares han sobrevivido a los diferentes proyectos del poder, si bien modificadas por las tendencias a la homogeneización que han conllevado cada uno de esos proyectos, sea desde la perspectiva colonial, nacional o transnacional.

2. Las tendencias a la unificación surgidas del proyecto colonial generan el grupo original de culturas subalternas, las culturas llamadas indígenas. Al ser las indígenas las primeras estructuras económicas saqueadas, destruidas y desordenadas por fuerzas externas, las indígenas fueron igualmente las primeras organizaciones sociales subvertidas por esas mismas fuerzas y, las indígenas, también, las primeras culturas sometidas.

3. Ya en la época independiente, a mediados del siglo XIX, el Estado mexicano se propone unificar culturalmente a la nación sobre la base de una idea de la modernidad que recoge el principio de la igualdad jurídica entre los individuos, plantea un modelo de democracia que da por real esa igualdad formal y hace objeto de comercio la base territorial garantizada por la Colonia a los pueblos originarios y a sus culturas.

4. Uno de los factores del estallido revolucionario de este siglo fue precisamente la reivindicación de esos territorios, y uno de sus efectos fue la expresión constitucional que restituyó las tierras comunales a los pueblos, con lo cual fue posible restablecer una base de sustentación material a las culturas populares originarias.

5. Pero no ocurrió así con otras expresiones básicas del desarrollo, en las que las culturas indígenas, como elementos de cohe-

* Licenciado en Derecho, director de Estudios Socioeconómicos de COPLAMAR (1982), actualmente embajador de México ante los Países Bajos.

sión original y como factor interno de articulación del proyecto nacional, fueron destruidas o gravemente distorsionadas. El Estado nacional surgido de la Revolución se propuso también la formación de una sociedad culturalmente homogénea, a través de la aplicación sucesiva o recurrente de políticas de "asimilación" de las culturas particulares al desarrollo general ignorando o aun suprimiendo los rasgos específicos, o de "incorporación" con la idea de obtener una mezcla uniforme de las diversas culturas, o de "integración" paulatina inducida desde fuera de los grupos culturales particulares.

6. Este proyecto de homogeneización de la cultura nacional ha tenido efectos desiguales. Unos contraproducentes, con el debilitamiento de uno de los sustentos esenciales para la construcción de un país con identidad y fuerza propias, y con el saldo dramático de exclusión, injusticia social, pérdida real de derechos elementales y agresión sistemática a las culturas populares. Otros efectos han sido congruentes con los propósitos de dar consistencia a un proyecto de cultura nacional, como el arraigo culturalmente generalizado de la secularización y la legitimidad de los poderes civiles sobre las autoridades tradicionales o religiosas, y la identificación de las diversas culturas subalternas en una conciencia común de reivindicación y participación en el proyecto nacional.

7. En este punto resulta difícil ahora limitar la discusión a los términos del Estado tradicional y las culturas populares. Podemos partir de que en el Estado se concentra y condensa la correlación de fuerzas entre las clases y los intereses que buscan hegemonizar a la sociedad nacional, pero en una situación como la actual esa correlación pasa por una etapa de redefiniciones y de ajustes tan dinámicos que parece conveniente referirse a por lo menos tres de esas tendencias que actúan dentro del Estado con sus respectivos proyectos de políticas culturales hacia los grupos subalternos: el nacionalismo tradicional del que ya se ha hecho referencia, el pluralismo cultural y la homogeneización transnacional.

8. Los objetivos generales de una cultura pluralista que aliena dentro del Estado mexicano actual tienden a generar o reconstruir las bases materiales que hagan posible a los grupos respectivos, especialmente los indígenas, decidir y presidir sus pautas de existencia y sus procesos de desarrollo y así robustecer su presencia y la expresión de sus culturas en el plano de una sociedad plural.

9. Los medios que se proponen para alcanzar estos objetivos son, por una parte, de orden correctivo e incrementalista, tales como el de alcanzar una mayor participación de los grupos material y culturalmente sometidos en la producción y en los beneficios del desarrollo nacional, a través de garantizar cabalmente sus derechos colectivos e individuales sobre la propiedad comunal y ejidal así como elevar la capacidad de defensa de estos grupos en cuanto a sus derechos agrarios; extender sistemáticamente la obra pública a sus lugares de asentamiento; abatir los grandes rezagos en materia de instalaciones para los servicios educativos, sanitarios y de fortalecimiento de la vida comunitaria, todo ello con la participación expresa de la comunidad desde la programación hasta el funcionamiento de los servicios; elevar y diversificar la producción en sus regiones y generar empleos, así como mejorar sus condiciones de comercialización con la defensa de los precios en todos los órdenes y la reivindicación de los beneficios de originalidad en su producción artesanal y artística, y asegurar la satisfacción de sus necesidades básicas en el orden de la alimentación, la educación, la salud, y la vivienda.

10. Otros medios al servicio de esta política cultural pluralista implican la necesidad de reformas tendientes a asegurar como un derecho social el uso y desarrollo de la lengua propia y crear las condiciones que permitan ampliar los ámbitos sociales en los que se empleen las lenguas indígenas, así como fomentar el desarrollo de sus formas de expresión orales y escritas. Concretamente, se propone la creación de una institución dedicada a la investigación y fomento de las lenguas autóctonas nacionales, modificar los términos del derecho positivo a fin de que refleje con mayor fidelidad la realidad sociocultural de las regiones interétnicas, e incluso a reorganizar la organización política según lo expresado por el candidato del partido en el poder a la presidencia de la República, sobre la necesidad de establecer nacionalidades indígenas.

11. La puesta en acto de este propósito coincidiría con uno de los puntos más avanzados de la política de pluralismo cultural, el que pugna por recomponer la división municipal y estatal en las zonas indígenas, a fin de que refleje la unidad de los territorios étnicos. En la actualidad un mismo grupo queda dividido en multitud de municipios y en varios estados, a pesar de ocupar un territorio continuo. Se trata de restituir la territorialidad étnica como

un requisito para la organización y participación plena de los grupos indígenas en la vida nacional, ya que es la forma de garantizar una organización política y administrativa congruente con la realidad pluriétnica. Ello, en virtud de que para los pueblos indios, la tierra, además de un recurso productivo indispensable, es la base territorial de la etnicidad, por sus decisivas connotaciones históricas, sociales, culturales y simbólicas, base territorial que —como ha escrito Guillermo Bonfil— el proceso histórico ha reducido y fragmentado, con lo que se ha pretendido pulverizar también la organización social y política de los pueblos indios, reduciéndolos a comunidades locales.

12. Frente a estas políticas reformistas, correctivas e incrementalistas no es posible desconocer un obstáculo real. Por tradición y como reflejo de las estructuras dominantes de la sociedad mexicana, a las políticas sobre culturas populares y, en general a las demás que inciden en los grupos sociales subalternos les ha sido difícil rehuir la tentación paternalista. Parecería que el paternalismo es el producto contrahecho de una tensión que no cesa entre la obligación originaria, constitucional del Estado de construir la democracia política, económica, cultural y social, y los obstáculos que encuentra para lograrlo.

De esa tensión ha surgido sistemáticamente un voluntarismo bien intencionado en ocasiones, y en otras, abiertamente manipulado. En el fondo subyace el prejuicio de que las culturas populares son incompatibles con el avance socioeconómico. Pero en todos los casos las consecuencias son las mismas. Como ha escrito Ignacio Ovalle, sobre propósitos y declaraciones, cuando se trata de imponer transformaciones desde fuera de los grupos dominados y sus culturas, dejando, además, intocadas las estructuras de opresión, el cambio no prende, no cobra dinámica propia: la acción paternalista se agota en sí misma y desencadena una serie de efectos negativos. Al suplantarse la iniciativa de esos grupos, se han inhibido sus propias potencialidades, se ha envilecido a generaciones, se ha empañado la conciencia de esos grupos respecto a su situación en la escala social; incluso las obras, los servicios y los sistemas han servido, a veces, más para empobrecerlos y endeudarlos, que para beneficiarlos, y los intereses que se crean en este proceso, para dividirlos; la corrupción ha desviado y

desperdiciado recursos de por sí insuficientes y la autojustificación de transitoriedad que todo paternalismo asume con la promesa de manumisión al tiempo, se eterniza en círculos que siempre conducen al punto de partida: el autorrefrendo de un derecho espurio a la manipulación.

13. Para combatir este fenómeno y otros derivados del etnocentrismo cultural, los exponentes del pluralismo se empeñan en establecer políticas de descentralización radical en todos los órdenes y particularmente en el campo de la cultura, lo cual pone en crisis el concepto tradicional de la cultura nacional. Ésta ya no se postula como un todo acabado, sino como un proyecto en formación, en proceso, en lucha interna por la prevalencia de las culturas hoy subalternas y en lucha externa contra el proyecto homogeneizador transnacional.

14. Culturas subalternas, cultura nacional y penetración transnacional parecen constituir los tres puntos que tensionan la capacidad del Estado para hacer valer una política general en el campo cultural.

La pluralidad que se demanda en el contexto internacional para establecer una dimensión nacional, una perspectiva independiente, una visión propia de los hechos, de las transformaciones históricas, de las capacidades creadoras del país y de las aportaciones universales al arte, la política, la ciencia y la tecnología, es la misma pluralidad que se exige en el interior respecto de las culturas populares y regionales. Ello podría dar pie a una política cultural, nacional y a la vez democrática.

15. Si se ha dado por válido el principio de que para ser universal una expresión cultural debe ser esencialmente nacional, parece lógico que para ser nacional determinada expresión cultural, ésta debe surgir auténticamente de las visiones propias de las culturas particulares.

16. Ello daría verdadera consistencia a la lucha contra las tendencias homogeneizadas de una política cultural desnacionalizadora que también alienta, por último, dentro de los aparatos del Estado mexicano, especialmente en el campo de los medios de comunicación.

17. Una política cultural, a la vez nacionalista y pluralista tendería a superar la discusión tradicional entre quienes ven en el tránsito a la modernidad un menoscabo a la cultura nacional, y quie-

nes pretenden imponer una idea de la modernidad a expensas de los rasgos propios de las culturas populares que tienden a integrar la cultura nacional. El punto radicaría en enfrentar la sistemática expropiación de las capacidades de creación y de los instrumentos de reproducción cultural que se realiza en perjuicio tanto de los grupos sociales subordinados como de la nación, a través de instrumentos como el control comercial de los medios de comunicación audiovisuales.

18. Es un poder que expropia capacidades creativas en tanto que sus mensajes tienden a imponer pautas homogeneizadoras de conducta, de vida, de consumo, de moral, de actitud ante la política, de concepción de la situación internacional, entre otras, acorde con los intereses de la economía dominante internacional y presentadas con la fuerza de respuestas últimas y determinantes, es decir, inhibiendo las potencialidades de la sociedad para elaborar sus propias respuestas desde una óptica propia. Y es un poder que expropia los instrumentos de reproducción cultural en la medida en que tiende al control monopólico de esos instrumentos, excluyendo no sólo la participación social, sino incluso eludiendo la rectoría del Estado nacional e influyendo la regulación, la promoción y la acción estatal.

19. Por ello esta expropiación de capacidades e instrumentos por el poder de lo que se ha llamado industria cultural o industria de las conciencias, también se ha llegado a equiparar con una disminución real de la soberanía popular y de su expresión nacional, en la medida en que se convierte en un poder paralelo al institucional, en un área de acción que ha demostrado tener más influencia que la escuela, la familia o las religiones.

20. El impacto de esta situación atraviesa todos los campos de la cultura, entendida como el conjunto de instituciones, formas de producción y de organización social, lenguajes y todos los demás rasgos comunes que dan identidad, perfil propio y cohesión a los grupos humanos. Internacionalizado como está el poder de los medios, la versión de las culturas populares se reduce a la producción de expresiones estandarizadas del folclor.

21. Para asumir la modernización de la sociedad en términos de mayor participación social y de liquidación de cacicazgos y neocacicazgos, una política cultural en este campo deberá partir como concepto básico del rescate pleno de la soberanía popular

y nacional en la determinación del papel que deben asumir los medios de comunicación en la formulación y la reproducción de las culturas nacionales.

Al respecto, una política nacionalista y plural deberá basarse en la existencia y el desarrollo de medios de comunicación alternativos de orden regional y sectorial en manos de grupos cada vez más numerosos, amplios y representativos de la sociedad y de las culturas populares.

Los diferentes proyectos de las Iglesias en México hacia las culturas populares

*Daniel González C. **

Xavier Garibay

David L. Ungerleider

Introducción

Dentro del estudio y el trabajo directo con las culturas populares en México sigue cobrando importancia el aspecto religioso, las expresiones populares de la fe, el lugar que ocupa la institución eclesiástica, las realidades cotidianas de opresión e injusticia en sus instancias más concretas.

Pretendemos por medio de este escrito abarcar de forma sistemática estos temas para tratar de entender la problemática y la realidad de la religión y las culturas populares; no desde la particularidad de cada uno de los temas sino en forma global.

Son tres apartados a la vez distintos e interrelacionados:

1) Tres modelos de praxis eclesial y de culturas populares. Haciendo un recorrido histórico tratamos de presentar tres modelos de las relaciones entre diferentes sectores de la institución eclesiástica y las culturas populares; nos fijamos sobre todo en la vigencia actual de la producción simbólica popular asumida de manera distinta por cada uno de los modelos.

2) Sectores hegemónicos de las Iglesias institucionales y su influencia sobre las culturas y movimientos populares. Un intento de recuperar los momentos históricos más patentes de la relación entre dominación y manipulación de las culturas populares desde el poder y las influencias de los sectores dominantes de estas institucio-

* González, antropólogo, investigador del Museo de Culturas Populares (1982); Garibay, director de la revista *Christus* (1982); Ungerleider, administrador de la revista *Christus* (1987).

nes. Nos preguntamos cuál ha sido su estrategia, sus objetivos y los fines que quieren realizar.

3) Comunidades eclesiales de base, un modelo de organización y apropiación popular. En este apartado veremos cómo surge dentro de la Iglesia el proyecto popular, cómo se ha apropiado la organización popular de este proyecto y el ejemplo de un conflicto con la autoridad eclesiástica y el Estado.

Tres modelos de praxis eclesial y de culturas populares

Fundamentalmente podemos hablar de tres modelos de praxis eclesial, que nos ayudan a comprender la política de cultura popular de sectores de la Iglesia, particularmente de la Iglesia católica.

Se trata de tres proyectos con sujetos históricos específicos, diagnóstico de la realidad, fines y medios, teología, marco teórico y política cultural diferentes.

Podríamos denominarlos: *restauración de la cristiandad, nueva cristiandad* y el de *liberación integral o popular*. Todos tienen como sustrato vivo el de la *cristiandad colonial*.

Cristiandad colonial

La desposesión fue el resultado de la conquista espiritual. Nuestra historia de despojo se fue simbolizando en una desposesión religiosa como signo abarcador de las demás expoliaciones. La resignación y la muerte identificaron desde entonces nuestra religiosidad porque en última instancia ellas definen nuestro proceso histórico.

Por 1580-1660 la religión indígena pasó a ser de una religión arrasada —debido al método de tábula rasa de la evangelización— a una religión desvalida. Se puede decir que para esa época los indígenas empezaron a asimilar los elementos básicos de la comprensión cristiana, pero desde una cultura subordinada: la de la desposesión.¹ Ambiguamente obtienen un puesto en el universo

¹ Véase para el aspecto religioso de la desposesión, Lesley Byrd Simpson, *Los conquistadores y el indio americano*, Barcelona, Ed. Península, 1970, pp. 338, 526-527. Sobre el método de tábula rasa *cfr.* Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Nova Terra, 1972, p. 295.

colonial al pasar de la muerte como pueblo a la resurrección relativa de la cristiandad. El catolicismo —dice Octavio Paz— le hace reanudar sus lazos con el mundo y el trasmundo. Descubre sentido a su presencia en la tierra, alimenta sus esperanzas y justifica su vida y su muerte.²

Queda así constituida la *cristiandad colonial*: un hecho histórico que pretende ser estructurante de la totalidad desde la *unanimidad* cristiana; todo consistía en ser-cristiano. De este hecho reciben su consistencia el mundo, el hombre y el pensar. El cuerpo es tan sólo un tránsito hacia la salvación.

Esta cultura es asumida como una cristiandad "mestiza", como una síntesis biológica y cultural nacida del encuentro de dos razas y de dos cosmovisiones.

Sin embargo, esta noción es usada ideológicamente en su enfoque y en su orientación. El encuadre se hace sutilmente desde el blanco, él sería el sujeto principal, el polo dominante. Lo que se oculta es obviamente que ese encuentro no fue simbiótico, sino asimétrico; implicó la violencia; de ahí resultó que unos sean señores y otros siervos vencidos.

Un segundo aspecto de la herencia colonial es la evangelización desde el reverso de la historia, la tradición lascasiana. Su proyecto fue construir una cristiandad indiana, su lucha principal fue contra la encomienda.

La contradicción principal era —y sigue siendo en su forma burguesa— entre los españoles (europeos y americanos) y los indígenas. El bloque del poder se componía de tres elementos: la Corona, que actuaba como metrópoli extranjera; los conquistadores y colonos —es decir los criollos—, que demandaban la permanencia en suelo americano de la mayor parte posible de la cuota de explotación; y la institución eclesiástica³ —formada por españoles y crio-

² Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, FUE, 1970, p. 92. Sin embargo el autor añade que esto lo hace el pueblo acogándose a la madre: la Guadalupana y la Iglesia. Él opta por dejar ese seno. Pero creemos que lo hace desde una ilustración individualista, apartándose también del pueblo, pues sólo los ilustrados lograrían una emancipación moderna.

³ En general restringimos el término "institución eclesiástica" a los sectores hegemónicos de la misma. Esto es un tanto arbitrario pues el concepto de hecho abarca también a los sectores subalternos en cuanto pertenecientes a la misma institución. Además tiene distinta connotación según el modelo de praxis eclesial de que se trate.

llos—, que tenía intereses propios pero ligados en todo caso al estatuto de cristiandad —ideología dominante— como a su condición de protectora de indios.

Este bloque tenía sus fisuras. Dos serían sus contradicciones más importantes: la primera estaba constituida por la contradicción entre colonialismo externo —españoles— y colonialismo interno —criollos—; la segunda, por los eclesiásticos y los señores criollos, junto con los funcionarios de la Corona: es la contradicción entre evangelización y colonización.

Se hizo el intento de separar evangelización e hispanización, pero no resultó. La institución eclesiástica trataba de separar los fines políticos de la colonización de los objetivos misionales. La Corona no podía aceptar esto, pues le interesaba usar los fines de la Iglesia como medios de su propia expansión. Por su parte los clérigos, aunque se dejaron interrogar por los indígenas como culturas y pueblos, no fueron capaces de asumir ese mundo, aunque lo defendieron.⁴

Por los resultados obtenidos este intento sería secundario en la dialéctica histórica. Lo es sin duda todavía: es una corriente histórica vencida y, por lo tanto, marginada, ya que no suprimida.

Sobre esta doble herencia operan hoy los tres proyectos de los que tratamos.

Restauración de la cristiandad

La vieja cristiandad se encontraba en proceso de desintegración a mediados del siglo XIX debido a la Ilustración y a la emancipación americana. En las últimas décadas de ese siglo se inicia la recuperación. El desgaste y la frustración de las masas ante la oligarquía (guerras federales) dieron paso a un gobierno fuerte de signo restaurador. Porfirio Díaz contemporizador con la institución eclesiástica aparecía como un oasis y en una situación prudente para restaurar la cristiandad golpeada por los liberales.

La Iglesia incluso adquiere una fuerte impostación social: hay una corriente simbolizada por la aplicación de la *Rerum Novarum*

⁴ Véase Enrique Dussel, *El Episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres*, Centro de Reflexión Teológica, 1979, pp. 16 y 71.

a través de congresos sociales católicos y congresos indígenas. "El resultado de esta actividad que hacía pasar a la Iglesia del campo de obras pías tradicionales al de la acción social y sindical y la gestación de un partido político católico",⁵ "es casi una segunda fundación de la Iglesia".⁶ Pero el centro del proyecto es la institución eclesial.

Los campesinos y los sectores populares asumen esta restauración: viven un universo religioso como hombres de una sola pieza. Su ideal es retomar la unidad cristiana que dio origen a la nación, más aún, la constituyó en su ser. El cristianismo, para este proyecto, es un sustrato radical que funciona como referente nuclear y que se manifiesta plenamente en la religiosidad popular. De tal manera que negar el cristianismo es negarse a sí mismo y la asunción de sí mismo se da en la religiosidad popular.

Cuando esta lógica de identidad se ve amenazada y el peligro irremediable, la reacción es el repliegue hacia espacios cerrados homogéneos. Pero si quedan aún posibilidades de creación, se reacciona con toda el alma: surge la Cristiada.

Pero llegó el acomodo: cuando un grupo social estrenaba el poder se mostraba intransigente con la Iglesia hasta que se llegaba a un *modus vivendi*.

En este proyecto se da una transacción entre la religión popular y la institución eclesial: la institución se reserva el derecho a definir el mundo religioso y a pautar el comportamiento público y privado y el culto oficial; al pueblo se le concede lo que no es de obligación, lo devocional. El pueblo lo acepta porque para él ese espacio es un sistema completo y articulado: contiene más o menos explícita toda una cosmovisión, encierra una moral y es un sistema cultural. Para mantener este mínimo debe aceptar la condición subordinada y así salvaguardar cierta autonomía, aunque sin mediaciones históricas. De este modo es capaz de vehicular una resistencia y aun de dar sentido a la existencia. Con todo, renuncia a comprender los mecanismos de la dominación y con esto al poder, a la historia. Cede a la transformación de la historia para salvaguardar al menos la vida.

⁵ Jean Meyer, *La Cristiada*, México, Siglo XXI, 1978, t. II, pp. 52, 56-58.

⁶ *Documento de Consulta* (DC) para la reunión del CELAM-Puebla, núm. 63, 1979. Aunque este documento fue descartado, sin embargo refleja y formula el proyecto de nueva cristiandad como continuadora de la Restauración.

Nueva cristiandad

Por los años treinta se inicia en México un nuevo proyecto, expresión del proceso de modernización que se operaba en ese tiempo.⁷ Comprendiéndolo y aceptándolo desde una visión cristiana el modelo se propone crear una *nueva cristiandad*. Sujeto del proyecto serían ahora los laicos promovidos. La cristianización del ambiente se hace por los valores religiosos expresados secularmente en el mundo del trabajo, la política y la cultura. La cristiandad latinoamericana marcada aún por su ser —colonizada sería obsoleta.

Este proyecto marca dirección de los procesos históricos como tránsito hacia la civilización urbano-industrial.⁸ Se trataría de la universalización de la economía, las relaciones sociales y la cultura occidental. Se asume esta dirección y sólo se intenta detener su efecto secularizante.

El obstáculo más importante a superar es la resistencia de lo indígena como oscuridad no asimilada, como zona inculta que se expresa supersticiosamente en la religiosidad; se extinguiría cuando la Iglesia estuviera formada por seglares cultos.

Conforme avanzaron los años sesenta las élites abandonaron paulatinamente y tendieron a frenar esa lógica de distanciamiento. Asumen entonces la primera lógica, la de la Restauración y su transacción asimétrica. La institución eclesiástica negocia con las élites desarrollistas basada en que "la Iglesia es el factor más unificante del conjunto de pueblos latinoamericanos";⁹ sería el cemento social con el que fraguaría la actual configuración social.

La iglesia aparece aquí como intermediaria entre las élites y el pueblo, una parte del colonialismo interno. A cambio de sus servicios al pueblo (dar sentido, asistencia y promoción) y a la clase dominante (dar estabilidad) pide ser reconocida como intermediaria. Las élites lo necesitan pues han "tenido por lo común gran dificul-

⁷ Se trata de la Modernidad de la primera Ilustración que describiríamos como un proceso histórico que se inicia en Europa en el siglo XVIII y entra francamente a comienzos del XIX a México. Pone el acento en la autonomía del individuo y de la razón frente a la sociedad; económicamente se acelera la producción y distribución de los bienes —industrialización y distribución de bienes; como movimiento social se caracteriza por la reivindicación de las libertades individuales.

⁸ DC-CELAM, núms. 229 y 258.

⁹ DC, núm. 251.

tad de comunicación de la base popular, han dependido culturalmente de los centros metropolitanos".¹⁰

Este proyecto asume como tarea primordial el tratar de evitar el desgarrón en el cuerpo social mediante la unidad y cohesión que la *nueva cristiandad* provee. La religiosidad popular aportaría globalidad y confianza en la provincia, de tal manera que las estructuras de la modernidad podrían tener su base en la producción y la burocracia; el resto de la sociedad seguiría siendo orgánica.

Proyecto popular

México como cultura y como cristianismo nació con una contradicción constitutiva, que aún no ha sido superada: el español considera al indígena como hermano y como siervo. Nuestra cultura es un entrevero hasta hoy inextricable de ambas dimensiones. Es cierta la dimensión de hermandad, sobre todo en la religiosidad popular pero también es cierta la de explotación.

En la década antepasada, sin embargo, se da una creciente concientización acerca de los mecanismos productores del subdesarrollo que surge como desarrollo dependiente y asociado al desarrollo de los países ricos. Esta dependencia significa opresión a nivel económico, político y cultural.¹¹ La estrategia a seguir a largo plazo es conseguir una liberación que garantice un desarrollo autosustentado que satisfaga las necesidades reales del pueblo. El sujeto histórico de esta liberación sería el pueblo oprimido que debe elaborar la conciencia de su situación, organizarse y articular prácticas que busquen una sociedad alternativa menos dependiente e injusta.

La comunidad eclesial de base nace en este contexto como forma original de vivir la fe cristiana, de organizarse en torno a la "palabra", de los sacramentos y de los nuevos ministerios ejercidos por laicos (hombres y mujeres). En el tercer apartado se desarrolla más ampliamente ese punto. Hay más participación. El pueblo asume su palabra y creatividad.

¹⁰ *Ibid.*, núm. 117.

¹¹ La toma de conciencia de la dependencia es asumida oficialmente en los documentos de Medellín. *Conclusiones*: Paz, núms. 8 y 9, Laicos núm. 2.

Su proyecto no se contrapone al de una Iglesia-institución sino a un proyecto de *nueva cristiandad*, al colonialismo interno y a la dependencia, a la transacción de la religión popular y la institución eclesiástica.

Culturalmente se trata de asumir el mestizaje¹² de un modo en el que expresamente se haga referencia al horizonte heterogéneo y antagónico en el que vive el pueblo. Ahí es donde puede cobrar significado el carácter componencial del mestizo como un sujeto que vive en una sociedad escalonada y en ella tiene que elegir y de este modo elegirse a sí mismo. Dentro del esquema de relaciones sociales netamente asimétrico, en una proporción considerable está por decidir dónde se coloca, pues no se ha roto la secuencia histórica que va del español americano al oligarca y al burgués, ni consiguientemente la cadena que partiendo del indígena y del esclavo desemboca en el pueblo. Social y culturalmente tiene que encadenarse con los de arriba o solidarizarse con los de abajo y así definir su identidad y autonomía.

Este proyecto supone la elaboración de una visión independiente y alternativa del mundo contrapuesta a la de las clases de su existencia subalterna. En este mundo mestizo la tarea cobra relevancia, dada la cosmovisión religiosa predominante entre el pueblo; la religión popular y la Iglesia desempeñan una importante función reproductora o contestataria.

En este sentido, el pueblo está interesado y necesitado de una representación comunicable de su entorno natural y social que le permita situarse en su medio ambiente y actuar en el mismo, *mediante* una visión de ese entorno referida a fuerzas trascendentes con las que el pueblo se siente relacionado y ante las que se considera obligado a una cierta conducta.¹³ En otras palabras estamos hablando de una cosmovisión eminentemente religiosa.

También se trata de una visión auténticamente mítica, que podríamos describir en síntesis de la manera siguiente. La realidad es un conglomerado, nada existe autárquicamente, todo se relaciona con lo demás y la propia existencia es una red de relaciones. Esta ontología implica una ética: el hombre debe mantenerse

¹² Esta noción la desarrolla Enrique Mayer y otros en *El indio y el poder*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1970.

¹³ Otto Maduro, *Religión y conflicto social*, México, Centro de Reflexión Teológica, 1980, p. 128.

límpido, abierto y en solidaridad. Se trata de la constitución del individuo, de la comunidad y de la sociedad entendidos como una red solidaria.

El hombre, desde esta perspectiva, es un ser ligado a toda la realidad, es un hombre re-ligado (religioso): es hombre en el mundo, hermano del hombre y está sobre todo ligado a la fuente sagrada de la existencia.

Está ligado también a la trascendencia. Ésta, realizada como destino y no como fe ciega, es el horizonte real presente a lo largo de toda la vida. A su luz se toman las decisiones y se sigue el camino que desemboca en esa meta. Esta memoria cotidiana no es ya un modo de estar en el mundo subalterno, sino la resistencia a este orden impuesto y al modo correspondiente de ser hombre, y el anhelo y la existencia de que, venciendo la dicotomía actual, se restaure su misión unitaria y sagrada.

La tarea humana es entonces instaurar este orden sagrado y restaurarlo. En esta actuación liberadora está más presente el dinamismo mítico.

Se trata de una trascendencia ligada por la memoria cotidiana y asumida como destino y misión al espacio y al tiempo de opresión. Unidad e integración no es ya un regreso material sino una acción simbólica; se busca en el espacio y en el tiempo mítico el hilo conductor para vivir de un modo valioso el presente que se sabe heterogéneo. Es la memoria de un pueblo vencido pero no desintegrado.

Nueva transacción

Entre esta religión y la institución eclesiástica se da una nueva transacción. Desde la óptica de la liberación no se puede considerar a nuestra nación como un ámbito cristiano que hay que preservar; tampoco como una cultura atrasada que hay que desarrollar con gémenes foráneos. La contradicción heterogénea atraviesa cultura y cristianismo: la evangelización se llevó a cabo desde la cultura dominante y el cristianismo popular existe en condición subordinada.

El equívoco de la religiosidad popular no puede ser resuelto unilateralmente. Se requiere de una solución dialéctica entre el pueblo y la institución eclesiástica. Se trata de una nueva transacción

cualitativamente diferente donde se modifiquen sustancialmente los términos. Esta reordenación del pacto se condensaría en dos puntos: reconocimiento de la creatividad religiosa del pueblo y orientación de la institución religiosa al servicio de ese pueblo.¹⁴

Se trata de apelar a la memoria cristiana de nuestro pueblo. El lugar en que acontece este encuentro no es la institución sino la causa de los pobres y su organización y actividad.

Sectores hegemónicos de las Iglesias institucionales y su influencia sobre las culturas y movimientos populares

Nuestro análisis indica: a pesar de que algunas Iglesias institucionales, y en particular las sectas protestantes, se han defendido siempre de no ser políticas ni de tomar posiciones políticas como Iglesias, es obvio que estas sectas (Iglesias) no operan en el vacío. Están, más bien, situadas dentro de un contexto histórico, concreto y específico: un espacio geográfico, un momento histórico y un medio ambiente social concreto y determinado.¹⁵

Por lo tanto, estas sectas influyen y modifican la vida cotidiana colectiva (económica, afectiva, familiar, política, militar, cultural) de las culturas populares, con fines a veces bien definidos.

En concreto, estas sectas funcionan como 1) un aparato ideológico de la superestructura, y 2) una fuerza de legitimación del nuevo orden económico y político emergente de México desde la independencia hasta hoy. Es decir, el protestantismo en México está ligado históricamente a la penetración económica, política y cultural norteamericana.¹⁶ Esta implantación-penetración-conquista se ha llevado a cabo por medio de una reinterpretación de la historia condicionada por los fines político-económicos del sistema capitalista.

Esta concepción de la historia es condicionada por la filosofía del Destino Manifiesto (el pueblo escogido por Dios —en este caso

¹⁴ Documentos del CELAM-Puebla, núm. 323.

¹⁵ Otto Maduro, *Religión y conflicto social*, México, CRT, 1980, pp. 77-92.

¹⁶ Jean-Pierre Bastian, "Protestantismo y política en México", en *Taller de Teología*, núm. 5, México, 1979, pp. 7-9. Emilio Pantojas García, *La Iglesia protestante y el proceso de americanización de Puerto Rico*, Puerto Rico, Ed. PRISA, 1979.

Estados Unidos— tiene pleno dominio sobre los otros pueblos y sus propios sistemas políticos). Así, la filosofía provoca una reinterpretación de la historia subalterna del pueblo mexicano ahora en función del pueblo dominante; tiene que corregir las formas primitivas de vivir, trabajar, descansar (formas ineficientes) y transformar los patrones culturales para que sean más conducentes al capitalismo (industrialización-modernización) actual, como signo del “avance” —y por lo tanto, de la bendición de Dios. Se mezclan la relación entre ciencia y teología, fe cristiana y sociedad capitalista dentro de un solo bloque. Se mezclan la providencia con el progreso: primero, la *providencia* —una visión estática de la historia (contraria a la visión indígena), para conquistar, y después el *progreso*— una visión dinámica de la historia, abundante en cambios y desarrollo, para dominar.¹⁷

Es una ideología que promueve la creencia en un Dios que está del lado del capital, y por lo tanto legitima las invasiones y ocupaciones. Esta legitimación se realiza con símbolos, formulaciones doctrinales y prácticas eclesiales “para preparar el camino de los agentes económicos o políticos”. Así, Orlando Costas plantea la problemática de la empresa misionera como instrumento de domesticación; la relación entre el capitalismo extranjero (principalmente de Estados Unidos y Canadá) y el lugar de su influencia misionera en los pueblos indígenas.¹⁸

Aspectos

Aquí presentamos un resumen de varios aspectos de la ideología protestante (en función de legitimar las fuerzas dominantes del aparato capitalista):

Aspectos de la ideología protestante

- a) El individualismo-voluntarismo recalcitrantes toman prioridad.
- b) El valor de la sumisión, pasividad, desinterés en lo político.
- c) El trabajador ideal para el capital, “como dios quiere”.

¹⁷ Daniel Rodríguez Díaz, “El Evangelio social como ideología hacia el interior del capitalismo norteamericano”, en *Taller de Teología*, núm. 9, México, 1981, pp. 35-36.

¹⁸ Orlando Costas, “La empresa misionera, ¿un instrumento de domesticación?”, en *Taller de Teología*, núm. 5, México, 1979, pp. 39 y ss.

- d) La idealización de los aparatos políticos, administrativos, represivos del Estado (o del partido oficial).
- e) Estados Unidos como sociedad ideal —“el pueblo escogido por Dios”.
- f) La promoción de una moral y un modo de vida rígida y puritana.¹⁹

Los fines de tal ideología pueden ser los siguientes:

- a) Establecer un proyecto de control, regulación y penetración en cuanto a los pueblos indígenas.
- b) Facilitar la expansión del capitalismo en las áreas ricas en recursos naturales (mano de obra barata).
- c) Reforzar una tarea político-ideológica encaminada a la domesticación de la población.
- d) Justificar las carencias de tierra y trabajo.
- e) Lograr realizarse como personas (sólo dentro del contexto de sus comunidades eclesiales y misiones).
- f) Encerrarse en una evasión mística-ética de neutralidad.
- g) Establecer un instrumento eficaz y dócil de control social.

Un ejemplo del desempeño de tal ideología sería el siguiente: en el sur del país a veces hay un solo cura que se encarga de cinco municipios. Algunos de estos curas son reaccionarios a la corriente católica de la religiosidad popular. Allí entra la influencia protestante que descalifica la celebración de la fiesta popular con el fin de exigirles a los indígenas el comprar mejor ropa, material para la construcción de sus casas; en fin, de lograr una mayor distribución de los excedentes en favor del sistema capitalista-consumidor. El progreso individual es promovido como “lo ideal”. Éste a la vez provoca la aparente distinción de clase —algunos logran progresar y otros no. Así brota una confrontación/división dentro de la misma comunidad indígena que afecta otros niveles de la vida cotidiana. Otros se sienten muy ligados a las sectas protestantes en gratitud por haberles ayudado a superar el alcoholismo, por ejemplo. Promueven una

¹⁹ *El I.L.V. en México*, Declaración José Carlos Mariátegui del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C., Ed. Nueva Lectura, 1979, pp. 17-18. El Instituto Lingüístico de Verano en A.L., *Estudios y Documentación del Caribe*, Santo Domingo, 1981.

ideología de no meterse en problemas, es decir, en cuestiones políticas, a pesar de que políticamente estas sectas sostienen una situación de injusticia a nivel de la distribución de las riquezas que provienen de los recursos naturales. Los que se meten en política y cuestiones de justicia social (los católicos) son calificados como marxistas-agitadores.

Algo de historia

Veremos ahora cómo se ha desarrollado esta ideología y cómo se han realizado estos fines dentro de la relación que se ha llevado a cabo entre el protestantismo y el gobierno mexicano, en forma esquemática:²⁰

1) Durante la Reforma Liberal de 1859, Benito Juárez, defensor de la implantación del protestantismo en el país, hace invitación para que el protestantismo se mexicanizara conquistando a los indios, obligándoles a leer, y no gastar sus ahorros en cirios.

2) El protestantismo y el inversionista norteamericano penetran a México lado a lado durante el porfiriato y la modernización de algunos pueblos mexicanos bajo la inversión del capital norteamericano. El protestantismo está en su auge. Esta época es reconocida por la influencia del pentecostalismo sobre los braceros en Los Ángeles, Chicago y Houston que provoca a su llegada a territorio mexicano por medio de los presbiterianos, congregacionales, bautistas y metodistas.

3) Durante la revolución democrática-burguesa se quedaron los protestantes bastante distanciados de los problemas sociales. Pero sin pasar mucho tiempo ganan su inserción política y social por su participación en el movimiento popular, integrándose al proyecto modernista democrático-liberal, y luego al constitucionalismo carrancista.

4) Con Obregón y Calles el apoyo al protestantismo va a ser más evidente, cómo entran en la estrategia de la lucha contra la Iglesia católica. Todo esto, sin negar los esfuerzos de la publicación protestante *Evangelist* que en 1926 deplora

²⁰ Jean-Pierre Bastian, *op. cit.*, pp. 10-21.

La pretensión ridícula de que el Presidente Calles y su gabinete se hayan vendido al Soviet ruso, la cual ha suscitado el fantasma del bolchevismo con el que se pretende asustar al pueblo de los Estados Unidos para que adopten una línea de acción que será resentida a lo largo de todo el continente (por ejemplo, la intervención en Nicaragua que en estos momentos fue anunciada en el *Washington Post*).²¹

5) En 1937 (gobierno de Cárdenas) la SEP respalda a W.C. Townsend del Instituto Lingüístico de Verano y su labor de "traducir" *La Biblia* para grupos indígenas del sur del país. (El ILV siempre buscaba la forma de reacomodarse a la nueva coyuntura política, con fines claros de espionaje norteamericano.)

6) Ávila Camacho se declara "creyente" —pone fin a las relaciones tensas entre Iglesia-Estado. Entran a México las Iglesias evangélicas con entusiasmo renovado en el proyecto político reformista del gobierno revolucionario de los años cuarenta en adelante.

7) De 1950 a 1960, el desarrollo económico capitalista dependiente hace migrar millones de campesinos a la metrópoli. Los pentecostales y evangélicos otra vez aprovechan el momento. Van a ser instrumentalizados para la nueva lucha ideológica provocada por el desarrollo de la guerra fría entre Rusia y Estados Unidos.

8) De 1960-1980, las sectas ofrecen su apoyo público al *status quo* socio-político.²²

²¹ Juan Stam, "La misión latinoamericana y el imperialismo norteamericano, 1926-1928" en *Taller de Teología*, núm. 9, México, 1981, p. 53.

²² Una inquietud expresada en contra de esta corriente se encuentra en la reunión de Oaxtepec realizada en 1979, cuyas conclusiones fueron publicadas por la Editorial Nueva Tierra, México, 1980, pp. 114-115:

"El segundo hecho estaba relacionado con nuestra Asamblea misma y su celebración en Oaxtepec. Nos estábamos reuniendo, en efecto, en uno de los más hermosos balnearios de la Caja del Seguro Social de los Trabajadores Mexicanos. Por vez primera en la historia de la Revolución laica mexicana, Iglesias y denominaciones protestantes de todo el continente se reunían para adorar, leer *La Biblia* y realizar sus reuniones de negocios en las instalaciones construidas para los trabajadores herederos de una profunda tradición anticlerical. ¿Qué estaba sucediendo? ¿Una apertura hacia la Iglesia y el cristianismo de parte de algunos sectores del gobierno mexicano? ¿Una creciente influencia del protestantismo en este pueblo tradicionalmente evangelizado por el catolicismo? ¿Un esfuerzo del protestantismo latinoamericano para contrapesar los efectos que la III CELAM tendría, indudablemente, en el fortalecimiento de la religión católica en México? ¿O un intento de jugar, como antes el catolicismo, un papel de domesticación ideológica y de justificación y legitimación del *status quo*?"

9) En 1981 empieza a cobrar importancia en México (y en América Central) la ofensiva neoconservadora,²³ que promueve un aparato de guerra ideológica contra el enemigo exterior (los comunistas) y la subversión interna. Se toma en cuenta que cuesta más un ejército de guerra que un ejército de paz. El Instituto sobre Religión y Democracia es el instrumento para esta ofensiva político-ideológica del neoconservadurismo, para recuperar el

control de las conciencias en el interior de Estados Unidos, y su pérdida hegemónica a nivel internacional. El Instituto sobre Religión y Democracia (IRD) es una instancia institucional de un aparato privado en constitución que desarrolla una lucha ideológica-política a nivel doméstico e internacional, contra el enemigo exterior (URSS-Cuba) y sus aliados nacionales —proyectos alternativos o subversión interna. Esa lucha se verifica en un espacio estimado como prioritario: *el religioso* —la racionalidad neoconservadora no sólo no se opone sino que utiliza al religioso como un campo decisivo de acción.²⁴

Aquí se pueden resumir los estudios elaborados sobre la lucha ideológica, el papel de las Iglesias en Estados Unidos, y la política de Estados Unidos hacia América Latina:²⁵

El lugar de las clases dominantes en oposición a los de las clases subordinadas (impregnación de la ideología dominante).

La hegemonía que conlleva el abordaje de los mecanismos de coerción o persuasión ideológica.

El papel de las Iglesias dentro de las crisis de autoridad, moral y cultural.

La estrategia de la contención (frente a los fracasos en Irán, Laos, Vietnam, Nicaragua, etcétera, síndrome de Vietnam).

Promover un nuevo espíritu nacionalista.

²³ Ana María Excurra, *La ofensiva neoconservadora: las Iglesias de USA y la lucha ideológica hacia América Latina*, México, 1982.

²⁴ Carlos Fazio, "Cacería de conciencias para preservar la hegemonía mundial", en *Revista Proceso*, 15 marzo de 1982, pp. 38-42.

²⁵ L. Maira, *Estados Unidos: perspectiva latinoamericana*, núms. 7-10, México, CIDE.

Conservar la seguridad nacional que considera la inestabilidad social, política y económica como la principal amenaza para los intereses de Estados Unidos.

Esta "nueva derecha" de fundamentalistas, creyentes colocados a una interpretación literal y conservadora del discurso bíblico (con la base de una ideología arriba mencionada) podría crear una fuerza que intente apagar cualquier movimiento de lucha popular indigenista al interior del país. Maneja, con un análisis político simplista, la "teoría dominó" que no permitirá tendencias socialistas en un país vecino (como es México). La amenaza del IRD es la más seria de nuestra época frente al desarrollo de una conciencia propia de parte de las culturas populares mexicanas.

Perspectivas para las luchas populares

Como se podrá apreciar las alternativas protestantes dominantes no ofrecen elementos positivos a quienes luchan por las reivindicaciones del pueblo. Sin embargo existen dentro del protestantismo latinoamericano elementos positivos que no deben descartarse. El protestantismo seguramente seguirá creciendo entre las clases populares mientras la penetración capitalista del campo siga desarticulando las comunidades tradicionales y enviando marginados a las grandes urbes. No podemos descartar simplemente al protestantismo, pues ya es un factor estadísticamente importante en los sectores populares y todo indica que seguirá creciendo. Además desde una perspectiva popular, ofrece verdaderas posibilidades, a saber:

- El movimiento ecuménico auspicia proyectos interesantes desde el punto de vista de las mayorías populares. Éste ya no es el viejo ecumenismo que unía a los protestantes para fortalecer su proyecto social de penetración ideológica liberal. Ahora algunos proyectos ecuménicos tienden a surgir como esfuerzos de pequeños sectores protestantes frecuentemente con participación de algunos grupos católicos minoritarios, para beneficio del pueblo.

- El pentecostalismo es un movimiento que vive entre las clases populares. Ha demostrado en ciertas condiciones favorables que es capaz de incorporarse a las luchas populares (Cuba, Chile y Nicaragua). Sin embargo donde la reacción tiene la ideología hegemónica, el pentecostalismo no ha demostrado la capacidad de independizarse.

No podemos dejar de mencionar algunos brotes aislados de protestantismo netamente popular: en los estados de Morelos y Puebla se dieron durante la revolución líderes protestantes agraristas. El más conocido fue Rubén Jaramillo, predicador metodista y líder de la insurgencia campesina. Esto ha dejado un pequeño residuo institucional de un protestantismo combativo. A nivel de la producción teológica, el seminario Bautista de México está integrado a estas luchas populares y apoya a grupos protestantes campesinos que se identifican con las luchas de las mayorías populares.²⁶

Comunidades eclesiales de base. Un modelo de organización y apropiación popular

El triunfo de la revolución cubana (1959), el Concilio Vaticano II (1962) y la Conferencia Episcopal Latinoamericana (1968), tuvieron una repercusión significativa en la Iglesia mexicana. Tanto Concilio como Conferencia provocaron un movimiento a partir de sus cuestionamientos socio-pastorales (el que más destaca es el de hacer una teología que se acerque y parta más del pueblo, en un sentido vivencial) y de una búsqueda más creativa para realizar su misión en el mundo de hoy.

Bajo la idea de fomentar el evangelio de una manera innovadora (de compromiso, organización y concientización), surgen las Comunidades Cristianas de Base (CCB) o Comunidades Eclesiales de Base (CEB),²⁷ como algo nuevo dentro de la experiencia de la Iglesia

²⁶ Jorge V. Pixley, "Protestantismo latinoamericano y luchas populares", en *Taller de Teología*, México, núm. 5, pp. 55-61; *Cristianismo y sociedad*, núm. 67, Buenos Aires, 1980, (todo el cuaderno), *op. cit.*, Oaxtepec.

²⁷ Lo que caracteriza a las CEB es que son grupos eclesiales de gente del pueblo que forman verdaderamente comunidad —comunidad cristiana/eclesial— que analiza su realidad, la reflexiona a la luz de la fe y se compromete a luchar por transformarla libe-

latinoamericana, "...las Comunidades Eclesiales de Base son algo muy nuevo. Brotaron en Brasil hace poco más de 20 años. En 1968, en Medellín, apuntaban como pequeña esperanza. Y en México empezaron a tomar forma después de Medellín allá por 1972".²⁸

Las CEB surgen como ya se había mencionado antes, como una necesidad de la Iglesia, para llegar a los sectores más populares de nuestra sociedad (por eso son llamadas de base); esta problemática e ideas se profundizan más en los documentos de Medellín, donde se estudia la problemática latinoamericana y se obtiene como resultado una teología más apegada a la realidad (conocida más como "teología de la liberación"), la cual reflexiona sobre la violencia institucionalizada, las minorías privilegiadas, las masas oprimidas, la explotación, la injusticia, las clases dominantes y las subalternas.

El sector de la Iglesia en el cual se ubican las comunidades de base, que está con el pueblo y que rompe el dualismo fe-política, es el sector minoritario que denuncia las injusticias, que colabora en la concientización y ayuda a reconocer la dignidad humana, participa dentro del mismo proceso popular como una instancia crítica y con un dinamismo de la esperanza cristiana, la cual se manifiesta en la búsqueda de una sociedad más justa e igualitaria. Este sector cuando empieza a llevar a cabo el cómo, los proyectos de evangelización se apegan más a la realidad y se enfrentan con una dualidad: conflicto-apropiación. Por lo que respecta al conflicto, éste se manifiesta con las "innovaciones"²⁹ dentro de la evangelización las cuales chocan con la religión popular (el término de religiosidad popular, lo reservamos para designar la condición subalterna de esta religión) que tiene costumbres de bastantes lustros y por consecuencia surgen tendencias dentro de la interpretación de la religión popular.

La sociografía descriptiva de la práctica religiosa, en la cual se sitúan estudios empírico-cualitativos sobre ritos, devociones, creencias... realizados por regiones, grupos sociales o etnias.

radoramente; su vida-actuar es celebrada en la fe, se orienta a la transformación de la misma Iglesia y de la sociedad. Todo vivido en el seno y compromiso con todo el pueblo.

²⁸ Arnaldo Zenteno, "Las CEB algo muy nuevo y muy antiguo —la tradición vivida por un pueblo creyente y liberador", en *Christus*, núm. 533 (1980), p. 25.

²⁹ Las innovaciones que más marcaron fueron la de asociar el Evangelio con la vida, las del rito eucarístico, la reflexión interpersonal, el papel de los religiosos fuera de los seminarios.

Una segunda tendencia es la del análisis cultural; aquí la religiosidad popular es analizada como expresión de la cultura popular, cultura de la marginalidad o de culturas campesinas, indígenas.

Una tercera tendencia es aquélla de la antropología religiosa, en la cual la religiosidad popular es analizada y explicada por la experiencia existencial de la inseguridad, la enfermedad y la muerte.

Una cuarta tendencia se sitúa en la perspectiva de la secularización en la cual se estudia a la religiosidad popular en el impacto de la modernización, industrialización y urbanización, en otras palabras la migración del campo a la ciudad, medios de comunicación, etcétera.

Una tendencia quinta y última sería la influida por los estudios marxistas, en la cual se ve la religiosidad como falsa práctica de liberación, donde las masas sometidas buscan una satisfacción sustitutiva a sus necesidades humanas básicas.³⁰

Todas estas tendencias tiene en común un marcado origen académico, donde la religiosidad popular no deja de ser un simple objeto de estudio, completamente ajeno a la vida del investigador, promotor, etcétera.

La perspectiva es cómo han ido tomando ciertos criterios de identidad y cómo han hecho suyos factores que les han venido de "afuera" y de la manera como se han apropiado de un método de trabajo en el cual el análisis de la realidad, la reflexión de fe sobre la realidad social, la actuación van generando una organización popular.

Para entender el compromiso de las CEB en la organización y proceso popular, se tiene que recurrir a la experiencia que viven las CEB en la ciudad y en el campo, y a los distintos niveles y ritmos que lleven como personas y como grupos ante el problema del hambre y la carestía; trabajan por hacer cooperativas de consumo y de producción. Ante la falta de servicios, o cobros exagerados por los "deficientes servicios" de las colonias proletarias, las comunidades son las primeras que sacan la cara por el bien común.³¹

La vida misma de las CEB es también en su tema de reflexión y en su organización misma una escuela que compromete cada día más a

³⁰ Pablo Richard, *Religión y política en América Central*. Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1981, pp. 9-28.

³¹ Arnaldo Zenteno, "¿Temor o esperanza? —el compromiso CEB en el proceso popular", en *Christus*, núm. 547 (1981), pp. 35-40.

los que la forman, con un cambio tanto social como institucional; es aquí donde surge otro tipo de conflicto tanto con el Estado como con la alta jerarquía.

Para entender más este punto se pondrá el conflicto entre el Estado, jerarquía y el pueblo en el caso de Torreón.³²

A partir de 1972 se inició un movimiento popular independiente (el cual también lo componía gente de las CEB) que logró, a lo largo de los años, aglutinar a importantes sectores suburbanos de la ciudad de Torreón y algunas poblaciones campesinas formadas principalmente por ejidatarios. Constituyeron un bloque de once colonias que alcanzaron un alto nivel de conciencia y organización, como lo muestran los casos significativos de Tierra y Libertad y el apoyo a las huelgas de CINSA-SIFUNSA.

En este proceso de afianzamiento del movimiento independiente, participaron un grupo de doce sacerdotes con los laicos. La iniciativa privada, apoyada por los medios de comunicación locales y algunos sacerdotes, presionó a las autoridades civiles y eclesiásticas para que actuaran en contra del movimiento independiente.

Esta presión se agudizó y se ha ido repitiendo en otras partes de la República: en Chihuahua el caso del padre Rodolfo Aguilar (1977), en la ciudad de México el padre Rodolfo Escamilla (1977), y últimamente el caso del padre Arceo en Chiapas: vienen la represión, las muertes y las desapariciones. El resultado fue la destrucción y el debilitamiento tanto del movimiento independiente como de los sacerdotes y laicos más comprometidos. En cualquier caso, todo el proceso se realizó con la participación activa de las organizaciones y de las comunidades de base.

El conflicto de fondo se establece entre el gobierno y la burguesía por un lado, y un movimiento organizado independiente de su control, que incrementa su organicidad e influencia en sectores populares urbanos y rurales por el otro. Esto expresa la correlación de fuerzas sociales; sin embargo, todo el proceso tiende a reforzar en ellas la conciencia de la necesidad de una coordinación horizontal y amplia en el nivel nacional, de una búsqueda de apoyos nuevos y distintos.

³² Alfonso Castillo *et al.*, *Radiografía de la Iglesia en México*, México, IIS-UNAM, 1981, pp. 53-57.

Así el proyecto de CEB se muestra como algo ya apropiado por los que las forman: el proyecto que se inició desde "fuera" toma un sentido en la cosmovisión de lo subalterno. Aunque creemos que las CEB deberían ser tema de un análisis más profundo y más serio, como influencia del sector cristiano en las luchas cotidianas³³ (como también en las revoluciones de Nicaragua y El Salvador). Pues ellas cristalizan una forma concreta de realizar el ideal de comunión y participación de los cristianos en la iglesia y ensayan formas nuevas de organización y de lucha, de estructuras capaces de abrir caminos a un tipo más humano de sociedad. Se descubren nuevas dimensiones de hermandad; crece más la experiencia crítica y personalizante en la educación de la fe; intentan ser una respuesta a las necesidades populares en nuestra sociedad marginante. A veces se les ve con temor, se teme su politización o a la instrumentalización política; su autonomía se ve como peligro, o por el contrario otros las consideran como oportunidad para que florezca el sentido evangélico y profético del ministerio eclesial.³⁴

³³ Véase *Para los cristianos el poder debe significar servicio*, BRECHA 8, 1982.

³⁴ Varios autores, *Cruz y resurrección*, México, CRT-Servir, 1978, pp. 67-79.

Resistencia comunitaria y cultura popular*

*Jaime Martínez Luna***

*Nosotros los serranos,
de firmes convicciones
de leales corazones
sin duda ni temor.
Teniendo cual tenemos
por ley nuestros derechos
vivimos satisfechos sin duda ni temor.
Amamos nuestros montes
de cumbres elevadas
altivas y enclavadas
allá en la inmensidad.
Amamos nuestros bosques
pero con más ardiente celo
la hermosa libertad...*

(Himno popular serrano... Anónimo, 1886)

Introducción

Para nosotros, las culturas populares son procesos sociales concretos en los que se definen, se crean y se usan expresiones sociales específicas, que bien pueden tener su origen en épocas ancestrales o bien en elementos modernos, pero que responden a necesidades concretas de los grupos que las sostienen. En este sentido, las culturas populares se fomentan, se crean y desarrollan en la lucha por la sobrevivencia misma de cada grupo social. De aquí que el

* El caso de la "Organización en Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra de Juárez A.C."

** Antropólogo, profesor-investigador del Centro de Graduados el Instituto Tecnológico de Oaxaca (1982). Actualmente es coordinador general de Comunidad A. C.

trabajo que ustedes van a leer, sea la expresión concreta de un proceso creador de cultura popular, en el que se interrelacionan efectos causados por la propia lucha de clases, como por elementos organizacionales derivados de formaciones sociales específicas antiguas y modernas, las cuales se integran en la reproducción de la comunidad.

El trabajo que ustedes tienen en sus manos fue redactado principalmente para que sea leído por las comunidades (tanto de las que se habla como de sus vecinas) y, en segundo lugar, para el público en general. Se pretende con ello organizar y sistematizar una experiencia concreta de una unión de pueblos que lleva por nombre "Organización en Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra de Juárez A.C.", que creemos es valiosa no sólo para la lucha de sobrevivencia comunitaria, sino para el diseño mismo de una sociedad más justa, aspiración ancestral de los sujetos activos de esta organización.

Nosotros

La lucha de resistencia que han entablado nuestras comunidades en contra de la explotación global ha sido permanente, desde la existencia del Estado centralizado zapoteco hasta nuestros días, en contra de un Estado moderno cuyos tentáculos se nos cuelan a través de la ideología, la economía y la política oficial.

Como parte de esa lucha incesante, aunque desarticulada en la mayoría de los casos, en 1980, veintiséis comunidades firmamos una acta donde acordamos defender conjuntamente nuestros recursos naturales, principalmente nuestros bosques; desarrollar nuestros pueblos y defender nuestra organización por encima de las presiones de los aparatos políticos y educativos del Estado.

De esta forma nace la "Organización en Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra de Juárez A.C.", nombre tan largo como la profundidad y cantidad de sus demandas. Al frente de dicha organización se ubicó un comité central coordinador; y para responder desde un principio a la preocupación por ser independientes, se le asignó el carácter de asociación civil.

Nuestra asamblea está integrada por las autoridades tradicionales, municipales, comunales y delegados nombrados por cada

comunidad para el caso. Nos ubicamos dentro de la zona administrativa conocida como el distrito de Ixtlán de Juárez. Dentro de las veintiséis comunidades algunas son municipios, otras agencias municipales o agencias de policía; todas tomadas con base en su personalidad de comunidad. Cada delegado o autoridad lleva a la asamblea una representatividad comunitaria, en la medida que todas estamos organizadas de manera tradicional y nuestros representantes son elegidos por un sistema rotativo no remunerado. En tal virtud, no puede hablarse de que nuestra organización esté formada por un número específico de militantes sino de un número concreto de comunidades.

Nuestra región

Estamos ubicados en la llamada Sierra Madre del Sur, y dentro del estado de Oaxaca nos hallamos hacia el norte. El plan estatal de desarrollo nos conoce como Sierra Norte, regionalización donde también se localizan los distritos de Villa Alta y Mixe. Toda la zona es montañosa, de ahí que nuestras tierras de cultivo sean casi en su totalidad de temporal y nuestros pueblos se ubiquen en pequeños planos y en escarpadas pendientes. La tierra y los bosques los tenemos en forma comunal, y aunque en documentos oficiales aparecen ciertas áreas como privadas, sabemos que no lo son: han sido robos de ciertos caciques que manipulan algunas de nuestras comunidades.

La parte central de la zona donde estamos ubicados está integrada por dos comunidades: Ixtlán de Juárez (donde se halla todo el aparato oficial administrativo de la cabecera distrital) y Guelatao de Juárez (cuna del personaje que el Estado ha convertido en símbolo patrio).

El noventa por ciento de nuestras comunidades son zapotecas, las restantes son chinantecas, y aunque nos separa el idioma nos une el uso del español y los problemas que hemos enfrentado conjuntamente. Toda nuestra región es rica en minerales, que para nuestra desgracia han sido explotados por empresas ajenas. Nosotros hemos dado la mano de obra no especializada y aunque no sepamos por qué, tenemos el orgullo de ser productores del 56 por ciento del mineral de todo el estado de Oaxaca. Tenemos también

un potencial de un cuarto de millón de metros cúbicos anuales de madera, del que sólo se aprovecha una cuarta parte. Estamos seguros que nuestra pequeña región contribuye en una tercera parte a la producción forestal de todo nuestro estado.

Otra característica muy importante es que formamos parte de la llamada Cuenca Alta de Papaloapan, es decir, que de nuestros montes nacen las aguas que en la planicie costera forman el río Papaloapan.

Nuestra lucha

Al igual que nuestros ancestros, deseamos tener independencia y libertad para aprovechar, como nosotros lo creamos conveniente, nuestros bosques, nuestras minas, nuestras aguas, nuestras tierras de cultivo, nuestro trabajo, nuestra organización y nuestro pensamiento.

Tal ha sido la explotación externa de nuestros recursos, de nuestro trabajo y nuestra organización, que en la actualidad la lucha por resistir se ha dirigido más a la solución de problemas inmediatos que al desarrollo mismo de nuestras potencialidades materiales y humanas.

De aquí que nuestra meta inicial se concentre en la búsqueda de un respeto mínimo a nuestra capacidad de avanzar, de autodeterminación a través de la racionalidad que nosotros consideramos congruente para el uso de nuestros recursos, para la introducción de nuevos servicios sociales, y para forjar en última instancia un estímulo propio de vida.

A través de toda la historia hemos sido utilizados como simples productores de tributo, como simple mano de obra barata, como poseedores de recursos que supuestamente no sabemos aprovechar, portadores de una cultura que más bien es tomada como folclor y no como auténtica forma de vida y de un pensamiento que puede servir a la sociedad entera.

Por todo ello, nuestro trabajo se ha encaminado a la solución de problemas añejos, y será *en el proceso de lucha por resolver esos problemas donde iremos encontrando la forma más adecuada para proyectar toda nuestra capacidad creadora.*

Nuestra organización

Cada comunidad tiene desde antaño, una autoridad central municipal,¹ ésta se elige con base en criterios fundados en la participación concreta a través de los cargos, los tequios y el comportamiento general que se exige de los ciudadanos. De aquí que al interior de nuestros pueblos existen diferencias entre individuos, entre grupos, entre familias, entre amigos, etcétera; pero al fin y al cabo la comunidad se explica como la integración de todos los comportamientos, de todos los criterios y los distintos esfuerzos individuales y familiares. Ningún ciudadano puede asumir cargos de importancia si antes no ha pasado por los menores y ha demostrado capacidad para elevarse en la pirámide, de ahí que la representatividad política en cada comunidad será resultado de toda una vivencia profunda, fundada en el trabajo comunal cotidiano.

Con la reforma agraria surgió otro núcleo de autoridad, el comisario de bienes comunales, que en la actualidad al igual que la autoridad municipal, es desempeñada por ciudadanos que también han sido seleccionados con base en el *trabajo*.

Con todo esto, lo que queremos decir es que una autoridad comunal, sea municipal o agraria es una verdadera autoridad popular en la medida que no recibe ninguna remuneración económica, y por lo mismo su realización contiene un profundo respeto a la decisión de la comunidad y un deseo de encontrar en ella, el respeto a su persona y familia.

Por el momento lo que nos interesa aquí es dejar bien claro cómo es que la suma de representantes es la presencia de las comunidades en su conjunto. Ampliemos esto un poco más. Al nivel de la comunidad, la autoridad municipal (autoridad civil) cambia cada año y medio, pues, aunque el periodo constitucional sea de tres años se acostumbra que al año y medio el propietario pida permiso y entre en su lugar el suplente. Esto tiene una justificación política y otra económica que ya fue comentada. Ahora bien, esto que bien puede ser una limitante para consolidar una organización, se presenta como una posibilidad para que paulatinamente toda la comunidad participe conforme lo que es y debe ser la lucha polí-

¹ La institucionalidad cubre o viste la organización tradicional, es decir, la comunidad usa la membresía formal como parte de una negociación frente al Estado.

tica cotidiana, y por consiguiente, sea ésta la esencia organizativa de nuestra unión actual.

A fin de cuentas, creemos que nuestra organización es la integración de una comunidad grandota formada por muchas familias comunitarias, de ella se ha venido extrayendo la función, el programa y el proyecto que toda la población pretende. Es decir, no es parte de un proyecto previo ni de metas definidas a alcanzar, es parte de las demandas de la población; éstas van conformando la imagen general de la organización y *su proyecto se define a partir del trabajo y no a través del discurso.*

Resumiendo, somos una comunidad grandota, que elige a sus representantes rotativamente y sin remunerarlos. Asimismo, realizamos un trabajo que la asamblea cree conveniente para su beneficio y para el de la región. Con esto deseamos dejar en claro que no partimos de una lógica de partido, sino de una lógica de sobrevivencia comunitaria.

Nuestras demandas

a) Los recursos forestales

Dentro de la compleja y múltiple serie de demandas expuestas por las comunidades integrantes de nuestra organización, sobresale *la lucha por defender nuestros bosques.* El sistema capitalista desde 1956 nos impuso la comercialización de nuestra madera, un recurso que habíamos usado principalmente para resolver nuestras necesidades vitales de habitación y sustento. Sin consultarlo, el presidente Ruiz Cortines decretó una concesión que le permitió durante veinticinco años a la empresa Fábricas de Papel Tuxtepec ser el único comprador de nuestra madera. Al no estar preparados para evitar la concesión de forma organizada, nos vimos en la necesidad de luchar aisladamente durante los veintitrés años previos a constituirnos. Un intento inicial por resistir organizadamente las presiones de la empresa concesionaria lo somos en 1968. Desgraciadamente la empresa se aprovechó de nuestra falta de experiencia como unidad y de nuestras necesidades, para ganarnos la batalla (después de cinco años de lucha). Esta experiencia nos indicó que los métodos a usar en una nueva lucha tenían que ser diferentes.

Sin hablar de un paro generalizado o de demandas de aumento de salario, en 1980 y 81 recurrimos a la exigencia de que la concesión en favor de FAPATUX no se prorrogara. La situación imperante en todo el país (en la que los campesinos de muchas regiones también impugnaban la existencia de concesiones), permitió que esta vez sí obtuviéramos la victoria.

La defensa de nuestros recursos forestales se manifiesta de muchas formas y refleja la variabilidad imperante entre todas las comunidades. Existen criterios que van desde "ya no usar el bosque como mercancía porque lesiona la vida", hasta "es necesaria la promoción de una explotación intensiva bajo criterios científicos". Es decir, existen desde comunidades que desconocen el significado del derecho del monte, hasta aquellas que cuentan ya con técnicos especialistas forestales. La organización como tal, se ve en la necesidad de respetar la decisión tomada por cada comunidad y reivindicar a aquellos aspectos que por consenso sean de beneficio global.

Una vez vencida la posibilidad de que fuera prorrogada la concesión en favor de FAPATUX, nos hemos empeñado en ofrecer a cada comunidad la información necesaria para la integración de nuevos centros de trabajo que tengan como característica central el manejo directo de los bosques.

El más reciente problema que enfrentamos es la presión de las empresas compradoras y la del Estado por integrar grandes unidades de producción que incrementen la productividad forestal. Ante ello, hemos estado insistiendo (en varias formas) de que se nos deje en libertad para elegir la mejor forma de organizarnos.²

La respuesta de la organización a cada problema la define el consenso de las comunidades y su decisión implica, por una parte, el respeto a las decisiones que pueda tomar cada una de ellas, y por otra, la demanda consensual de la asamblea general.

El libre uso de nuestros recursos forestales implica también el libre control de nuestros tiempos comunales de trabajo, ya que en esencia somos campesinos, estamos acostumbrados a controlar nuestros tiempos, nuestros ingresos, nuestros intereses, que en ge-

² Una prueba de esta lucha lo es el derrumbe de la "Unidad de Producción José López Portillo" inaugurada con gran bombo y platillo por el propio presidente de la república. A los tres meses decidió salirse de la Unidad la primera comunidad y a los seis meses, otra más. El Estado nos ha seguido presionando porque esta Unidad no desaparezca.

neral son coordinados a través de la comunidad. Por otra parte, el libre uso de nuestros bosques, nos permite ser más responsables de su buen aprovechamiento, y de tener una relación más integral con el bosque (dentro de la visión utilitaria obviamente). Es decir, en la medida en que nosotros seamos los responsables del aprovechamiento forestal, seremos responsables de su cuidado. De ahí que la Organización haya dedicado a la fecha, un buen tiempo a cursos de capacitación que en un futuro cercano aseguran un aprovechamiento racional, diseñando mecanismos coordinados para el control de precios, la organización y el financiamiento.³

En resumen podemos afirmar que el proyecto de defensa del bosque integra las posiciones más avanzadas, quienes pueden apoyar a las menos en las formas de aprovechamiento, y éstas a su vez, pueden detener los excesos en los que pueden caer las primeras.

b) Caminos e infraestructura en general

Nuestros pueblos desean mejorar sus condiciones de vida; han observado y conocido las comodidades de la vida moderna y las demandan.

Desde siempre hemos tenido caminos de herradura o veredas que van de pueblo en pueblo. Por ello resulta lógico que nuestras comunidades deseen ampliar o modernizar esos caminos, a fin de poderse transportar fácilmente y tener la oportunidad de construir sus edificios públicos con "buenos materiales". Sin embargo, la preocupación del capitalismo es la obtención de recursos para explotar; en consecuencia, los caminos han sido diseñados para la extracción de la madera y mineral, y no para comunicar a los pueblos. Nuestros pueblos dolorosamente se han venido dando cuenta de esto. Por ello, a pesar de que constantemente se habla de la poca pertinencia o "rentabilidad" de un camino, su construcción la hemos exigido ahora organizadamente.

A la par de la frustración de no ver construidos los caminos en la forma como son demandados, resulta común la indignación por la interminable lucha para que éstos se terminen satisfactoriamente.

³ Estas son las tareas que se le han asignado a la "comisión forestal" representativa de esta lucha, comité donde están representadas exclusivamente las comunidades forestales.

te. En cada construcción de camino, se explota nuestra mano de obra que damos en tequios (trabajo que por cierto los contratistas integran a los costos, pero que nuestros pueblos no reciben en pago) lo que no limita las tardanzas, el poco cuidado de las características y la explotación de que son objeto las comunidades interesadas.⁴

Algunos caminos han sido pavimentados siguiendo criterios políticos, es decir, se ha tratado de reforzar la estructura de poder de la zona que impera desde el siglo pasado y que tiene su centro rector en Ixtlán de Juárez. Esto ha provocado que la planeación del desarrollo regional tenga esta comunidad como enclave de acción y discusión, mismo que los aparatos políticos oficiales usan para el control regional.

Deseamos ver a nuestras comunidades comunicadas, a pesar de saber que los beneficiados son unos pocos (como lo hemos podido constar en nuestra propia región). Sin embargo, intentaremos luchar para que organizadamente detengamos los efectos nocivos que esta labor nos acarrea; el cómo y para qué, sólo lo desciframos en la lucha cotidiana concreta.

c) La educación

Todas las comunidades de nuestra región cuentan con escuelas primarias, pero nuestros pueblos sólo están pendientes de las obras físicas para que éstas estén en buenas condiciones, o para que se construyan nuevas si así se requiere.

Deseamos nuevas escuelas de nivel superior pero que atiendan nuestras necesidades concretas. Creemos que a la fecha ninguna escuela primaria, secundaria o superior ha atendido nuestras necesidades. Por el contrario, las escuelas son instituciones que asfixian de recursos humanos a nuestros pueblos.

En lo que se refiere a los maestros, realmente no nos hacen falta y hasta diríamos nos sobran. Cotidianamente tenemos la necesidad de removerlos, cuando éstos empiezan a crearle problemas a la población por borrachos, incumplidos o burócratas. Sin

⁴ Un ejemplo lo constituye un camino de seis kilómetros que fue presupuestado en ocho millones y medio y financiado por COPLAMAR que, sin siquiera haberse terminado dos kilómetros, se nos haya informado que el presupuesto se agotó.

embargo, el problema de la educación es más grave de lo que ustedes o el Estado suponen.

Existe mucha conciencia sobre la falta de una verdadera educación oficial comunal, es decir, aquella educación adecuada a las necesidades de la comunidad. Existe en cada pueblo un buen número de ciudadanos que no están de acuerdo con la educación escolar que se imparte, en general porque a nuestros hijos lo único que se les enseña es la expectativa de irse a la ciudad y conseguir en ésta mejores condiciones de vida.

En realidad, la educación oficial ha servido para expropiarnos la historia real de nuestros pueblos, para enjaretarnos una visión de las cosas que en nada responde a nuestras necesidades. De hecho nuestras comunidades han tenido la necesidad de resistir esta penetración ideológica del Estado, a través de la familia y de la organización comunal, haciendo respetar siempre los valores que la educación ni menciona ni respeta.

En esta lucha de resistencia que ya se prolonga por más de sesenta años, hemos perdido nuestros mejores cuadros, nuestros mejores hombres y mujeres, quienes terminan de mano de obra especializada trabajando para la industria (en el mejor de los casos), o como mano de obra subutilizada.

La verdadera educación que desarrolla la comunidad, que es formal (no informal como la llaman los antropólogos y pedagogos) se recibe a través del trabajo, a través de los servicios públicos dentro de la comunidad, dentro del tequio, dentro de la ayuda mutua que se da entre familias, dentro del comportamiento que en general hacen de un ciudadano un ser respetuoso de las leyes internas de la comunidad.

La ideología de la comunidad está basada y se desarrolla en el trabajo cotidiano, es la lucha por mejorar nuestras condiciones de vida, es la lucha generalizada por resolver nuestros problemas. Es ésa la ideología y es ésa la única forma a través de la cual nuestros pueblos enseñan, capacitan y desarrollan sus recursos humanos. Tenemos claro que la educación oficial roba tiempo, dinero y esfuerzo a nuestra comunidad, pero que también la lucha concreta educa a los ciudadanos y promueve a los futuros dirigentes de esta comunidad grandota que es *ondrenasij*.

Queremos dejar claro que no desechamos la educación en sí misma, sino aquella educación que no se vincula directamente con

la lucha del pueblo. Perdemos maestros, técnicos, profesionistas, porque ya no trabajan en la comunidad, porque ya no hacen cargos, porque no van al tequio, etcétera. No porque sean lo que son, hombres informados. En este sentido, lo mismo nos perjudica la educación pomposa de una universidad, como nos perjudica la llamada "bilingüe bicultural" o la de "cultura popular". ¿Por qué? Porque el compañero educado no sigue el trabajo interno de la comunidad, porque deja de hacer tequios para ocupar puestos en otros lugares, porque ya no organiza la fiesta por sus múltiples compromisos externos o bien porque ya no cree en ella.

Todo ciudadano que se ha educado fuera y regresa al pueblo sólo para emitir discursos, es despreciado por la comunidad, porque para el pueblo las ideas se demuestran en la práctica, y sólo la práctica desarrolla las mejores ideas. A partir de esto, la comunidad se ve en la necesidad de obligar a través de su familia y de la asamblea a que cumplan con sus cargos los que salen de ella.

La cotidianidad es un arma muy fuerte para la educación popular, para la lucha, para generar organización, para construir una nueva sociedad y desarrollar a la comunidad.

Nuestra organización demanda escuelas formales porque creemos en la posibilidad de su pertinencia, pero también cada comunidad se ve y se verá en la necesidad de sujetar sus recursos humanos como le sea posible. Es aquí donde creemos que hace falta mucho por hacer. Debemos desarrollar este sistema pedagógico comunal asentado en el trabajo cotidiano, por encima de la educación oficial, aprovechando lo que pueda obtenerse de ella.

De aquí que nuestra organización en este momento, como comunidad grandota, esté preocupada por dos cosas. Por un lado, aprovechar las instancias formales que propone el Estado y buscar su adecuación a sus necesidades. Y por el otro, el sujetamiento y la reeducación de sus ciudadanos a través del trabajo y del cumplimiento de las obligaciones internas. Este es nuestro producto cultural, que es vida, es lucha, es el respiro cotidiano de la comunidad.

Muchos hablan de la resistencia comunitaria a través de la lengua. Pero sin menospreciar el uso del zapoteco, incluso de nuestro deseo por desarrollarlo, *también en español estamos resistiendo*. Es decir, no sólo es la lengua nuestro mecanismo de resistencia, es también nuestra organización, es el trabajo cotidiano, es la comunidad.

Todo lo anterior no pretende ocultar todos los lastres que ya estamos cargando, como es la mayor dependencia de la medicina química industrial, la afirmación mecánica de muchos valores oficiales anticomunitarios, la necesidad de insumos industrializados, etcétera; sino más bien subrayar el proyecto de trabajo que pretendemos realizar, que puede tener como contenido los valores de la cultura universal, siempre y cuando sean éstos funcionales con respecto al sentimiento organizativo y participativo de la comunidad, es decir, no pretendemos reproducir valores que, aunque significativos, ya no participen o sean funcionales para la satisfacción de nuestras necesidades y problemas. Queremos reafirmar los mecanismos actuales de creación cultural que están basados en la lucha cotidiana, en la organización y la participación integral de todos los miembros de la comunidad.

Características del pluralismo cultural

*Salomón Nahmad Sittón**

Condiciones históricas y estructurales del pluralismo

La formación de la sociedad humana, como unidad macrosocial, refleja, seguramente, características generales que se manifiestan en los grupos humanos de las distintas regiones del orbe y, además, es indudable que definen la esencia social de la humanidad.

Si bien es cierto que estas características universales otorgan al ser humano, ya como individuo, ya como grupo, derechos universales, éstos definen a la propia humanidad como una sola, o sea que hay igualdad básica, en cuanto a sus características genéricas. Pero tal hecho no implica la negación de la diversidad con que el mismo ser humano ha ideado sistemas sociales, culturales, políticos y económicos dentro del gran marco de aquella unidad, presentando, por otra parte, diferencias significativas que responden a condiciones geográficas, ecológicas y biológicas, mismas que existen para satisfacer las necesidades fundamentales de los hombres, en sus distintos contextos. Estas características diferenciales han creado, en la sociedad humana, un pluralismo en el desarrollo cultural y social, lo que permite a cada ser racional, construir en su interior psicológico un proceso de identidad, que le garantiza la seguridad de su supervivencia en el corto periodo histórico que a cada hombre le toca vivir.

La historia de la humanidad es un largo proceso de construcción de sociedades que, en razón de sus múltiples experiencias,

* Antropólogo, director general de Educación Indígena, SEP (1982), actualmente investigador titular en el CIESAS, Oaxaca.

han logrado erigir sistemas económicos y culturales propios; éstos otorgan a los individuos que nacen en un contexto dado, su identidad. El individuo que nace en una etapa dada de aquel largo desenvolvimiento, es inducido a aprender el cúmulo de conocimientos logrados en el desarrollo histórico y, al asimilarlos en la madurez de la vida, él se convierte en transportador de su cultura. Simultáneamente se vuelve, también, en el transmisor de la cultura aprendida, o sea la adicional a los conocimientos adquiridos en el corto periodo de su propia vida como individuo, así como miembro de un grupo que acrecienta y amplía el marco de dicha cultura.

Quienes pretendan, pues, ver a la sociedad humana, con base en sus características generales, o sea como una sociedad homogénea, caen en el error de confundir la homogeneidad con la unidad del ser humano. Desde muy antiguo ha existido el pluralismo cultural, y el análisis de este pluralismo requiere de un análisis en sus aspectos teóricos, diacrónica y sincrónicamente, y en sus aspectos empíricos; todo lo cual exige el conocimiento de la realidad de los distintos grupos étnicos que conforman la unidad en el momento actual, así como sus procesos de cambio en los movimientos históricos.

Estas reflexiones sobre un tema complejo y espinoso, dadas las características en que vive la sociedad humana a finales del presente siglo, nos conducen a contemplar a cada persona como participante y miembro de una sociedad que busca la explicación de su propia dinámica, resuelve (o intenta resolver) las dificultades para tener claridad y objetividad, sin sucumbir en prejuicios etnocentristas o nacionalistas, al observar a otras culturas.

Desde periodos muy antepasados, el hombre seguramente ha cuestionado su propia existencia, en razón de la existencia de otros seres semejantes, pero con diversos patrones de vida y de cultura. Diferentes maneras de hablar, de concebir el mundo, de relacionarse con la naturaleza y de obtener los medios para la subsistencia; además de los diferentes modos de organización social, de alimentarse, de vestir y de amar, entre otros, crean contradicciones y ambivalencias en el grupo observado y de parte de éste, hacia el grupo observador. Por lo tanto, no cabe la menor duda de que el análisis de las relaciones interétnicas, no es sólo campo del etnógrafo, sino de cualquier persona que vive en contacto con sociedades distintas. Las sociedades modernas han creado siste-

mas sofisticados de comunicación, y con ello han hecho que los hombres de una región estén enterados de lo que sucede en otra región cualquiera y distante. Así, en el momento actual, no existen conjuntos humanos que, directa o indirectamente, no estén en contacto con el resto de las sociedades. Por ello, el análisis sociológico de las características del pluralismo cultural juega un papel primordial en las políticas de los organismos internacionales, de las naciones y los estados. Lo propio sucede con el análisis para entender y comprender esta presencia multiétnica y, en consecuencia, diseñar y definir políticas para su multicultural convivencia.

Panorama de la situación actual

El México de hoy en día presenta, en su estructura cultural, una red de variables que surgen del pasado precolonial. Tales variables se amalgamaron en la etapa de la Colonia y se definen ahora en la época moderna. Los grupos étnicos de México han perfilado características propias en cada entidad del país y, en gran medida, han definido sus propias maneras de ser. Por ejemplo, en el caso de la península de Yucatán, la mayoría maya, bajo el impacto de la sociedad de Occidente, ha delineado con claridad una cultura propia que se redefine internamente en la estructura de las clases sociales del área. Esto quiere decir que hay aspectos culturales que son característicos de toda esa zona y, generalizando, se podría afirmar que corresponden al área yucateca maya-mestiza. Internamente, dicha área presenta rasgos y maneras diferenciales entre la población urbana y la campesina. Asimismo, dentro de la propia población urbana, la proletaria de origen maya y la población que asignaríamos a la clase media y burguesa, matizan el rango de acercamiento a la cultura occidental y, en sentido inverso, a la cultura maya.

Otro ejemplo macrorregional es el caso del estado de Oaxaca. Esta entidad federativa presenta, en esquemas pluriculturales, las características de sus modos de vida muy antiguos. Dieciséis grupos étnicos, además de la población minoritaria mestiza o "gente de razón", como se autodesignan, representan una de las convivencias dialécticas más notables entre homogeneidad y pluralidad. En el periodo precolonial, y a pesar de la correlación de fuerzas, para

el control de la región entre zapotecos y mixtecos, los otros 14 grupos han mantenido su autonomía en relación con los dos grupos anteriores y, en contra del grupo colonizador primero, y del mestizo después. Hay que leer los episodios de la lucha por su autonomía de los huaves: pescadores que mantienen su propia identidad, a pesar de la presión zapoteca, aliada a la cultura hispano-occidental.

Lo mismo podemos señalar de los triquis, en relación con los mixtecos y amuzgos. No había que ahondar demasiado para conocer la profunda dignidad de los mazatecos y la impenetrable cultura chinanteca y mixe, en relación con todos los proyectos coloniales y modernos por penetrar en ellos y destruirlos. Mesoamérica representa una alta civilización de las grandes civilizaciones del mundo, y el caso chiapaneco-tabasqueño refleja una alta diferenciación interétnica, que va más allá del grupo étnico y se manifiesta en las microunidades regionales municipales. Conjuntamente con Guatemala y gran parte de Centroamérica, el estado de Chiapas es particularmente atractivo para el analista del pluralismo étnico y cultural, por la presencia de los distintos grupos indígenas que dominan la geografía y la vida de esta entidad. En la extensión de Tabasco, estado que, aparentemente, había resuelto la asimilación del grupo mayense y chontal y que mostraba a la nación, "orgullosamente", el haber erradicado su problema indígena, surgen de los islotes y de los pantanos —adonde fueron arrojados por la expansión de la ganadería capitalista y del desarrollo petrolero— los chontales, y empiezan a abrir el cofre en que habían guardado su lengua y sus tradiciones, y la muestran al pueblo tabasqueño con cierta timidez, temiendo el retorno de la agresión de la plutocracia, la cual señalaba que los indios sólo vivían en Chiapas y que en Tabasco había desaparecido esa categoría. El sonido del tuncul de las capillas chontales se escucha en el centro y en el norte de Tabasco.

En la región de Aridoamérica encontramos una situación similar, a pesar del pequeño número de indígenas que viven en los desiertos, así como en los rincones más apartados de las serranías, conservan y mantienen, como los huicholes, coras y tepehuanos, sus propias unidades. Estos grupos, no obstante que viven en un área contigua, cada uno mantiene su propia fisonomía y su propio carácter, y se relacionan entre sí interactuando con sus patrones

culturales y manteniéndose diferentes. La identidad que les da su propia cultura, los hace también mantenerse separados y diferentes de la población mestiza, enarbolando, en conjunto, límites en la identidad con los mestizos y afinidad de hermandad entre ellos: incluso en sus mitos y leyendas se refieren al *teguari*, mestizo, como el extranjero e intruso en su vida cultural. La existencia de este esquema de afiliación y exclusión podría correr el riesgo de generar un sistema de castas; mas la absorción de los patrones de vida regional y nacional los ha hecho buscar cuadros de fidelidad estatal y nacional, como ocurre con los coras, quienes lograron defender su articulación al sistema estatal, a través del surgimiento de su municipio (el Nayar), cuyo ayuntamiento debe estar sancionado por el grupo de gobernadores indígenas de todas las comunidades coras.

En el caso de los mayos y yaquis de Sonora, mientras internamente la identidad se mantiene en el tiempo histórico de los yaquis, no sucede así en la de los mayos; éstos han asumido una actitud más pasiva frente al proceso de asimilación ejercido por la sociedad regional. Los yaquis se manifiestan rebeldes a aceptar toda intromisión del gobierno municipal, estatal o nacional y, no obstante las distintas estrategias que han seguido estas entidades institucionales, no han logrado ni la aceptación ni el dominio. Las autoridades yaquis, frecuentemente divididas en lo interno por la presión de fuera, manifiestan su unidad al sentir el menor indicio de la pérdida de su autonomía, reforzando con ello la identidad étnica. Por otra parte, a pesar de su afinidad de hermandad con los mayos, mantienen una barrera que limita la relación entre ellos, sin negar la profunda muralla que han construido para aislarse de los yoris.

Palabras y expresiones como *chabochi*, *yori*, *tehuari*, *caxión*, "gente de razón", y otras, designan la categoría que separa la identidad cultural que excluye a los pertenecientes a estos grupos fuera de la lealtad étnica. Ésta consolida y regula las relaciones entre indígenas, tanto interna como externamente, con la población mestiza.

Relaciones sociales entre grupos con culturas diferentes

Todo sistema social se mantiene sobre la base de una red de relaciones sociales, que parten de las normas de la familia, sea cual fuere su tipo y, a partir de la familia, los sistemas de parentesco por consanguinidad y por afinidad tejen el panorama y construyen la estructura de la sociedad. Ésta se afianza a través de la identidad del individuo con su familia, con su clan, con su comunidad y, finalmente, con el grupo étnico, consolidable en el etnocentrismo.

Este último (el etnocentrismo) es la base de las lealtades del ser humano, que le permite la supervivencia como individuo y su reproducción como grupo. Todos los patrones de la cultura confluyen para fortalecer la identidad que otorga al ser su localización en el tiempo y en el espacio históricos.

La diversidad de la sociedad humana ha erigido un sistema diferenciado y variable de culturas, mismas que definen y caracterizan a cada grupo.

Cada grupo ocupa un espacio, y los límites del espacio de un grupo señalan el principio de otro. Hecho que genera el contacto entre diversos grupos. El solo contacto en los límites genera relaciones interétnicas, que requieren normas para regular las relaciones y mantener la lealtad y fidelidad al grupo. En el extenso proceso a través del tiempo, de estas relaciones, pocos casos se dan simétricamente en condiciones de convivencia y respeto mutuo; y, generalmente, se presentan desde formas simples de relaciones asimétricas, hasta formas complejas de relación, injustamente asimétrica, como en el caso del colonialismo de la época moderna.

Las relaciones sociales interétnicas se manifiestan como sistemas y modos de vida diferenciados, opuestos y repelentes entre sí. Para tal efecto, cada sociedad crea mecanismos defensivos que le permitan su presencia. Si bien este fenómeno podría dar la apariencia de la construcción de una muralla, la verdad es que ninguna barrera física, social o cultural, mantiene impermeables a los grupos y, precisamente por ello, surge como contraparte el contacto, el intercambio, los préstamos y los cambios sociales que presentan los grupos étnicos y, en general, los grupos sociales.

A medida que las sociedades han entrado en contacto en los

últimos siglos, pero en particular en los últimos 100 años, no existen grupos que no estén interrelacionados o interconectados entre sí. Tal fenómeno ha permitido un mayor conocimiento de los diferentes modos de ser y de vivir, pues el intercambio de experiencias entre todos los grupos ha propiciado adquirir una mayor cantidad del conocimiento acerca del mundo y de la vida. No obstante, este conocimiento en general no ha servido para organizar una sociedad humana más justa, una sociedad que respete derechos y otorgue garantías a las distintas sociedades.

El encumbramiento moderno de las naciones, de aquellas que buscan su sistema social en la concentración de todas las micro-sociedades que están en los lindes de su territorio, y con la idea de organizar una sociedad homogénea en general, fincan el modelo de dicha sociedad con base en los valores que, en un vasto alcance, asumen el control económico, político y cultural.

Las relaciones de dominio asimétrico se hacen ver y se desarrollan bajo lineamientos y signos que se aglutinan en un colonialismo que se concentra y se mantiene imperialmente.

Las 150 naciones que tienen soberanía y gozan de reconocimiento internacional, contienen en sus territorios un pluralismo cultural superior a los 2 500 grupos étnicos, agregado a las culturas regionales, religiosas y de clases. Esto define a las naciones modernas y a la humanidad toda como una sociedad plural y diversificada.

El nacionalismo se presenta como una fuerza que toma modelos del etnocentrismo y erige normas de lealtad y fidelidad; se hace sentir en actos sociales y símbolos que otorgan a los miembros de un territorio nacional dado, derechos y garantías, así como obligaciones y responsabilidades. Pero el nacionalismo como símbolo de los conjuntos de poder y dominio que asientan su modelo en la superioridad unilateral de sus grupos, construye mitos de superioridad de "raza", de sangre, de inteligencia y de cultura, y rebasa los límites de la lealtad nacional, con lo que se produce el fascismo, sistema que, en la historia moderna, ha desatado fuerzas que sólo desean el mantenimiento de los privilegios de los menos a costa de los más.

Este extremo de relación entre culturas y pueblos distintos, ha generado políticas de genocidio y etnocidio sumamente graves. Recuerdan éstas, casos como el de los gitanos en Europa, el de los indios en Estados Unidos, el de los indígenas de las selvas del Brasil

o como el caso concreto de México, donde esquemas y modelos fascistas han querido observar en la presencia de la pluralidad étnica y cultural, las causas del rezago y subdesarrollo. Y ello por empeñarse en ignorar las motivaciones de los fenómenos subdesarrollistas. No son, pues, motivos como la diversidad, sino los de la explotación y el dominio de los grupos y culturas, con el afán de mantener *privilegios* y prejuicios que les garanticen estilos de vida y maneras de ser diseñados por castas imperiales. Ya se sabe que esos privilegios buscan la unidad de la vida burguesa, como una élite que domine y subyugue a pueblos y culturas, pero de tal suerte que el esquema integracionista racionalizado en una uniformidad, nada tiene que ver con la igualdad. Un caso extremo es, por ejemplo, el de Sudáfrica, que plantea un pluralismo basado en la desigualdad, condenado mundialmente y apoyado por las oligarquías imperiales.

Creemos en sistemas de organización mundial y nacional, basados en un pluralismo igualitario que respete y otorgue reconocimiento total a la diversidad étnica y a la diversidad lingüística, con reconocimiento a las minorías, con respeto y reconocimiento, también a la diversidad religiosa, a las prácticas de la autonomía territorial dentro de los esquemas federalistas, y representación real, proporcional y por grupos, en los órganos de gobierno. A nuestro modo de ver, éstos serían los mínimos que un estado-nación debería otorgar a todos sus ciudadanos y, sobre todo, a sus grupos.

Culturas étnicas

La élite nacional burguesa y pequeñoburguesa de México, aspiran a que los sistemas educativos nacionales preparen a los indios a hablar el idioma de dicha élite para poder, de esta manera, comunicarse y explotarlos dentro de las estructuras capitalistas que prevalecen. No esperan que el sistema educativo genere, en la propia población india, la conciencia de exigir sus propios derechos que, como seres humanos tienen y, como miembros de la sociedad nacional, demandan.

Por esta razón, se teme mucho que la educación sea bilingüe y bicultural, pues al tomar conciencia de su propia realidad, el maestro indígena se convierte, simultáneamente, en educador y dirigente de la comunidad y, por ello, moviliza a las propias comu-

nidades en la defensa de sus tierras, de sus aguas, de sus bosques, y exige el respeto de su propia cultura.

En las realidades microrregionales interétnicas, donde viven criollos, mestizos e indios, los dos primeros grupos sienten que un sistema educativo de tal naturaleza, liberaría fuerzas que ya no podrían controlar desde el punto de vista económico, político y cultural. Por tal razón, los maestros bilingües son considerados como una amenaza y se les califica de "ateos", "socialistas", "comunistas", "guerrilleros", etcétera. La tarea educativa que tienda a modificar las relaciones interétnicas, tendrá que ser una tarea de educación para la liberación de los indios de las formas caducas de colonialismo interno, así como también deberán romper todas estas relaciones, hasta lograr un marco legal justo y equilibrado. Esto significa que los indios, al recibir una educación adecuada, han de reclamar y exigir espacios políticos y de organización para su participación en la vida nacional. De otra forma no será un sistema educativo para los indígenas, sino medios e instrumentos para mantener el sistema y no dejar que se den los procesos de cambio que se requieren.

En la medida en que se reprima la acción educativa de las poblaciones indígenas, la rebelión será cada vez mayor y la capacidad de organización para la acción violenta será el instrumento de lucha de los grupos indígenas. Por tal motivo, las culturas aborígenes deberán tener un espacio social y cultural en que las relaciones interétnicas se ajusten y equilibren, de tal manera, que las fricciones dentro del cuadro panorámico, se aminoren y tiendan a desaparecer. Con esto se lograría la convivencia en términos de respeto y de apoyo mutuo. Tal planteamiento ya existe frente a la sociedad, lo mismo que en el Estado y en la nación en conjunto: se trata de un esquema bien definido y mejor estructurado que permitirá el etno-desarrollo de las culturas indígenas en todas sus dimensiones.

El Museo de Culturas Populares, como entidad que debe promover el desarrollo de las culturas étnicas, deberá también diseñar estrategias así como definir normas que se transformen en acciones para educar y preparar a los mexicanos de todas las jerarquías, a vivir en un justo equilibrio interétnico.

Culturas regionales

La diversidad de grupos aborígenes, en su contacto con la población mestiza, configura sistemas de culturas regionales, las cuales son la suma y aglutinación de los propios grupos. Este fenómeno cultural se traduce en nuevos modos de ser y de vivir, modos que caracterizan toda una microrregión. De estos hechos en México, mencionemos algunos ejemplos, como es el caso del estado de Michoacán; aquí las costumbres y la cultura de la sociedad mestiza están bastante influidos por las tradiciones y por la vida de las comunidades purépechas; por otra parte, éstas otorgan elementos de identidad estatal que vienen a ser las características culturales de toda la región tarasca. Otro caso es el del estado de Nayarit, pues esta entidad se ha apropiado de los símbolos culturales y los recrea, sin tener los conocimientos apropiados de los grupos que identifican al estado, en razón de la presencia de coras, huicholes y tepehuanos.

En cada entidad federativa se da una relación muy particular que es el resultado de la existencia de sus grupos étnicos; algunos habitantes "blancos" los enaltecen y manifiestan cierto orgullo por su presencia; en cambio, otros dejan entrever su desinterés en ellos, o simplemente los ignoran.

La presencia de todos estos grupos étnicos en la formación de las culturas regionales genera diferencias significativas entre unas regiones y otras. Tal es el caso de los zapotecos, o la cultura de las grandes planicies de Chihuahua, desde donde se ha venido integrando, a partir del Istmo, una cultura particular que ha tomado como base el modo de producción, ligado al desierto. Aquí se definen regiones culturales tan distintas como la de los charros campesinos del norte de Jalisco y de Zacatecas, la de los vaqueros de Chihuahua y Coahuila y la de los ixtleros de San Luis Potosí, Nuevo León y Coahuila. Los rasgos culturales de estos grupos no han sido todavía estudiados y, aunque su presencia perfila la imagen cultural de las entidades donde viven, lo que conocemos de ellos y cómo protegemos y propiciamos el desarrollo de esas culturas está muy lejos del quehacer para el desenvolvimiento respectivo.

Creemos que el desarrollo de estas culturas regionales, paralelo a los aspectos de impulso y revaloración, implica previamente una conciencia política y una participación para definir su propia especie dentro del pluralismo.

Culturas de clase

El desarrollo de los nuevos centros urbanos que configuran el país, engendra la propia dinámica en su inducción y, dentro de sus propios esquemas de cultura, formada a lo largo de su propia existencia, se enriquece por la presencia de la provincia, de la región, y de los ya mencionados grupos étnicos. Los inmigrantes de todas las regiones del país llevan consigo manifestaciones que los caracterizan y los conforman dentro de las urbes, en una constante interacción entre la cultura de sus lugares de origen y la urbana; ésta las acoge, conformando unidades o colonias en las que los lazos de fidelidad regional o étnica se manifiestan y definen, en sus actividades cotidianas, con acciones de apoyo mutuo y de reciprocidad. Eso ocurre, para el caso, con los festejos que coinciden con las fiestas del pueblo o del área en general, con sus hábitos alimenticios, con la medicina tradicional y con la música. Todo ello debido a la relación permanente con la región y los sitios urbanos. Veamos algunos casos concretos: la colonia mixteca en la ciudad de México, se reúne en una zona proletaria para practicar el "juego de pelota mixteco" la colonia zapoteca del Istmo, formada por obreros y profesionales se convoca frecuentemente para celebrar las "veladas tradicionales" en salones de lujo; la colonia huasteca acude al mercado de la Lagunilla, domingo a domingo, a comer en puestos expofeso, el zacahuil, comida tradicional.

La medicina tradicional en los mercados responde a la demanda del pueblo, a su necesidad de estar en contacto con sus tradiciones imborrables. Existen algunos casos extremos, como sucede con la colonia mixteca en la ciudad de Tijuana; en la que colinda con la línea fronteriza, las mujeres de origen mixteco viven, en un alto porcentaje, dentro de su mundo monolingüe. La presencia de este pluralismo étnico y regional se extiende y se lleva hasta el extranjero. Como ejemplo de este hecho puede citarse el de la colonia tarasca de la ciudad de Los Ángeles (California, EUA), el de los mixtecos de San Antonio (Texas) y el de los yucatecos en Houston. Todos ellos responden a una identidad que los liga a su región y a su estado.

Un nuevo fenómeno representa el nacimiento de una acción cultural ligada a lo que se conoce como la cultura "chicana", del otro lado de la frontera norte de México, y que ya algunos autores

como Julio de la Fuente y Manuel Gamio, describieron basándose en las características de la vida de frontera denominada, en su época: "los pochos".

Asimismo, la estructura de clases sociales en la ciudad de México se tipifica también por la presencia de las comunidades de inmigrantes extranjeros, como las colonias norteamericana, japonesa, libanesa, judía, alemana, etcétera, mismas que promueven actividades de carácter cultural, las que, a su vez, los liga con sus propias regiones o países de origen.

Estudiar todas estas variables del fenómeno cultural en la estructura de clases sociales, es un reto para entender la dinámica de la vida de las sociedades modernas en los contextos urbanos, así como contemplar las posibilidades de estímulo al desarrollo de algunos de estos fenómenos socioculturales será, seguramente, materia de preocupación del Museo de las Culturas.

Bibliografía

- Akzin, Benjamín, *Estado y Nación*, México, FCE, 1968.
- Arizpe, Lourdes, *El reto del pluralismo cultural*, México, INI, 1978.
- Barth, Fredrik (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976.
- Bonfil, Guillermo, *Pluralismo cultural, cultura popular y cultura nacional*, México, IEPES, 1981.
- (comp.), *Utopía y revolución. El pensamiento político de los indios de América Latina*, México, Nueva Imagen, 1981.
- Cardoso de Oliveira, Roberto, *Sociedade plural e pluralismo cultural no Brasil*, Brasilia, Fundação Universidade de Brasilia (Serie Antropología), núm. 31, 1982.
- Glazer, Nathan y Daniel P. Moynihan, *Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard University Press, 1976.
- Nahmad Sitton, Salomón, *Cultura indígena e identidad nacional*, México, IEPES, 1981.
- Olivera, Mercedes (comp.), *Indigenismo y lingüística*, México, UNAM, 1980.
- Stavenhagen, Rodolfo, *Problemas étnicos y campesinos*, México, INI, 1980.

La expropiación de la cultura popular

Victoria Novelo*

El problema

Para empezar a tratar un tema tan resbaloso, son pertinentes algunas precisiones conceptuales que traduzcan algunos significados que yo otorgo a ciertas palabras. El término "popular", aunque obviamente nos remite a un conjunto social que conformaría el *pueblo*, no nos lo explica. En otras palabras, aunque cultura popular pudiera significar la cultura que hace el pueblo, no avanzaríamos nada en la respuesta si no recuperamos el sentido histórico del concepto. Y eso porque a la luz de los procesos sociales, el concepto *pueblo* ha encerrado significados enteramente distintos según la sociedad de que se trate, las nacionalidades, la época, las ideologías y, hasta la coyuntura: cuando el presidente norteamericano en turno trata de justificar ante la opinión pública algún hecho de su administración, sea un aumento en los impuestos o una invasión a otro país, se dirige *al* y se escuda *en* "el pueblo" norteamericano, es decir, un conjunto de ciudadanos que dice representar. Cuando las noticias nos informan cotidianamente de las luchas de los pueblos salvadoreño y guatemalteco, es otro el contenido del concepto que, en estos casos (y otros similares), identificamos con las clases y estratos explotados de la sociedad y que se han lanzado a sacudirse el yugo del capital y amigos que lo acompañan. Así que, ¿de qué pueblo hablaríamos? Lo que quiero decir es que no hay cultura popular en abstracto como tampoco hay pueblos en abstracto; siempre se tratará de un pueblo y unas manifestaciones culturales concretas. En nuestra concreción, pueblo se opone a dominación;

*Antropóloga, coordinadora de Investigaciones del Museo de Culturas Populares (1981-1985), actualmente investigadora titular en el CIESAS.

pueblo por tanto son clases y estratos que no dominan sino que viven bajo la dictadura de la burguesía.

Hay además otro problema. El concepto no siempre ha tenido vigencia; su existencia corre paralela a las sociedades clasistas donde la dominación en su esfera ideológico-cultural ha exigido que los productos culturales reflejaran la misma distinción y distancia que las clases mantenían. La dominación en el terreno cultural no sólo ha implicado imposición de modelos, símbolos y valores; también una supuesta superioridad. Y para eso había que ponerle apellido a las cosas y a los fenómenos socioculturales para distinguirlos. El arte, con mayúsculas o con el apellido "culto" existe porque existe el otro, el de los dominados, así el primero haya sido, en su origen, una expropiación sofisticada del segundo. Y en países como el nuestro, la superioridad del arte dominante no sólo se expresa socialmente en su precio y en sus lugares de exhibición sino también en que es a través de su óptica que se "descubre" al otro arte, el popular, al que como tal se le define después de haberlo mantenido deliberadamente en la oscuridad de lo vergonzoso.

He utilizado como ejemplo al arte pues pienso que su hermana bastarda, la artesanía, es en México un buen ejemplo de lo que el título de nuestra ponencia promete contener. Y como el arte ha sido tradicionalmente una de las expresiones de cultura, no me alejo mucho de nuestra preocupación central en este Encuentro si con un ejemplo concreto, esta vez, de la producción artística, ilustro la vieja cuestión de la expropiación en el terreno cultural.

El concepto arte popular en México ha servido para designar expresiones culturales diferentes producidas también por segmentos sociales distintos. En la fase de la revolución de 1910, el arte popular englobaba productos culturales de las etnias que todavía tenían una presencia contundente en la sociedad pero a las que, junto con el campesinado mestizo, había que pacificar. Arte popular entonces fue la danza, la música y la plástica de los grupos indígenas considerados por la fracción burguesa triunfante, en un mecanismo de neta apropiación de la historia, como los legítimos herederos de las formas de vida prehispánicas. El desarrollo del mercado interior, el nacimiento de la industria cultural, del turismo y de la anónima sociedad que modela la cultura para las masas, ampliaron el contenido del concepto aunque sigue una connotación fundamentalmente campesina. De acuerdo a las concepciones vigentes, el

arte popular engloba diversas manifestaciones como teatro, danza, literatura, música y objetos plásticos, comúnmente denominados artesanías, aunque algunos extremistas del populismo incluyen en el arte popular a los alimentos y las bebidas regionales. Pero lo importante de la tipología es que los productos culturales no son sólo populares por sus condiciones de producción sino que, al decir de la ideología oficial, representan a la nacionalidad mexicana, es decir, nos identifican tanto ante los extraños como entre nosotros mismos lo que, aunque inconscientemente, nos convierte en portadores de la misma cultura. Sin duda, mucha de la calificación indiscriminada de toda clase de expresiones de la vida campesina como "arte popular" tiene vínculos con la industria turística y la consolidación de una imagen nacional supraclasista que mediatiza y oscurece la realidad social pero que también tiene precio en los aparadores.

Si tratamos de ser precisos, la calidad de artesanía se confiere a un producto plástico por provenir de un proceso de trabajo fundamentalmente manual y calificado en relación a los patrones industriales. Así, el artesano, como conocedor de un oficio que se desarrolla históricamente antes de la industria, puede producir objetos artísticos, pero no necesariamente; puede producir objetos en serie a los que no añade ningún valor socialmente establecido como estético. Pero esto depende de las condiciones generales de producción. En México, se elaboran en forma artesanal una serie de objetos sin ninguna intencionalidad estética (materiales de construcción u objetos domésticos) sea porque la industria no los ha incorporado a su producción, o porque las condiciones de subdesarrollo reproducen sistemas de trabajo arcaicos que por su inversión social pueden producir a bajos precios objetos para los consumidores más pobres. Y hay, por otro lado, objetos que la sociedad considera artísticos y que también requirieron en su factura el despliegue de las habilidades artesanas y donde incluso en el lenguaje existen conceptos para distinguir jerarquías en la especialidad del artesano. Para seguir afinando la discusión de la producción cultural popular, se presenta la necesidad de introducir el concepto de autenticidad, el que también sugiere diversos contenidos de acuerdo a la ubicación social de quien define.

Aunque ya nos sabemos de memoria que las ideas dominantes en el capitalismo tienen en su base un modelo que busca, por

sobre todas las cosas, la consecución de la ganancia, los criterios para definir la autenticidad en el arte o las artesanías populares, aunque desde luego presuponen su consideración como mercancía, pasan por caminos directos o torcidos que también tienen que ver con modas y corrientes, así como con situaciones sociales especiales.

Hermosa cultura mexicana, Canal 2 te construye

La proliferación de las ideas del romántico proponente de la teoría del buen salvaje, propició que en todos aquellos lugares donde estos buenos salvajes habían logrado sobrevivir a la conquista colonial, se desarrollara una teoría que, buscando construir una cultura nacional, identificaba autenticidad con la producción cultural de los primitivos pobladores o sus descendientes. Casi siempre indígenas, los buenos salvajes se vieron de pronto convertidos en artistas y sus objetos de uso doméstico y ritual encontraron acomodo en museos de arte primitivo primero y después en los de arte popular. Expresiones que conformaban una totalidad fueron aisladas, petrificadas y foliadas. Objetos y símbolos que incorporados a la vida cotidiana tenían un significado, pasaron a ser elementos inconexos en vitrinas. Y para la dominación es más cómodo exaltar símbolos desconectados de su totalidad en una de las varias manifestaciones de la represión cultural que debe llevar a cabo, mientras es hegemónica.

Si las conquistas anteriores expropiaban recursos, productos y trabajo, la apropiación de las expresiones de la cultura sirvió para construir una imagen de lo nacional acorde con las necesidades de una etapa de crecimiento del capitalismo que necesitaba reforzar el marco del estado-nación. Y no creo que se pueda negar que esos marcos requieren siempre de una historia y de una interpretación de ella que justifique el actual estado de cosas.

Históricamente la calidad de "autenticidad" ha variado: depende lógicamente de quien califica. O más bien, desde qué posición de clase se califica. Una vez que se transnacionalizó la ideología capitalista de la oposición arte culto-arte popular y del valor económico e ideológico de este último, a la apertura de museos de arte popular le siguió el establecimiento de cadenas de tiendas especia-

lizadas en comercializar los objetos del arte popular, en especial, las llamadas artesanías y curiosidades. Las necesidades del capital invertido en el comercio y en el turismo obligaron también a la búsqueda de autenticidad como criterio que añadía más valor a la mercancía, y así se inventaron las etiquetas que imprimía y avalaba algún organismo oficial libre de toda sospecha. Y casi siempre lo auténtico equivalía a lo exótico, lo primitivo o, más sencillamente, lo que hacían los otros. Generalmente *los otros* en las sociedades subdesarrolladas, eran y son los campesinos pobres que producen objetos baratos, mientras que para los países imperialistas, *los otros* son los subdesarrollados, que también producen objetos baratos. Solamente como dato diré que los países compradores de artesanías son (de mayor a menor volumen de compras): Estados Unidos, República Federal de Alemania, Japón, Holanda, Francia, Reino Unido y Suecia. En 1977 los países latinoamericanos aportaron el 17 por ciento del total de 37.1 por ciento con que participaron en las ventas de artesanías los países llamados del Tercer Mundo.¹

Debidamente autenticadas las manos pobres de los productores populares, éstos no deben producir más que productos tradicionales. Se es auténtico porque se es estático. Me ha tocado conocer a especialistas del folclore que descalifican una danza campesina porque los danzantes usaban alguna prenda de vestir o maquillaje modernos (anteojos, calcetines de nylon, o labios pintados). De este modo la ideología burguesa busca *conservar* tradiciones aunque resulte artificioso; por una parte, para mantener la distinción de la producción cultural, pero también para comerciar esa distinción. Creo que todos estarán de acuerdo en que el editor de un disco de música folclórica recibirá renombre y dinero que no le tocarán para nada al o los ejecutantes. Y mantener y comerciar esa distinción significa, desde luego, estimular la conservación, aunque suene contradictorio, en aras del "no hagan olas" social. En estos casos resulta evidente cómo la inmovilidad es una de las tradiciones que el capitalismo busca mantener más y la autenticidad así impuesta no sólo no refleja los intereses populares sino que los congela o posterga.

¹ Rodolfo Becerril Traffon, "La encrucijada de las artesanías y su comercialización externa", en *Comercio y Desarrollo*, núm. 19, julio-septiembre 1981, pp. 6 y 8.

Ahora, ¿qué es lo que está en la base del comercio de esa distinción? Yo diría, sin lugar a dudas, que es el sistema industrial el que ha procreado esa situación. Si pensamos a la industria como un cierto grado de desarrollo social, el origen tiene diversos cabos. Por una parte, el avance que significa el sistema industrial en cuanto a la posibilidad de producir en menos tiempo satisfactores accesibles a la sociedad en su conjunto, permite, teóricamente, una mayor posibilidad de tiempo libre para los trabajadores y, por otra, un acceso masivo al consumo de productos necesarios entre los que ubicamos a los que se vinculan con la cultura.

Desde luego, para que las posibilidades enunciadas se realicen, haría falta suprimir el obstáculo que significa la "racionalidad" de la empresa capitalista que no incluye entre sus planes satisfacer las necesidades de las grandes masas. En las sociedades donde la industria no es manejada de acuerdo a las leyes de la acumulación capitalista, es evidente que las posibilidades de acceso masivo a productos culturales y a todo consumo necesario han dejado de ser teóricas; en su realidad, amplían al mismo tiempo las facilidades para la producción de cultura.

El proceso de desarrollo capitalista y concretamente la instauración del sistema industrial procreó, en el terreno del vínculo del productor con el producto, una relación contradictoria. Aunque la alienación en el trabajo es una relación inherente al antagonismo trabajo-capital, la clase obrera ha dado innumerables muestras de oposición activa a esta relación, incluso creando productos culturales dentro de la industria donde trabaja, para enfrentar la monotonía, el anonimato, la subordinación pasiva a los ritmos de trabajo impuestos. Bastaría mencionar toda una tradición poética, musical, periodística y gráfica a partir de la situación en el trabajo, así como la producción de objetos decorativos usando la herramienta y los materiales del trabajo industrial. Como formas de protesta social en la esfera ideológica, algunas expresiones más que otras identifican a los contendientes en la lucha de clases, reivindican la solidaridad de los trabajadores y, como en el caso de la canción de trabajo de los negros norteamericanos, hasta dan origen a toda una tradición musical.

Desde otra perspectiva, la producción industrial, especialmente en los países capitalistas centrales, así como produjo una sociedad apta para el consumo industrial masivo, también propició una

reacción a la homogeneización del gusto y del consumo. Esta reacción, generalmente ubicada en las élites, en cuya base es perfectamente identificable la compulsividad por mantener una "personalidad" separada del resto de la sociedad, redescubrió los valores de la producción artesanal como posibilidad de creación de objetos individualizados. Lo "hecho a mano" pasó a ser un atributopreciado y buscado por estas minorías en su afán de distinción lo que, a su vez, estimuló grandemente el renacimiento de la producción artesanal de los países de tradición campesina y el estímulo de la producción donde ésta era vigente.

En México, la valoración de las artesanías por parte de clases sociales distintas a la de los productores no es muy antigua y tampoco es un fenómeno muy amplio. Se restringe por un lado a sectores "cultos" siguiendo modas impuestas por el turismo y, por otra parte, a categorías sociales —como los intelectuales productores de ideología— que o bien valoran las producciones manuales de los grupos indígenas en un sentido romántico de búsqueda de las raíces nacionales y que aportan la justificación de la cultura nacionalista, o bien como muestras culturales de las clases subalternas que tercamente producen fuera de los marcos de la "modernidad", como manifestación más de resistencia que de atraso.

El que la burguesía transnacional esté estimulando la producción artesanal de los países productores se evidencia en el número de instituciones dedicadas a su fomento y comercialización y al grado de monopolio en este último renglón. Es decir, con fines enteramente mercantiles, envueltos en argumentos turísticos y de pintoresquismo nacional cuya imagen más ilustrativa es el de la *rubia superior* envuelta en trapos supuestamente indígenas saludando a la afición televisiva, vivimos un agudo proceso de expropiación de símbolos culturales que conlleva la explotación de la fuerza de trabajo que los produce.

Es decir, en el proceso de comercialización del arte popular no sólo se está expropiando trabajo y salario a toda la clase de productores sino que coherentemente con este mecanismo, también se despoja al producto de su significado.

Ilustremos: en un proceso típico de comercialización internacional de artesanías, el precio pagado al agente productor se ha sextuplicado cuando llega al consumidor;² por su parte, un huipil

² *Op. cit.*, p. 7.

que vista una profesionista urbana es una prenda que ya no necesita servir como símbolo de identidad étnica, sino de profesión o inclinaciones.

La cultura unida jamás será vencida

Pero hay otras bases que dan origen a una relación alternativa de autenticidad en la producción popular:

La producción cultural de las clases dominadas de la sociedad capitalista mantiene una relación contradictoria con la cultura dominante. Esto significa que aunque por una parte los modelos artísticos pueden transitar entre las clases como imposición o imitación, la apropiación siempre significará una reinterpretación de tal modo que la manifestación, si echa raíces, simbolizará relaciones sociales propias o, en otras palabras, servirá de lazo de identidad. Me parece que ahí radica la calidad de auténtico: en la capacidad de la producción cultural popular de implicar los intereses de clase aunque éstos no sean inmediatamente visibles. Hago énfasis en la cuestión de una identidad basada en los intereses de clase pues no toda producción cultural que se consume, crea y recrea en las clases subordinadas, responde a esa necesidad. De hecho, la sociedad capitalista tiende a inhibir y adormecer la creación de modos de trabajo y de creación cultural que pueden potenciar la expresión de una cultura popular que, si es auténtica, tendrá obviamente que proponer modos de producción artística y de modelos culturales así como sus modos de distribución y de consumo opuestos a los burgueses dominantes. De ahí que autenticidad, en un determinado momento de la lucha de clases signifique resistencia y, en otro, signifique liberación. No hay más que observar a nuestro alrededor para comprobar los cambios que se suceden en la esfera cultural cuando los pueblos echan a andar. Lo genuino en la producción artística, en las relaciones sociales, en las ceremonias y celebraciones es la expresión que subraya el compromiso social con los intereses colectivos de las mayorías. Por eso lo auténtico en el canto nicaragüense de hoy es su calidad de revolucionario, por eso en la narrativa y la poesía de los pueblos en proceso de liberación, el personaje central es el mismo pueblo que deja atrás la sumisión ancestral para erguirse, fortalecido en la lucha, como el verdade-

ro protagonista de la historia que busca cerrar el capítulo de la expropiación de su vida.

Como expresión cultural que posibilita la participación en colectividad de los distintos estratos de trabajadores afianzando lazos solidarios basados en la identidad de clase, la producción artística popular es, en las sociedades subdesarrolladas del capitalismo, una potencialidad que, según el estado de la lucha de clases, es más o menos manifiesta y desarrollada en cuanto a su posibilidad de oposición a los modelos burgueses (para darse cuenta de esto en México, no hay más que observar atentamente el desarrollo de algún encuentro campesino o un plantón obrero). En las sociedades donde los pueblos han derruido el régimen de propiedad privada, el arte popular puede encontrar la posibilidad objetiva y subjetiva de construirse como tal. Al formar parte de una nueva concepción del mundo y por tanto de una nueva forma de vida social, tiende a participar de un proceso de revolución cultural que buscará que la manifestación artística no se produzca como especialidad aislada que se sobrepone a la vida diaria para darle color o fondo musical. Por el contrario, tiende a ser incorporada al movimiento social en su conjunto como estilos de la cotidianidad que identifican una particular manera de pensar y vivir en la que los participantes se reconocen.

La producción artesanal o artística popular en nuestro país, si bien vive en condiciones de opresión, no sólo resiste sino que desarrolla su oposición a veces a tientas, a veces con mayor seguridad. Cuando esta oposición trasciende y pasa a la ofensiva, se hace manifiesto el valor de la terquedad en preservar, en abierto o sordo enfrentamiento a los modelos dominantes, relaciones sociales y rituales de vida colectiva que han posibilitado la emergencia de sólidas identidades que las clases trabajadoras construyen en el proceso de adecuación-resistencia-oposición a la ideología dominante. En los momentos estelares de la lucha de clases se evidencia y cobra sentido la importancia de los mecanismos utilizados para salvaguardar tradiciones de solidaridad, ayuda mutua, festividad colectiva, como premisas de una nueva identidad que si bien reúne tradiciones culturales diversas, las conjuga para la defensa de los intereses colectivos mayoritarios que sólo serán auténticos cuando se concreten en un proyecto alternativo de sociedad, y por tanto genuinamente populares.

Sobre la creatividad... o cómo buscarle tres pies al gato, que como es sabido, sólo tiene dos

*Arturo Warman**

El concepto de creatividad es elusivo. Con él nos referimos a procesos que suponemos parecidos pero que, estrictamente, no sabemos si son iguales. Aventurar una nueva hipótesis científica, componer música, mejorar el diseño de la bicicleta, hacer menos costosa el agua tibia o proclamar pomposamente la invención del hilo negro, ¿son los resultados de un mismo proceso? El uso común del concepto de creatividad está cargado de nociones todavía más elusivas: talento, genio, imaginación, originalidad, inspiración... Todas enfatizando lo individual y lo excepcional, lo extraordinario. No hay pues terreno firme para la explicación de la innovación, del cambio en los objetos y las ideas, en los lenguajes, que es como yo entiendo la creatividad, o mejor, que es como yo, realmente, no la entiendo.

En suelo tan resbaladizo como ese, no encuentro ninguna justificación para postular que hay dos modos o modelos opuestos para la creatividad: uno consciente, individual y elitista, y otro inconsciente, colectivo y popular. Mucha tinta y tiempo se han gastado para establecer la distinción entre arte y artesanía, entre ciencia y conocimiento empírico, entre pensamiento lógico y mágico, para demostrar a fin de cuentas, la superioridad cultural, evolutiva y hasta racial del Occidente judeo-cristiano y capitalista sobre el resto de la humanidad. Supongo, por el contrario, que la creatividad o las creatividades son básicamente el o los mismos procesos y que resulta absurdo, aunque no gratuito, tratar de distinguirlos por supues-

* Antropólogo, investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM y coordinador del programa "El maíz, fundamento de la cultura popular mexicana" del Museo de Culturas Populares (1981-1982). Actualmente titular de la Secretaría de la Reforma Agraria.

tas características inherentes a sus creadores. No logro ver las diferencias cualitativas esenciales entre Plácido Domingo y Arcadio Hidalgo, cantante de sones del sur de Veracruz, Rufino Tamayo y los pintores en papel amate del estado de Guerrero, entre Octavio Paz y los anónimos poetas de los corridos populares.

Precisamente por no distinguir las diferencias intrínsecas de calidad entre los diferentes tipos de creadores, se hacen más evidentes las distancias que los separan por su ubicación en el espacio social, que distingue al creador "culto" de sus colegas populares. Para los primeros basta su nombre, es obligación de los lectores saber su oficio, para los segundos el tratamiento anónimo y genérico que describe su obra; aunque lo opuesto suceda en los pueblos y barriadas populares. Museos, galerías, teatros, premios, mausoleos en vida, en fin, instituciones para los "cultos"; calles y plazas, mercados, zonas rojas pueblerinas y no dejes de producir porque te mueres de hambre para los creadores populares. Si no hay diferencias en la creatividad la distinción social se vuelve obvia, dominante, y afecta todas las condiciones para la producción, apropiación y socialización de la creación. Estas diferencias sociales y objetivos son para mí el tema real. El otro, la búsqueda de las distinciones permanentes entre Arte con mayúscula y artesanías, sólo encubre y justifica, legítima y tiende a perpetuar las distinciones sociales. No predico, espero; nada más opino.

La creatividad "culto" se ha establecido como una forma especializada del trabajo. Para sustentarla se han creado un conjunto de instituciones públicas, sobre todo, y privadas, que financian, conservan y divulgan los frutos de esa especialización del trabajo. Museos, fundaciones, universidades, editoriales, entre otras muchas, conforman el espacio social especializado alrededor de la creatividad y que permite la profesionalización, el anhelado tiempo completo bien remunerado para los creadores. En ese espacio diferenciado, la innovación, la renovación o la invención, que requieren necesariamente de la experimentación, son socialmente financiadas y absorben una proporción del excedente social, a veces bajo el rubro de gastos y otras como inversión. No deja de ser irónico que esos mismos recursos también se dediquen a la acumulación y conservación de las creaciones del pasado y que se establezca una feroz competencia con los del presente. La separación del espacio para la creatividad se marca con claridad por la sacralización, lo mismo suce-

de en los templos. Para el ciudadano común, la entrada al espacio reservado para la creatividad "cultura" demanda de una actitud de reverencia, respeto y sumisión. Como no hay manera de echarle a Dios la culpa por la sacralización de la cultura, ésta se justifica por la excepcionalidad, por su distancia respecto a lo corriente y cotidiano. Ideas como la de excelencia, universalidad, trascendencia, envuelven y protegen este espacio, lo acolchonan.

La pertenencia al espacio de la creatividad "cultura" es por necesidad altamente selectiva, ya que se trata de un ámbito reducido y reservado. Pero el acceso no se establece, más que por excepción, por la posesión de los atributos de la creatividad como el genio o el talento, puesto que nadie sabe qué son ni cómo se miden, sino por un conjunto de títulos formales, grados académicos y patentes profesionales, emitidos por las mismas instituciones que financian la creatividad. Esto se traduce en una selección social y circularmente viciosa, más rigurosa entre más desigual sea la sociedad. Si ésta está cruzada por fronteras étnicas que establecen posiciones desiguales, la selectividad se asemeja mucho a la posesión de un título hereditario. Así, no sorprende que muchas de las innovaciones con mayor impacto social se produzcan fuera del espacio reservado para la creatividad. Éste reacciona por la asimilación: por la expropiación del individuo o de la obra. Lo condecora o lo exhibe o guarda en bóvedas de seguridad, lo contagia de sacralización. La creatividad comercial es sujeto de asimilación a través de las personas, de algo habrían de servir los premios y los *honoris causa*. La creatividad popular se apropia por la obra, que siempre recibe un homenaje póstumo aunque su autor esté vivo allá en los pueblos o colonias populares.

La creatividad popular sucede en un espacio indiferenciado. Más estrictamente, se da en los procesos de trabajo y de la vida cotidiana, sin separarse de ellos, incorporada al quehacer que permite la sobrevivencia a la producción. Las condiciones para la creatividad son tan rigurosas como son las condiciones de vida y de trabajo. Los recursos materiales son escasos y pocos los procesos técnicos a los que se tiene acceso. En cambio, hay conocimiento profundo de los materiales, sus límites y su potencialidad. Ese rigor se traduce con frecuencia en el carácter de la innovación, que no presenta una ruptura con los modelos previos sino que se desarrolla dentro de sus límites, con continuidad. Los materiales y los

estilos de trabajarlos se prolongan en el tiempo por falta de alternativas reales de sustitución y producen una falsa interpretación de inmovilidad. La innovación no se da a través de la sustitución. A eso, en el espacio "culto" se le llama virtuosismo, que se convierte apenas en rutina y oficio cuando los cultos se refieren a la creación popular.

La creatividad no se distingue como una especialización en las clases populares. La especialidad, la profesión, la da el trabajo y la creatividad debe agregarse a ella. En la práctica, creatividad y trabajo se contraponen a veces por una razón poderosa y clara. El producto del trabajo apenas alcanza y mal para la sobrevivencia. Su excedente se expropia y se acumula por otros grupos sociales. Así, el costo de la prueba y el error, la experimentación que requiere la creación, se carga al tiempo y los recursos de trabajo del creador y no a su producción excedente. El experimento fallido se traduce en pérdida objetiva de ingreso para el creador popular. Experimentación y creación se llevan a cabo asumiendo riesgos que, sin embargo, no hagan peligrar la subsistencia.

El creador popular no recibe remuneración adicional por su creatividad, por su genio y originalidad. Se le paga por su trabajo como productor de bienes o satisfactores y la creatividad va de pilón. Esto es más claro en el caso de los artesanos, que por su trabajo reciben una de las remuneraciones más bajas del sistema, si no es que la menor. Los atributos de belleza, unicidad, calidad e imaginación no aumentan el precio del producto, se suponen gratuitos. La innovación exitosa, en estos casos, significa con frecuencia un incremento en la demanda de su obra, pero no en su precio unitario. La creatividad se resuelve paradójicamente en una mayor explotación absoluta, en la que para aumentar el ingreso hay que incrementar la duración y la intensidad del trabajo. Y eso dura apenas el tiempo que tarda la innovación en generalizarse entre los productores. Con menos frecuencia, cuando la innovación contiene algún ingrediente técnico secreto o costoso o depende de una habilidad excepcional que no es fácil de copiar, el precio unitario y la remuneración del trabajo se incrementa. Sólo excepcional y recientemente han hecho su aparición los artesanos que firman su obra, destinada por lo general al mercado "culto". Su individualización y el sobreprecio de su producto no los liberan de entregar gratis su creatividad, que no queda protegida por derechos.

Apenas logran una mejor retribución para su trabajo, casi con deprecia pero sin equipararse nunca con las remuneraciones que el espacio institucional "culto" brinda a sus creadores y burócratas.

La creatividad "culto" está separada de la producción de mercancías de consumo generalizado y apenas incluye la hechura de "obras de arte", únicas, exclusivas, para un mercado excepcional. Esta separación se hace más aguda y se vuelve casi total en los países que no han desarrollado una base industrial amplia y propia, que dependen de un espacio "culto" externo para la innovación técnica de los productos o de la producción. La vinculación entre el creador y la producción se da a través de las patentes y los derechos de autor. Así, la creatividad "culto" se financia no sólo con el excedente social dedicado al mantenimiento del aparato institucional, sino que también se paga específicamente al precio de un valor asignado. La creación se vuelve un objeto de la apropiación privada a la que protegen leyes y convenios internacionales. Esta condición, que hoy parece lógica y natural, no es universal, ni siquiera es muy vieja. Es, históricamente, un producto del desarrollo del capitalismo. Es al mismo tiempo una defensa para los creadores y un requisito del sistema. La "propiedad intelectual" hace equiparable la innovación a cualquier otra mercancía y como tal puede apropiarse y acumularse. Se ajusta a la regla básica que convierte al trabajo, en todas sus especialidades, en una mercancía. El pavoroso discurso previo tiene un beneficio inmediato: elimina el uso del gelatinoso eufemismo de "culto" y me permite su sustitución por "en el capitalismo" o simplemente "burguesa", sin intenciones de satanizar ni a creadores, obras o instituciones.

En el reconocimiento de la propiedad intelectual a una persona física o a una institución, hay algo cierto y también algo de falacia. La creatividad que se identifica con un autor preciso no es más que un paso o etapa de un proceso social, colectivo, histórico, de acumulación de conocimiento o de experiencia. El rompimiento del proceso colectivo para individualizarlo tiene reglas estrictas. De hecho, son similares y equivalentes a las que regulan el ingreso y la pertenencia al espacio institucional de la creatividad burguesa. Los costosos y complejos requisitos burocráticos del registro de la propiedad intelectual se convierten en patrimonio de gremios profesionales: abogados, dibujantes, peritos. La obra, la innovación misma, no es suficiente ni bastante para su registro. La propiedad inte-

lectual tiene sus reglas que la confinan a grupos sociales limitados, selectos, excluyentes del resto de la sociedad. Para el espacio no reservado a los propietarios se establece la categoría de "dominio público", coto abierto al saqueo y el robo.

La categoría del dominio público incluye desde el punto de vista del capitalismo, a la creación popular. Esta categoría se vuelve más amplia e inclusiva entre más desigual y polarizada es la sociedad. A tanto llega la arrogancia de la creatividad burguesa que muchos libros se han escrito, todos protegidos por el *copyright*, respecto a que la creación popular debe ser por definición anónima y colectiva, sujeta solamente a la apropiación por saqueadores y coleccionistas. El anonimato es sólo una visión desde la cúspide, desde la torre de marfil originada por el acolchonamiento del espacio institucional para la creación burguesa. El carácter colectivo, que en cierta forma es cierto para toda creación, no es más que un recurso para no pagarla, para expropiarla, para reducir al creador a una posición de trabajador manual o interpretativo no protegido. En el caso del creador popular, la "idea" no se separa de la mercancía. No se reconoce la autoría sino el oficio y el desgaste físico pagado a destajo.

La condición del creador popular está marcada por la escasez material, por la pobreza, la explotación y expropiación gratuita, sin indemnización. Me parece que éstos son hechos. Pero interpretarlos simple y mecánicamente, o peor, desde una perspectiva moralista, puede llevar a conclusiones erradas. Una sería que el creador popular y su obra merecen conmiseración ¿Qué podía esperarse de ellos en condiciones tan terribles? El paternalismo social y bien intencionado se suma a las corrientes que ubican a la creación popular en una categoría especial: arte menor, oficio y similares. Parece viable demostrar que las condiciones de la creación y de su apropiación están claramente diferenciadas por clase social, pero hay que dar un salto mortal por necesidad para sugerir que la obra es intrínsecamente de una calidad distinta, que merece un tratamiento diferente. Para ello habría que aclarar definitivamente qué carambas es el genio, la imaginación, la originalidad. El despreciativo "pero eso se ve o se siente" es una experiencia que la mayoría de la humanidad no compartimos. Además, en el terreno de lo subjetivo, toda argumentación podría revertirse. Entrando al absurdo juego de la botellita de jerez que todo lo que

digas será al revés, se podría demostrar que la creatividad popular, por estar separada de los intereses comerciales de las grandes empresas de la comunicación, no tolera la inflación de mediocres por la moda, o que por su identificación con el trabajo, no tolera la presencia de diletantes sin oficio, y muchas cosas más. Pero en ese juego de provocación se cae inevitablemente en el terreno de sacralizar al creador y a su obra, de separarlo de la sociedad por ser poseedor de la INSPIRACIÓN como atributo intemporal. El reconocimiento de la diferencia social en las condiciones de creación lleva a destruir la idea de un parámetro universal y permanente para el juicio de la obra, o eso creo. Debería llevar también a la solidaridad no sólo con los creadores populares sino con los usuarios de la innovación, sus jueces más severos en la práctica social; a defender su autonomía, su capacidad dictaminadora, su sentido común. Separar al creador popular de su grupo, identificarse con él desde la cúspide y protegerlo, implica otra vez el desprecio por la sociedad y por sus clases oprimidas. La arrogancia frente a su bárbara democracia, tomando como si fuera del dominio público una idea de Carlos Monsiváis.

La otra interpretación mecánica derivada del reconocimiento de las diferencias en las condiciones sociales de la creación, es la de suponer que toda creación debería gratificarse con los privilegios burgueses. Suponer que la justicia lleva a premiar a todos como si fueran Rufino Tamayo, lo que ciertamente no disgustaría a los creadores populares, es una ilusión. La condición del creador burgués exitoso no es generalizable, ni el aburguesamiento del creador popular deseable. Tal vez equivale a condenarlo a la esterilidad. Hay por allá o debería haber otro camino, que ubicara a la creatividad en su dimensión justa. No tengo la más remota idea de por dónde, pero creo que los creadores populares sí la tienen. Habría que escuchar sus demandas y hacerlo con atención y respeto.

Hay fenómenos nuevos, justicia poética al fin y al cabo. La nueva tecnología de la comunicación ha sobrepasado las salvaguardas decimonónicas de la propiedad intelectual burguesa. Patentes y *copyright* están amenazados por diminutos aparatos de maquinaria japonesa. Satélites, copadoras, grabadoras, minúsculas calculadoras, hacen obsoleta la protección a la creatividad burguesa. Comprar un libro implica el absoluto desamparo de no tener acceso a una eficiente copidora institucional o estar poseído por la

fiebre irrefrenable del coleccionista. La extensión y la comunicación están adquiriendo nuevas dimensiones. Los protegidos creadores burgueses comparten el temor del cohetero de pueblo que no quiere ser despojado de la fórmula de una bengala que truena con todos los colores del arco iris. Sus ingredientes exclusivos están en peligro de ser expropiados a través de la electrónica.

Junto y ligado a la amenaza oriental de la electrónica está el fenómeno de la irrupción de las masas. Los ámbitos cerrados de la creatividad burguesa son violados por la invasión de masas, de las reales no de las retóricas, armadas con sus macabros aparatos de transistores. La hora de aprender a amar a Dios en tierra de indios. La privatización se pasó de tueste y puede ser ejercida casi indiscriminadamente hasta por los pobres. Las grandes corporaciones transnacionales avasallan al individuo y a su propiedad intelectual. Mejor armados, más protegidos, mejor relacionados, los creadores burgueses se enfrentan a la expropiación que ejercen sus propios patrones generosos. El apocalipsis no está, sin embargo, tan cercano todavía, aunque su presencia abrirá una etapa de búsqueda, de crítica.

Toda creación se politiza, a veces con independencia de su creador. Su apropiación y uso por ciertos grupos de la sociedad le otorgan un signo. No hay una linealidad entre la ubicación social del creador y el signo de su obra. Ni todos los creadores burgueses están condenados al infierno ni todos los populares a ser condecorados como héroes del trabajo. Sin embargo, existe cierta correspondencia, una propensión a la coincidencia entre el origen social y el signo político de la obra. En esto, poco tiene que ver la intencionalidad, aunque nunca deje de ser importante. Posiblemente, en el ámbito institucional para la creatividad burguesa se dé la más alta concentración porcentual y por metro cuadrado de gente que quiere servir a los intereses populares. Pero mientras su creación ingresa en los canales elitistas y socialmente confinados por una apropiación muy exclusiva, su vocación de servicio a los intereses populares no encuentran todavía canales de integración con ellos, de lucha común, y se queda frecuentemente en un nivel declarativo.

La obra popular puede estar guiada por una intencionalidad opuesta, aunque sería absurdo asumir y generalizar esta suposición, y tener, sin embargo, un impacto social distinto. Por el mismo rigor en las condiciones de creación, por la continuidad con los mo-

delos previos, en fin, por otros muchos factores, la creación popular se arraiga en materiales y en ideas que las clases populares controlan con un alto grado de autonomía. La materia prima de la creación popular es patrimonio de las clases explotadas. La creación a partir de ella se traduce con frecuencia en una ampliación y consolidación del espacio que se controla con autonomía, en un fortalecimiento del ámbito propio, que se enriquece con nuevos objetos, ideas e interpretaciones. Las condiciones de apropiación, marginadas de los intereses comerciales aunque pueden ser expropiadas por éstos, tienen un efecto democratizador en el consumo, en los usuarios. Éstos pueden tener acceso al nuevo bien, al satisfactor social, sin que una parte de su costo se acumule en las clases opresoras. Esto no disminuye la explotación, pero también le otorga otra dimensión. La facilidad con que la creación popular puede reproducirse, al fin hecha con el mismo barro, por otros productores o hasta por los usuarios, tiene un efecto igualador en la pobreza. Las causas burguesas se enriquecen con objetos únicos por los que apenas se pagó una ínfima remuneración por el trabajo físico y nada por la creatividad, pero también se enriquecen con ellos las casas campesinas. La brutal, bárbara democratización, la apropiación colectiva e indiscriminada de la creatividad popular, mantiene y amplía la autonomía popular que tiene un signo político de oposición, de defensa, de lucha frente al capitalismo, más bárbaro y brutal. La creatividad popular, con toda la explotación que implica, es un elemento de resistencia popular. Los creadores populares son al fin viejos luchadores que mantienen abierto un espacio en que las clases oprimidas conservan su soberanía, su regalada gana. Ampliar ese terreno es una forma de cambiar las cosas.

La cultura urbana: Notas sobre su desarrollo mexicano

Carlos Monsiváis*

A Carmen Lira

El porvenir contigo: para el año 2000, menos del 30 por ciento de los 350 millones de latinoamericanos dependerán, para costumbres, mitos y modos de pensar, de las formas que aún sobreviven del pasado rural, formas por otra parte ya muy contaminadas de la hegemonía de la industria cultural. Lo urbano, en sus manifestaciones a la vez diversas y homogéneas, es el signo prevaleciente de América Latina, entre contradicciones internas y externas, y la intervención de factores sobredeterminantes: la rapacidad de las transnacionales, la sobrepoblación, las migraciones incesantes, la sobrevivencia y la persistencia de las tradiciones más probadas, la explosión del desempleo y el subempleo, la escasez de viviendas, las deficiencias alimentarias, la distribución clasista del espacio, las ideologías individualistas..., y en todo tiempo, la omnipresencia de la ciudad, que se vende al recién llegado con una serie de instrucciones para su uso, instrucciones que nada más sirven en un número restringido de casos, mientras se imponen los nuevos dogmas del credo ciudadano: prolongación del promedio de vida, dudas crecientes en torno al mito de la escolaridad (según el cual el sitio alcanzado en la escuela era el sitio logrado en la habilidad, culto por las leyendas de la auto-ayuda *self-help*). Producción y consumo se convierten en el patrón —medida de todos los valores urbanos, y esto incluye a la fertilidad.

* Escritor, investigador, miembro del Departamento de Investigaciones Históricas del INAH.

A la cultura urbana se le define, *grosso modo*, como el espacio generado entre los modos operativos de la ciudad capitalista (la única existente) y la variedad de respuestas a tal sujeción. Es el resultado del choque entre la industrialización y las costumbres, entre la modernización y la capacidad para adecuarse a su ritmo, entre la oferta (las apetencias) y la demanda (las carencias). Es una cultura, en el sentido de modos de vida, que emerge a partir de la conversión de la sociedad tradicional en sociedad de masas y que, por lo mismo, implica el sometimiento y la reducción de las clases populares, la ofensiva ideológica de los medios masivos, el muy rentable caos del crecimiento capitalista. Entre sus características:

- Sensaciones de impotencia o insignificancia que traducen la experiencia personal al idioma de la fatalidad universal.
- Visiones lineales del orden y el progreso.
- Actualización del machismo y la represión sexual que ya admite y requiere zonas de liberación.
- Visiones jerárquicas y autoritarias del conocimiento que se inician en la "religión de la escolaridad".
- Inferiorización programada de las mayorías que acude a elementos tradicionales y ordenamientos tecnológicos (imágenes subliminales, orientación de la publicidad, etcétera).
- Obediencia internalizada ante la autoridad y sus excesos.

Esto culmina y se sustenta en una lógica social donde la "obvia inferioridad" del vencido (el pobre, el paria) torna "natural" y exigible el proceso de su sometimiento. Así, al destino (encarnado en las oportunidades de la ciudad) se le convierte en responsable de la miseria y la explotación. A esta secuencia ideológica, las reacciones sentimentales la afirman en vez de refutarla: la penuria del chovinismo, la "nacionalidad" como reflejo condicionado del comercialismo, el resentimiento ante el racismo que, por estar a la defensiva, acepta las reglas del juego; el uso (mediatizador y condicionado) del tiempo libre.

En cualquier orden de cosas, esta cultura urbana o de masas como primer ofrecimiento para sus pobladores entrega una imagen enraizada en la pasividad, la inferioridad y la servidumbre ante el orden imperante. Mientras, las grandes ciudades ven cambiada su disposición estratégica y se enfrentan de modo creciente a la amenaza de "hordas depredadoras" ya no sólo situadas en la periferia. Por eso, es tan importante en el esquema de dominio definir con suprema vaguedad la "unidad cultural de la Nación" y ampliar la función hegemónica que racionaliza represiones más directas. Gracias a las innovaciones tecnológicas, un proceso político e ideológico desplaza aceleradamente a la tradición criolla e hispánica, modifica gran parte del sentido de la cultura mestiza y liberal y reprime o aísla los intentos de preservar costumbres ante la ofensiva de la modernidad. El rápido crecimiento de la industria cultural le ofrece al analfabetismo real y funcional oportunidades de diversión, "identidades" urbanas y nacionales de índole sentimental, y el catálogo de compensaciones y de estímulos a contracorriente que de cualquier modo matizan el aluvión de humillación y explotaciones.

Al ser mínima la participación de las clases explotadas en el proceso educativo, los medios de comunicación sirven a un propósito directo: popularizar las explicaciones de la clase dominante. Un vastísimo sector magnifica la influencia de radio, cine, TV, fotonovelas, etcétera, y a eso se añade que la mayoría de los periódicos y revistas (fuerza significativa de cohesión social, cualquiera que sea su capacidad de movilizar actitudes) destacan sin cesar las relaciones entre la "cultura nacional" y las metrópolis, deforman y banalizan el "relieve internacional" del país y acuden regularmente a la exaltación patrioter. El resultado es previsible: las masas urbanas no disponen de una versión crítica de lo nacional, disponen de versiones muy superficiales de lo internacional y su "identificación laboral" suele ser la aspiración consumista. Su conciencia de clase se evapora y se trueca por la avidez donde lo adquisitivo hace las veces de lo competitivo (lo que tengo me hace superior a mis vecinos). En lo básico, la red de instituciones de la cultura urbana moviliza el apoyo y la credulidad populares, no tanto para ratificar prejuicios sino para refrendar la estructura misma del clasismo.

En la descripción de este proceso quisiera evitar actitudes apocalípticas reconociendo las dosis de asimilación y refuncionalización de las culturas dominadas. Ya varios antropólogos han

señalado cómo en lo aparentemente más negativo se gestan y actúan formas adaptativas de sobrevivencia que invierten el signo original de dominación. Examínese en la cultura urbana las acusaciones extremas de machismo, superstición, envidia y fatalismo en las clases populares, y se traslucirá su carácter de comportamientos impuestos por las clases dominantes. El machismo es una práctica de la indefensión (humillo a la mujer para reproducir en mi espacio social lo que me acontece en el taller o en la calle buscando empleo), las supersticiones son una alternativa ante la educación nunca obtenida, la envidia es la psicología del *ghetto* que se encarna con el vecino por la imposibilidad de encarnizarse con el enemigo de clase, el fatalismo es la aguda memoria histórica (no verbalizada pero igualmente intensa) que recuerda el destino de quienes se han opuesto a la explotación: cárceles, asesinatos, ceses fulminantes, linchamientos físicos o morales.

La cultura de masas desiste de la vivencia de la capital como un todo (lo que aún no ocurre en las ciudades de provincia, incluso las más densamente pobladas: Guadalajara, Monterrey), y usa fragmentariamente a la ciudad, sabiéndola instrumento del aislamiento progresivo, mientras el culto al automóvil, las dificultades de transporte y la carencia de estímulos culturales hacen de la radio (en el auto) y de la televisión la alternativa más constante. En el país, millones aguardan un entretenimiento que les llega severa, cuidadosamente controlado. Al público ya conocido se añade un mercado cautivo, el de las márgenes de la sociedad industrial, donde los de orígenes rurales estrictos se convierten en el sector servicio de la sociedad de consumo. Estos marginales expresan su situación inestable y con frecuencia desesperada en la música que escuchan, la televisión que les subyuga, los entretenimientos que persiguen, y la autodepreciación y la atmósfera rencorosa que caracteriza a su lenguaje.

El Estado y la cultura urbana

El Estado surgido de la Revolución mexicana necesita al tiempo que se legitima interna y externamente, ampliar en algo las perspectivas culturales de su clientela principal (burguesía y clases medias) y utilizar a sus clientelas secundarias (campesinos, obreros) para

la estabilidad... y la decoración oratoria. José Vasconcelos, secretario de Educación Pública (1920-1924), presenta a la Revolución como movimiento que, más allá de la caída del dictador Porfirio Díaz y de la irrupción de las masas campesinas, alienta la creación intelectual (de aspiraciones renacentistas) sustentada en la mística educativa y misionera. Los murales exaltan a los ejércitos zapatistas y al proletariado internacional, pero el desarrollo por así decirlo natural de la representación popular, atropella los intentos gubernamentales de recrear la épica de masas y vuelve *show* y/o melodrama al fenómeno revolucionario, cuya carga política y emocional se neutraliza primero y se usa a discreción después. De la cultura urbana se extirpan con celeridad los recuerdos del origen subversivo de las nuevas instituciones. Y nadie se preocupa demasiado por lo que, fuera de las fechas consagradas, opinen las masas del origen histórico de sus gobernantes.

Desde los treinta, y pese a los intentos del gobierno cardenista, la iniciativa privada se encarga de la "educación sentimental" de las masas, y el Estado en lo tocante al "tiempo libre", carece de alternativas para sus clientelas secundarias. Se descuidan o mecanizan los cuidados paternalistas y, ya en la campaña alfabetizadora de los cuarenta, lo importante es el ritual: que crezcan las estadísticas de la alfabetización y que los alfabetizados ejerzan como puedan su destreza reciente. Paradoja-que-no-lo-es-tanto: se incrementa vastamente el presupuesto educativo pero al Estado no le inmuta el opresivo analfabetismo funcional. Los antiguos puntos de unión (la religión, la Historia Patria), así persista su hechizo, pierden con amplitud sus dones cohesionadores, y en la imaginación infantil la cauda que va de Batman y Robin a los Power Rangers y, de nuevo, Batman, sustituyen casi literalmente a Hidalgo y Morelos o a san Martín de Porres y san Felipe de Jesús.

En la década de los veinte, se renuevan las técnicas de control de la cultura popular. Hasta entonces, lo útil ha sido el clásico *pan* y *circo*, pero el desbordamiento urbano obliga a operaciones que combinan la sujeción y el comercio. (Este proceso jamás se observa de modo diáfano pero no es nunca fruto del azar.) El Estado observa de lejos la cultura de masas y no logra, o no le interesa infundirle realidad a sus proposiciones humanistas, ateniéndose a una relación mecánica entre el desarrollo capitalista y los hallazgos y confirmaciones de una cultura desvitalizada. Los pro-

cedimientos de dominio en política (destrucción de la imaginación crítica, identificación de disidencia con subversión, manejo de un enloquecimiento semántico permanente, etcétera) se complementan con la nueva versión de la cultura —idolátrica, reverencial y epidémica— de las clases medias. El Estado promueve la gratitud a él debida, aumentando las concesiones y el chiste se va volviendo la teoría: el monopolio radiofónico y televisivo es una Secretaría de Educación Pública más influyente que la original.

A la cultura urbana la solidifica una psicología de masas *ad hoc*. *Lo mexicano es...* y "verdades colectivas", canciones, reflexiones editoriales, teatro y muy pronto radio y cine, se apresuran a responder: es lo querendón, lo macho, lo irresponsable, lo autodestructivo, lo holgazán, lo sentimental, lo siempre ritualizado. (La femineidad, en su ocasional turno, es la suma de virtudes que no deben salir a la calle si no quieren convertirse en defectos.) Tal invención caracterológica prepara las vías de entretenimiento. *Hay que divertirse como mexicanos*. Auxiliadora, la alta cultura promulga tesis que se prestan admirablemente a su escenificación. El filósofo Samuel Ramos dice: "el mexicano tiene complejo de inferioridad" y los cineastas le agregan a tal sentencia personajes humildes y minusvaluados. Los psicólogos argumentan: "el nacional es macho por naturaleza", y a la afirmación la condimenta la mitología cinematográfica.

Construcción de la nacionalidad y desnacionalización

En las primeras décadas del siglo, las grandes batallas del nacionalismo como ideología de masas se libran contra las amenazas externas y la desunión, y para esto se recurre, por motivos propagandísticos y por vez primera, a las culturas populares. El nacionalismo no es sólo vestimenta oficial del Estado; es, sobre todas las cosas, identidad rápida que articula la vida fragmentaria de las mayorías compensándolas en algo por la falta de derechos democráticos. Si para la élite de fines y principios de siglo la condición mexicana ha sido una condena (tan lejos de Europa, tan rodeados de la gleba), para las masas "la mexicanidad" es ofrecimiento simultáneo de un espejo y un destino. Neutralizado hipócrita pero

tajantemente por la dictadura de Porfirio Díaz (que ve en el afrancesamiento la petición de ingreso al estilo de país a que una oligarquía tiene derecho), el nacionalismo regresa impulsado por la violencia revolucionaria, acepta la xenofobia (en los veinte es furibunda la persecución de chinos) y, al atemperarse, organiza sus confusiones doctrinarias aceptando, de frente y a trasmano, modelos de conducta que derivan de los "países democráticos". El nacionalismo, producto de la lucha armada, se prestigia o redime pregonando la excepcional calidad de su experiencia y sus frutos singulares (demostración inminente: el arte, en especial el muralismo).

Pero tal "excepcionalidad" no funda o esboza una utopía. La Revolución ha transformado al país pero no tiene por qué cambiar vidas individuales. No hay aquí teorías redentoristas. Ya es bastante con satisfacer en algo las demandas de campesinos y obreros y garantizar la estabilidad nacional. Otros movimientos se jactarán, al llegar al poder, de producir "hombres nuevos"; la Revolución mexicana no extrae moralejas a escala personal y la cultura que segrega no roza la dimensión cotidiana. En verdad, el Estado se ciñe el lazo estrecho del autoritarismo y la filantropía, de la piedad para con los súbditos y la intolerancia para con los ciudadanos (o que así se consideran, al impacientarse y reclamar derechos). Si la ciudad es un retrato desmesurado del Poder, la capital de México, gran síntesis política y social, va creciendo a imagen y semejanza del autoritarismo, y la cultura urbana obedecerá simultáneamente a las leyes del desarrollo capitalista y a las premisas psicológicas de un despotismo ilustrado o ilustrable. Por un lado, centralización de los poderes (desprecio a la provincia), cesación de la vida política independiente. Por otro, patrocinio de una "vida colectiva" sustentada en el individualismo, elogio secreto y público de la corrupción, y la justificación "nacionalista" de frustraciones y rencores sociales. La "mexicanidad" también debe expresarse en las gestas de la autodestrucción: irresponsabilidad paterna, alcoholismo, machismo.

Destrucciones y contentamientos

En el México altamente jerárquico, del *xix*, la Iglesia católica y, de modo menos efectivo y más limitado, las escuelas, accesorios indirectos o inmediatos del clero, llevan la cultura del centro a la zona periférica. El proceso se amplía con la prensa (que deriva mucho de su poder no de la alfabetización de las minorías sino de las contiendas políticas: en medios de iletrados, bastaba un lector de periódicos para difundir las noticias) y con la difusión de la poesía y la Historia Patria. Incluso en regiones campesinas la memorización de la poesía y la adopción entrañable de los héroes son procedimientos que trasladan, del centro a la periferia, entusiasmos de la alta cultura, pasiones ideológicas y secularización.

En las ciudades se inicia la desintegración de la cultura tradicional, con su carga de educación y control católicos, costumbres y tradiciones criollas o hispánicas. La cultura urbana (en el caso de América Latina la cultura de la capital) se radicaliza, legendariamente, por el enfrentamiento capital *versus* provincia. Se impone el mito/realidad de la provincia —el infierno, la imposibilidad de cultura y el desarrollo individual. En forma concomitante, la industria cultural suprime o desplaza las tradiciones regionales y se niega a mantener, más allá del folclor, la "singularidad" cultural y artística. El marginamiento y la continua evaporación de tradiciones de origen hispánico e indígena se inscriben en la ofensiva que revela la hegemonía internacional de los productos norteamericanos y la debilidad de muchísimas de las formas sojuzgadas o arrinconadas.

De influencias como pedagogías

Desde el principio es norteamericano el modelo sobre el que operan los medios de comunicación en América Latina. A fines del siglo *xix*, el periodismo moderno surge en México imitando al norteamericano. Aparecen *reporters*, *interviews*, métodos de publicidad; se masifican los tiros. A principios de siglo, se introducen las tiras cómicas (*comic strips*) y el *yellow journalism* o periodismo sensacionalista. Tal implantación de modelos se continúa, a principios de los treinta, al extender la radio el poderío tecnológico. Los

empresarios mexicanos, mezclando el aprendizaje comercial y el ánimo colonizado, eligen como primeros socios, planificadores y consejeros de la industria cultural a norteamericanos. De Estados Unidos se importan las técnicas y las fórmulas persuasivas y, si el Estado de la Revolución mexicana, apresura un "sentimiento de Nación" que unifique al país con su panteón de instituciones y héroes, el comercio radiofónico, cinematográfico y disquero —en la puntual imitación de Estados Unidos— fragua las "experiencias cotidianas" del nacionalismo, estímulos pavlovianos que la Virgen de Guadalupe, los paisajes, las nostalgias regionales y la música desencadenan, y que los esquemas norteamericanos consolidan. Teoría implícita: sin pintoresquismo no hay historia, el pintoresquismo es la historia. Pancho Villa es la sucesión de sus imágenes cinematográficas, el sentimiento patriótico es estallido emocional, los días de fiesta y la Identidad Nacional es una agenda para el tiempo libre.

Esta cornucopia de entretenimiento barato se le ofrece a una sociedad en donde los niveles escolares estratifican la cultura de modo automático, y en donde el proceso es muy complejo, ya que mezcla lo mimético y lo creativo. Por un lado, se favorece industrialmente la creación de repertorios "al gusto del patrocinador", con sus formaciones melodramáticas en apoyo de la familia, su exigencia de sometimiento a las mujeres, su adulación al machismo (fruto dual de las tradiciones patriarcales y las alabanzas de la industria). Por otro, hay un campo fértil que le permite a una comunidad reconocerse y expresarse. Como se ha visto en la "recuperación de la nostalgia", mucho de lo que se calificó de "costumbrismo" es arte popular de primer nivel. Y casi todo lo destinado a "redimir al pueblo" yace en el olvido absoluto. Hay, dentro de lo sancionado por la industria, en medio de ese canto a la Nación Idílica, lo que hoy se consideran formas alternativas de cultura. Una novedad, fruto de la explosión demográfica y de los medios masivos, es la aparición de esa forma peculiar de muchedumbre, el Público. Dice W.H. Auden en su ensayo *El poeta y la ciudad*:

Un público no es una nación ni una generación ni una comunidad ni una sociedad, ni estos hombres particulares, porque ellos sólo son lo que son de modo concreto; ninguna persona que pertenez-

ca al público se compromete verdaderamente. Durante algunas horas del día, quizás, pertenece al público, en los momentos en que no es sino lo que es, no forma parte del público. Compuesto de individuos en sus momentos de inexistencia, un público es una suerte de Algo gigantesco, un vacío abstracto y desierto que lo es todo y no es nada.

La versión de Auden parece muy despreciativa, pero, de acuerdo con la experiencia internacional, la cultura de masas, de modo constante, se vuelve real a sí misma haciendo que la gente experimente sus vidas según el modo trazado industrialmente. *Y dijeron los medios masivos: ésta y no otra, es la vida del pueblo y al pueblo le gustó su imagen y su habla y procuró adaptarse a ellos.* Así, la "inserción en la sociedad" pasa por la recepción pasiva e idolátrica de los medios masivos. Lo nacional (lo Nuestro) corre a cargo, casi exclusivamente, no de la conciencia cívica, sino de canciones, radio, cine y teatro de revista. Y al proceso contribuye la tecnología que divulga obsesiones y fijaciones ideológicas de los sectores dominantes. Si son definitivos el tema y el problema de la modernización, los medios masivos traducen para las masas el sentido y los alcances de esta modernización. En moldes coloniales se fragua lo que burguesía y pequeña burguesía, clases medias y capas populares cada vez más amplias entienden y practican como modernidad.

Allí radica en última instancia la "americanización" de México. El país no ha perdido ni se ha deshecho de un número altamente significativo de sus elementos integradores, pero a Norteamérica se le identifica con la modernidad, y *Norteamérica* no es sólo el catálogo de adelantos tecnológicos y conquistas culturales sino el sistema de valores del capitalismo avanzado. Se necesita —concentrado en un Papa— todo el poder de la Iglesia católica (moldeado nuevamente por los medios masivos) para que una creencia ocupe desafiante la calle, en donde la acosa la sensación impalpable y vigorosa que identifica tradición (de cualquier índole) con anacronismo.

La suerte del nacionalismo cultural

Desde los veinte se inicia el aplastamiento de las culturas que, en barrios o en fábricas, habían dispuesto de considerable arraigo y difusión. La tecnología las golpea en sus poderes de convicción y de preservación, y la invasión colonial degrada ideas arraigadísimas de obreros y campesinos, uniforma a las clases medias y cambia, paulatina o velozmente, al nacionalismo cultural por el embeleso ante la "internacionalización" capitalista. Al nacionalismo se le opone (sin que el Estado se dé por aludido) la idea de que la política es fuente de todo mal. Todo es corrupción y el anti-comunismo es seguridad sentimental ante el porvenir.

Desde hace mucho, la industria cultural es indiferente —excepto para fines comerciales— a obsesiones y prédicas del nacionalismo. Nadie recuerda seriamente las "singularidades", y se le imponen al país las predilecciones de un país del consumo. Se desmoronan o se modifican en alguna medida casi todas las tradiciones, y a este desmoronamiento contribuye el turismo que —digamos— vuelve simplemente fotogénicas (adorables por museográficas) a numerosas tradiciones. Esta "desnacionalización" es consecuencia de la desnacionalización económica y de la ineficacia de la "identidad nacional", tan penosamente adquirida, que no provee a su clientela de las claves interpretativas que exige la rapidez del cambio. La coexistencia extrema tiene lugar e incluso en los sectores lumpen se escuchan el *rock* o el *rap* o el *reggae* sin entender la letra pero creyendo devotamente que la música no sólo es moderna: también moderniza.

De los treinta a mediados de los cincuenta, el cine y la radio se distribuyen la uniformización nacional que asimila y destruye, al tipificarlas, las innovaciones populares. El gusto masivo se decide a pedido y en estudios de cine y cabinas de grabación se confecciona el romanticismo proverbial y el sabor infalsificable de "lo autóctono". En especial, el cine introduce y legitima grandes modificaciones insistiendo en su "respeto a la tradición". Instrumento unificador y centro de gravedad de la nueva cultura urbana, el cine genera mitos, y decide modas y estilos de comportamiento. Quiere atraer a su público con un "retrato fiel": habla popular tipificada, insistencia en el melodrama, desfile de paisajes y lugares conocidos que se presentan como paradisiacos, producción de

fantasías colectivas en el nivel más empobrecedor. En lo ideológico se reiteran las fijaciones patriarcales, la humillación programada de la mujer, el fanatismo religioso, el respeto fetichista por la propiedad privada, los viejos e inflexibles tabúes morales sobre la honra, la prostitución, el adulterio, la homosexualidad, la monogamia sólo para la mujer. Es un cine a imagen y semejanza de empresarios y caciques y sus sentidos de la diversión, la unidad familiar, el honor, la sexualidad y esa variante de la estética que es "lo bonito".

La alianza de ideologías tradicionales y tecnologías modernas da como resultado un nuevo producto. En sus moralejas explícitas, a este cine lo podría suscribir por la ortodoxia conservadora. Pero los códigos icónicos son muy distintos y, por ejemplo, en el melodrama se filtran sucesivas rebeliones: la sensualidad de las prostitutas se impone sobre las prédicas de contención, y la modernización del lenguaje y costumbres usa del cine para imponerse en barriadas y pequeñas ciudades pese al mensaje inmovilista. Por lo mismo, el cine es, de modo parcial, restrictivo y casi siempre involuntario, una fuerza modernizadora de primer orden.

La cultura urbana hace del cine un instrumento de comunicación interna: marca los límites de la sociedad, informa de las combinaciones perfectas de habla y gesticulación, sustenta la nueva comicidad citadina y, sobre todo, actualiza el melodrama, tarea para la que son imprescindibles los mitos y los personajes que requiere un público formado en la comprensión personalizada al extremo de la política, la historia y la sociedad, y que acepta como natural y justo el desprecio a su inteligencia y sus capacidades de renovación, al ver satisfecha o saciada su gana de sensaciones.

En 1930, al fundarse la XEW, se inicia un imperio y se prepara la industrialización del nacionalismo. La filial mexicana de la RCA Victor y la XEW son una misma empresa que, ante la indiferencia gubernamental, se adueña de parte sustancial de la cultura urbana. Emilio Azcárraga, llamado "zar de los medios electrónicos", tiene razón al decir "la XEW uniformó en la república el modo de expresarse". Podría añadirse: en combinación perfecta, la XEW y la RCA Victor de México industrializan el nacionalismo e inventan en la década de los treinta una "sensibilidad popular", no exenta de grandes virtudes, que, casi de modo natural, el público declara ancestral incorporándola a la cultura urbana. La radio perfecciona y difun-

de masivamente lo ya expresado por canciones y obras de teatro frívolo: ideas y vivencias no de nacionalidad sino de los métodos de resentirla, no la emoción individualista sino las pasiones socialmente aprobadas y compatibles.

El proceso avasallador de la radio y del cine es internacional. La peculiaridad mexicana en los treinta y los cuarenta es la decisión de fabricar versiones sentimentales del nacionalismo que se imponen sobre la prédica monótona del régimen. En la radio, la dieta de música puntuada por una incesante publicidad comercial (que en provincia también es política y religiosa), encuentra puntos de fusión entre la cultura campesina tradicional y la nueva "sensibilidad urbana", punto de fusión que expresan —por ejemplo y de modo esclarecido— en la "canción ranchera" (y variantes como el "bolero ranchero"), que urden una "vivencia campirana" desligada ya de identificaciones regionales y colmada de la mitología del desencuentro amoroso y de una visión predestinada de las relaciones humanas. Esa capacidad de movilización y/o desmovilización de los sentimientos de colectividades enteras —distinta pero no inferior a la televisión— explica las cifras inmensas de recepción de programas.

A mediados de los cincuenta, se inicia el éxito de las radio-emisoras en inglés. Al principio, son extensión del sueño clasemediero de encumbramiento social por contagio. Ya desde los setenta el fenómeno es multclasista y describe los alcances de la "desnacionalización". Esto se complementa con la manipulación publicitaria, cuyas astucias subliminales y cuya reducción de la realidad a *slogans* y *jingles*, repercuten desmedidamente en los métodos de interpretación social de las mayorías. Por su parte, la televisión ayuda radicalmente a erradicar el nacionalismo con técnicas que no excluyen el homenaje a ultranza. Lo que cine y radio inician, la televisión lo exalta: chovinismo y nacionalismo cultural arriban a sus parodias voluntarias e involuntarias en programas donde los antiguos trajes regionales se vuelven "artísticos", mientras el público se acostumbra: los atavíos nacionalistas ya pertenecen al *show*, nosotros —con el guardarropa a nuestro alcance— pertenecemos ya a la indiferenciación victoriosa de Occidente.

*“La televisión pronto llegará/
yo te cantaré/ y tú me verás”*

Desde la década de los cincuenta en América Latina la americanización cultural (no la evidente influencia de la tecnología sino el método de distorsión de realidades) influye más allá de las élites. Al aceptarla discretamente el Estado (que la usa como medio de consolidación) se amplía e incluye sectores enormes, normadas por una consigna: la diversión es la única meta, esto es, a la Gente (abstracción manipulable) lo que menos le importa es hacerse de sentido crítico o de información política. Todo es espectáculo: canciones, toros, fútbol, la nacionalidad, la Virgen de Guadalupe, y todo es atenta docilidad a las modas norteamericanas: programas de “animadores”, lucha libre, “folclor nacional”. (La imitación, en numerosos casos, pronto deja de serlo.)

Falso y verdadero apotegma: una sociedad subdesarrollada tiene hambre de espectáculos que la reflejen en el esplendor de sus limitaciones. La crisis del cine reafirma el triunfo de la televisión cuyo apogeo se produce a diario en torno al aparato, en las reuniones familiares como antes de explosiones y cambios sociales. Los contenidos televisivos pueden ser pueriles y estúpidos, pero los espectáculos fluyen sin mediaciones críticas y la familia le agradece su preferencia por la célula social básica. Gran parte del cine actual demanda del espectador que improvise puntos de vista o se quedará aislado, sin “desquitar” la entrada. La televisión sólo exige reacciones preordenadas, bienestares compartidos o el moderado hastío que un cambio de canal soluciona; por eso, le es fácil monopolizar los nuevos ídolos (naturalmente efímeros) y sin necesidad de esfuerzo alguno: a los programas “decentes”, “sanos”, “que sí pueden entrar a su hogar”, los rigen ideas verbales y *visuales* de infantilismo desmesurado, la bobería como hilo conductor.

La vida familiar de las ciudades se va organizando en torno a premisas y conclusiones de la televisión: culto por la americanización, rendición incondicional ante las modas sucesivas, creación de ideas sociales sobre la niñez y la adolescencia, sacralización del poder, odio a lo diferente. Desde sus *shows*, programas humorísticos, concursos y melodramas, la televisión intenta reducir al público, docilizarlo. Consigna industrial: hay que mediatizar la novedad del medio, reproduciendo conductas ya

probadas y rehusándose a sus posibilidades técnicas, artísticas y democráticas. Los contenidos lamentables neutralizan en gran medida un poder renovador y las aspiraciones y deseos de las masas (así sea su expresión más deforme), no encuentran cabida en la televisión, que los inventa calumniosamente para situarse como mero eco del consumo. Al no existir forma alguna de retroalimentación, el monólogo que se entabla en los *mass-media* es autoritario y patriarcal, siempre referido al valor supremo de la diversión y a la presencia incontrovertible de la "tradición nacional" (manejada, representada y actuada a voluntad de los patrocinadores).

México no escapa a un proceso internacional gracias al cual se desplazan las nociones de "identidad nacional" y la redefinición de "tradición" y "pertenencia comunitaria", manejadas en la zona intermedia de los medios masivos (televisión, radio, cine, discos, prensa, fotonovelas). Como el concepto de subdesarrollo, la televisión se transforma en la fatalidad. Hay subdesarrollo porque lo hubo, y de modo similar, los medios electrónicos son poderosos porque el subdesarrollo existe. Vocación circular de las justificaciones de la impotencia: la televisión gobierna nuestras vidas porque vivimos en un país capitalista. Vivimos en un país capitalista porque, entre otras cosas, la televisión gobierna nuestras vidas. Que la queja no se convierta en murmuración pretecnológica: como la radio y el cine, la televisión unifica a la sociedad de masas e incorpora en lapsos brevísimos a su "modernidad" a masas marginadas o rezagadas. Sobre todo en las regiones, la televisión rompe los esquemas moralizadores más rígidos, precipita el fin de una cultura feudaloides ya resquebrajada por el cine y moviliza a pesar suyo a colectividades estancadas.

La televisión forja prestigios y determina (por ausencia) la falta de prestigio. "Sólo lo de hoy es entendible", parece ser la consigna. El lenguaje nacional se vuelve acumulación renovable cada dos años: el repertorio de locutores y periodistas deportivos / los clichés del melodrama radial, televisivo, cinematográfico y fotonovelístico / el idioma de la publicidad / los lugares comunes de la prensa (frases de políticos incluidos) / las frases recurrentes de los cómicos, y, novedad, el humor involuntario. La distribución del espacio en las ciudades y la explosión demográfica consolidan a la televisión, elemento definidor en el ámbito donde la sociedad de consumo

se encuentra con la sociedad tradicional. Un ejemplo entre muchos: el tratamiento usual del problema indígena en los *mass-media*, que adopta la perspectiva europea o norteamericana e insiste en las descripciones exóticas (las culturas extrañas y ajenas), reflejo de la actitud metropolitana ante los pueblos nativos. No son frecuentes los documentales que examinan a tarahumaras o tzotziles con la lejanía divertida que se reserva para las tribus africanas. Y es también constante el deseo de ridiculizar el habla y la vestimenta del indígena, caricaturizando a quienes viven en la ciudad de México de la caridad o el subempleo (las "marías") o burlándose del primitivismo mental de los indios. Mediante el "exotismo" o el choteo "humorístico", la TV le añade a esta cultura urbana elementos de distancia y superioridad frente a lo indígena. Esto, con la irrupción del EZLN y en 1994, conoce un principio de disolución.

El comic o la historieta: Gulp! y Sniff!

Junto con los diarios deportivos y las publicaciones de la "nota roja", el *comic* ha hecho las veces de horizontes de posibilidades de quien logra leer con tal de que no crea que está leyendo. De modo coincidente con las campañas de alfabetización de los años cuarenta, el *comic book* o historieta establece su imperio duradero sobre el analfabetismo funcional, adoptando en sus inicios procedimientos y situaciones del *comic* norteamericano, entrando después a la asimilación creativa y culminando en la entrega sin restricciones al tremendismo, al frenesí imitativo y la pseudo-pornografía. En la sociedad de masas no hay demasiado espacio para *comics* con originalidad y sentido del humor y esto afectó incluso a los norteamericanos. Se quiere complacer a un gusto estandarizado allegándole "audacias morales" y degradación imaginativa.

Las ratificaciones: Que nada cambie excepto lo anterior

El único compromiso de la cultura de masas con la sociedad (las múltiples sociedades) donde ejerce su influjo es respetar la ley suprema de las ratificaciones. Se modifican los gustos, se trastornan los estilos de vida, pero se mantienen las convenciones supremas, las Esencias del Pueblo (esto es, las técnicas probadas de control). Se sostienen impulsos, leyendas, géneros. Entre los principales:

a) *La mitología campirana*. Un punto de partida de la nueva conquista: las ligas tradicionales entre el inmigrante rural y su familia y su pueblo, identificación tan vigorosa que influye en el desarrollo y las diferenciaciones de la cultura urbana. Para el inmigrante, el contacto —lo más persistente posible— con ambos elementos (familia y pueblo) lo alivia con frecuencia del *shock* cultural en que lo sumerge el crecimiento de una sociedad de masas y la proletarianización de su sector, el agrícola. Y ese contacto se lo proporcionan los medios masivos a través de estaciones de música "campirana" y canción ranchera, a través del humor predigerido y el culto redoblado del mito familiar.

b) *El machismo*. El sexismo es, primero, en canciones y películas y símbolos cinematográficos y obras de teatro y radionovelas (y después en telenovelas y fotonovelas) la clave para afirmarse en la condición de explotados. El melodrama es el proceso educativo de este machismo, que ve en la doble explotación laboral de la mujer la gran compensación de cualquier mal, y por decisión divina inclusive. En un extremo, la vileza de la prostituta, en el otro, la abnegación callada de la madre o de la mujer legítima. Indefenso y expoliado, el macho de clases populares llega a su alcoba (que puede ser también su comedor, su sala, su cocina) para sentirse, por primera y única vez en el día, el patrón.

c) *La zona sagrada*. Un espacio de excepción, zona relativamente autónoma de la cultura urbana y de masas a lo largo del siglo es la religiosidad que se confunde con el instinto de sobrevivencia, la superstición que persiste en ignorar su descrédito científico, el dúo dinámico del fanatismo y la indefensión. Punto límite del encuentro de cultura tradicional con sociedad de consumo fue la visita del papa Juan Pablo II a México (1979). Además de los elemen-

tos de la fe, hay otros hechos destacables. En primera instancia, la visita afecta el ámbito de las creencias, del catolicismo como explicación del mundo, de la moral que ante los embates de la modernización se ve robustecida. Los millones de mexicanos que se sienten desplazados por las conquistas tecnológicas y los adelantos de ideología y comportamiento ven en la visita papal el hecho masivo que los reafirmó en su comprensión de la realidad; muchos, multitudes enteras piensan como nosotros, no estamos solos y este despliegue nos muestra que el siglo no nos ha dejado, aún es válida nuestra fe, y las avemarías y los padrenuestros y los rosarios nos defienden de las asechanzas del exterior. En un segundo nivel, la industria cultural refuncionaliza de inmediato la visita que se transforma en el mayor *show* de los medios masivos. Se prueba extensamente que la cultura urbana transforma los viejos contenidos (sociales, culturales, religiosos), dándoles otro "formato", incorporándolos a la cultura del espectáculo.

En el espejo de los medios masivos, la fe se agiganta y se vuelve otra cosa, no ya la continuidad familiar, el respeto a las convenciones íntimas y públicas de padres y abuelos, sino publicidad, venta de discos y *posters* y llaveros y ceniceros y medallas conmemorativas y álbumes y revistas monográficas, recaptura de influencias, reconquista de la Calle. La cultura tradicional aporta la fe y los medios masivos las modificaciones tecnológicas, lo que alcanza una suerte de perfección beatífica con la declaración eclesiástica que le otorgó validez a las bendiciones papales por televisión. Ni es posible regresar al pasado, ni es concebible una modernización homogénea del país.

d) *La moral desexualizada y sexualizada*. No los toquen ya más. Así son la familia, la propiedad privada y el Estado. Así también, inalterable la moral. Una sociedad tradicional acata las prohibiciones acumuladas y suprime toda referencia natural o encomiástica a la vida sexual. Si quieren relajarse, les queda el camino del ultraje complacido: ya que no podemos hablar de sexo, hablemos de prostitutas. En el tránsito hacia la sociedad de masas, la prostitución —en canciones, películas, melodramas radiofónicos— es el tema que da fe de la represión. Para la moral (el canon de lo permitido que indica el poder de la Iglesia y los poderes del patriarcado) la libre mención del sexo es una afrenta: democratiza nuestra intimidad.

La nueva cultura urbana, al provenir del hacinamiento físico (que socializa la "promiscuidad") y al desentenderse del sitio primordial de la honra (la virginidad femenina), decreta una creciente liberalización de costumbres. Y lo que facilita en cine y teatro escenas sexuales explícitas y proliferación de "malas palabras", no es la amplitud de criterio de los censores. La complejidad del fenómeno remite a los cambios profundos que van de un individualismo con espacio físico para desenvolverse a un individualismo apretujado; los cambios, por ejemplo, de una ciudad de tres a una de catorce millones de habitantes, con la inevitable remoción de controles y códigos de conducta. Para esta cultura urbana, el "peligro" del sexo, de existir, se localiza en la reproducción ilimitada y en fenómenos como el sida. ¿Qué significa tener más hijos? ¿Quién tiene autoridad para prohibir el aborto? ¿Por qué otorgarle al coito esa dimensión "sagrada y misteriosa"? ¿Cómo entender el sexo seguro? Si la televisión es el último reducto (verbal) de la antigua moral para familias, el cine es el campo de experimentación donde un público observa complacido sus debilidades y posibilidades. Y las campañas moralistas del PAN y Pro-Vida, en rigor nacen muertas.

e) *La noción de lo femenino*. En lo esencial la cultura urbana respeta todavía los criterios patriarcales así imponga zonas de relativa liberalización. Si el Estado para legitimarse se declara depositario de las virtudes populares, la burguesía desecha ya cualquier símbolo, versión histórica o modelo cultural que no la represente a ella sola, con exclusión de las demás clases. A eso contribuye la información instantánea que obliga a cierta fluidez social: si el estilo de vida de la élite es inaccesible para las masas, muchas de sus modas no lo son, lo que obliga a su remplazo acelerado.

En el caso de "lo femenino", el modelo propuesto por la TV y las revistas femeninas (de enorme influencia en la concepción del "ama de casa") es la mujer burguesa audaz, resuelta, contemporánea... y "liberada" dentro de la sujeción esencial. En medio de grandes concesiones, se ponen al día los paradigmas femeninos de pasividad, resignación, decoro, que en su forma clásica, resultan ya moral "de clases bajas". A las masas femeninas la manipulación moralizadora las alcanza por medio del "realismo" y la "ilusión" de telenovelas, radionovelas y fotonovelas. La telenovela perpetúa el melodrama del XIX y la fotonovela encandila a un cuan-

tioso público de "jovencitas" (el ejército de reserva del machismo) para quienes el lenguaje-del-amor, al encarnar en rostros atractivos y tramas sabidas desde siempre, representa esa "vida romántica" a la que su medio no les da acceso alguno. La estafeta de los sentimientos vicarios va de la novela folletinesca del XIX a la novela rosa al melodrama radial y cinematográfico a la telenovela a la fotonovela. Un elemento unifica los géneros: le corresponde al "romance" banalizar una moral tradicional que, fuera del ámbito de la religiosidad popular, le corresponde cada vez a las atmósferas de cuento de hadas. En la novela rosa expiran muchísimas de las creencias sobre la decencia. El Padre Ultrajado ante la Deshonra de su Hija es la nueva Viejecita que vivía en un zapato.

f) *El escapismo y la uniformización.* Una intención central de la cultura urbana es distraer a la gente del tedio de sus vidas, del peso del trabajo mecánico y/o exhaustivo. Pero no se confunda el "tedio" de la burguesía o de la clase media ilustrada con el de las mayorías. En este último sector significa la falta de esos incentivos que le dan sentido al trabajo, que no hacen de la sobrevivencia el punto de partida y la meta, que provocan en el individuo una mayor adhesión voluntaria a la sociedad como un todo, y una mayor solidaridad con sus iguales. Sin esos incentivos, el "tiempo libre" sólo extiende, bajo disfraz, el tiempo de la explotación directa, y no es sólo exagerada sino mentirosa la idea de que un obrero, absorto cada noche frente a la TV, ve en la diversión institucionalizada su gran recompensa vital. En verdad, la carencia de alternativas en materia de recreación se agregan al cansancio y el tedio de ese obrero y convierten a su "ocio" en otra obligación laboral. Falsa demostración circular: la compensación de un día de trabajo es la vida en familia, pero la familia únicamente cobra sentido en torno al aparato de TV. Es decir, el trabajador cede su fuerza de trabajo y la autonomía de su vida privada.

g) *Represión y corrupción.* En la masificación no hay demasiado lugar para el fingimiento. Por esa razón, el tratamiento periodístico de crímenes y delitos (nota roja) revela el paso del falso escándalo a la complacencia genuina. Si en América Latina los asesinatos políticos se encubren tras las crónicas policiales, la tendencia popular convierte la nota roja en "encuentro comunitario". Gracias al deporte y a las páginas policiales, el individuo se añade a una colectividad a través de catarsis elementales, la estética

del *shock* o la transferencia de la lealtad nacional a un equipo de fútbol.

Son precisamente la represión y la corrupción —no en tanto categorías morales, sino en su función de estructuras políticas y finalmente culturales— las que descubren la existencia de una más amplia y radical cultura urbana al lado de la reconocida públicamente. A la mayoría, la represión les significa un método para entender la ciudad, donde no son ciudadanos sino habitantes y, por lo mismo, seres inermes ante la brutalidad policiaca, la ineptitud administrativa, la centralización, la explotación capitalista, el despotismo gubernamental. Si la corrupción ejercida en mínima escala es un conjuro contra la gran corrupción, casi nada defiende contra la represión, cuya experiencia resentida está en la esencia de la cultura urbana.

También y como resultado de los altos costos económicos y psicológicos de la privacidad, lo "gregario" se interioriza de un modo que hace de la sujeción social un impulso natural. Al ser, casi al pie de la letra, un lujo habitacional el aislamiento, la soledad resulta impopular por inaccesible. La aprobación de los demás se vuelve el mayor estándar moral y estético y ser aprobado es, también, compartir gustos en deportes, espectáculos y vida social. Por eso, la cultura de masas se funda en la experiencia que muchos comparten, círculo que, en la sociedad industrial, lleva a santificar el control que permite la uniformidad. Para la industria cultural, afirma Harold Rosenberg, la proposición "todos los hombres son iguales" es reemplazada por "todos los hombres son parecidos". Así, la cultura urbana opera de acuerdo con ciertas leyes que vuelven lo potencialmente "verdadero" con respecto a la masa inevitablemente falso para cada individuo. Tómese el caso de "la internacionalización", por ejemplo. Al ser la cultura industrial norteamericana la única con alcances *internacionales*, a la vecindad geográfica México le añade la obligatoriedad. Pero ¿qué valores hereda de lo tradicional esta sociedad de masas y qué ocurre con ellos en la masificación citadina? ¿No hay ecos de neurastenia reaccionaria en buena parte de la crítica contra la masificación? En la captación de la cultura urbana se pasa del desprecio a la santificación a la resignación a la toma de posiciones creativas. Y en este proceso, señala Pasolini, los medios en sí no son nada, son instrumentos neutros. Pero a partir del instante en que los media-

dores de la "cultura de masas" se apoderan de ellos, sobrepasan su función de instrumentos, se "divinizan" al servicio del poder y el dinero. Frente a esto, la creación tiene un sitio predominante en la tarea de comprender que "es en la ciudad, no contra ella, donde hay que cambiar la vida".

Culturas populares y política cultural

—con un tiraje de 2000 ejemplares—
se terminó de imprimir en el mes
de noviembre de 1995 en los talleres
de Edicupes S.A. de C.V.

San Lorenzo núm. 251, CP. 09850
México, D.F. Diseño de portada:
Myriam Cota y Cecilia Cota.



Centro de
Información y
Documentación

Alberto Beltrán



016953

Culturas populares y política cultural es un texto clásico que en la década de los ochenta abre, desde la sede del recién creado Museo Nacional de Culturas Populares, la discusión en torno a las culturas populares de México.

En este texto inaugural se busca analizar y sistematizar experiencias desde una doble perspectiva: por un lado, la necesaria caracterización de estas culturas, la definición del lugar que ocupan en un país como México y las formas en que se relacionan con otras manifestaciones culturales, sean éstas de carácter regional, de clase o étnicas; y, por otra parte, documentar las políticas establecidas en materia de culturas populares no sólo por el Estado, sino también por la iniciativa privada, las Iglesias y otras instancias de la sociedad civil.

La aparición de esta publicación estimula la investigación y la difusión de las culturas populares en México al tiempo que aporta de manera significativa la construcción de una política cultural que parte del desarrollo de la cultura propia y promueve su autonomía.

**CULTURAS
POPULARES
DE MEXICO**



Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes

CULTURAS POPULARES



9 789682 985904



01