

Cultura, ideología y nación en América Latina

JOSÉ LUIS NAJENSON

1. CUESTIÓN NACIONAL Y CULTURA HEGEMÓNICA

Concepto de cuestión nacional

Toda "cuestión" planteada desde una óptica materialista histórica * implica, al menos, dos aspectos básicos que son entre sí complementarios: una "cuestión" en términos teóricos, es decir, dilema, indagación, problemática no resulta, lo que conlleva una connotación polémica; y otra "cuestión" en términos de la "praxis", lo que conlleva una connotación política. Desde esta perspectiva la "cuestión nacional", como la "cuestión judía", la "cuestión agraria", la "cuestión religiosa", etcétera, pertenece simultáneamente al campo de la teoría y al campo de la práctica política, de la lucha política de clases. Más aún, toda cuestión nacional es una cuestión de clase especialmente en las naciones oprimidas, y toda lucha de liberación nacional es una lucha de clases.

Ber Borojov, uno de los primeros autores marxistas rusos que entendieron la cuestión nacional en conexión con los intereses de clase, afirmó en

* El concepto de "cuestión" en el análisis político no se origina en la literatura marxista, pero fue desarrollado y es actualmente utilizado principalmente por autores marxistas. Al menos, dicho concepto fue aplicado, antes de Marx, por Bruno Bauer, a cuya obra *La cuestión judía*, replicó Marx con su *Sobre la cuestión judía*. En este trabajo Marx usa, por primera vez el concepto de "cuestión", tanto en sentido teórico como político. Véase José Luis Najenson: *Marxismo y cuestión nacional en el pensamiento de Borojov*, en prensa. Se publicará juntamente con una antología de los escritos de Borojov sobre la cuestión nacional: "Ber Borojov: Escritos sobre nacionalismo y lucha de clases, 1905-1917", en Cuadernos de Pasado y Presente, Siglo XXI, México.

1905 —contrariamente a la opinión predominante que asociaba toda dimensión nacional a la burguesía— que “la primera tarea del proletariado de una nación oprimida es la liberación nacional”.¹ Para América Latina eso es una verdad indiscutible, ya que las formaciones sociales latinoamericanas son “nacionales” y sufren como tales, como “naciones”, la opresión de las naciones imperialistas a través de la dominación de clase por la burguesía internacional y sus apéndices “criollos”. Asimismo, ante el fracaso histórico de las llamadas burguesías “nacionales” para sustentar un proyecto de liberación nacional,² las clases trabajadoras son las únicas potencialmente capaces de liderarlo, como un objetivo estratégico de su lucha revolucionaria.

Así, desde el punto de vista “exterior” a las formaciones sociales latinoamericanas —que generalmente involucran “estados nacionales”— es decir, desde el ángulo de la coyuntura internacional, la lucha nacional coincide con la lucha antiimperialista. En este sentido, su meta se identifica con la lucha de clases a nivel internacional que sobrellevan todas las naciones oprimidas del mundo por su liberación nacional; ya que a este nivel, sin duda alguna, la lucha nacional antiimperialista es lucha de clases. Lo cual implica el reconocimiento del *status* de “nación oprimida” para todas las formaciones sociales latinoamericanas sin excepción, incluso Brasil (a pesar de su carácter “subimperialista”), en relación a los centros hegemónicos. Desde este ángulo, la situación de “dependencia” tal como la plantearon dos de los creadores de la categoría,³ podría incluir también la “dependencia nacional” como una forma —“invertida”— de entender el imperialismo en su dimensión de “opresión nacional” en nuestro continente. Si aceptamos la premisa de que la primera tarea del proletariado de una nación oprimida es obtener su liberación, entonces la lucha por la liberación nacional, desde esta perspectiva, es una forma de la lucha de clases, o mejor: *es* lucha de clases, en su tenor de lucha antiimperialista.

Pero también desde el punto de vista “interior” a las formaciones sociales latinoamericanas, la lucha nacional asume la forma de una lucha de clases en aquellos países que no han resuelto aún su cuestión nacional vernácula.

Existen en América Latina varias formaciones sociales bi o multinacionales en las cuales una nación o una minoría nacional es la predominante, o donde la nación o la minoría nacional oprimida está constituida por comunidades aborígenes. En este último caso, el más frecuente en Latinoamérica, la cuestión nacional asume el carácter de “cuestión indí-

¹ Cfr. Ber Borjov, “Nuestra Plataforma” (será publicada parcialmente en la antología citada).

² Cfr. Ricaurte Soler, *Clase y nación en Hispanoamérica*. Editorial Universitaria Centroamericana, Costa Rica, 1976.

³ Cfr. F. H. Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI, México, 1969.

gena”, adquiriendo a menudo connotaciones adicionales como prejuicio étnico o racial. Pero no todas las parcialidades indígenas constituyen naciones o minorías nacionales; sólo aquéllas que por el carácter de su evolución cultural e histórica y de su lucha por la liberación, han trascendido —siguiendo a Borojov— del *status* de “pueblo” al de “nación” (o “minoría nacional”).⁴ Un ejemplo de esta forma de cuestión nacional es la “cuestión mapuche” en Chile; un caso extremo de ella es la situación nacional en Bolivia donde, *latu sensu*, un Estado no indio (español, criollo y cholo), ha oprimido históricamente a la nación india (o, tal vez a las dos naciones indias: una de habla quechua y otra de habla aymará), que han luchado por su liberación nacional desde la época de Tupac Amaru.

Otro ejemplo de cuestión nacional sin resolver lo constituye Haití, desde la dominación imperialista —incluso directa a través de la ocupación militar en cierto período— se combina con la “*question de colour*”, que asume caracteres de gran complejidad en el interior de la formación social y en el Estado.⁵

La cuestión nacional en las propias potencias opresoras y en aquellas formaciones sociales nacionales “no oprimidas”, o “relativamente” menos oprimidas o dependientes, asume también un carácter de clase, pero de signo contrario: la justificación, como parte de la ideología dominante, de la dominación y expansión imperialista, o al menos, la de la explotación de clase de los miembros de una minoría nacional oprimida cuando constituyen o forman parte de una clase dominada al mismo tiempo. (Por ejemplo, los chicanos en Estados Unidos).

Dimensión cultural de la cuestión nacional

En relación a esas dos formas en que se manifiesta la cuestión nacional, la problemática de la cultura podría definirse en torno a dos interrogantes básicos: a] ¿Es posible hablar de “culturas nacionales” en América Latina, con respecto al proceso de civilización “ecuménica”, conformación que se está dando actualmente; ¿y en qué situación se hallarían tales culturas nacionales latinoamericanas, en relación a las de los países altamente desarrollados? b] Al interior de formaciones sociales latinoamericanas, ¿qué estatuto teórico reciben los contextos culturales —las mal

⁴ Ber Borojov, *La cuestión nacional y los intereses de clase*. (Una traducción de esta interesante obra aparecerá en nuestra selección: *Marxismo y cuestión nacional...*, *cit.*)

⁵ Cfr. Sabine Manigat, “La coyuntura de 1946 en Haití: alternativas a un Estado sin proyecto nacional”, Tesis de Maestría, FLACSO, 1978.

llamadas, a nuestro juicio, “subculturas” *— de las naciones o minorías nacionales y clases dominadas? Siendo, como ya hemos planteado, todas las naciones latinoamericanas “oprimidas” según nuestra definición de la cuestión nacional, denominamos “nación” o “minoría nacional” “subalterna” (según constituya o no mayoría nacional), a la que es subyugada aun dentro de la formación social y cuya cuestión nacional no está resuelta, coincidiendo a menudo con su cuestión “social” o de clase. A las clases no dominantes explotadas por las clases poseedoras, es decir, a las clases dominadas, las llamaremos clases “subalternas”, para coincidir con el calificativo que damos a su “cultura”, en los términos de su dimensión como “cultura subalterna”, que explicitaremos en el acápite 2.

Retomando la proposición ya señalada de que los sujetos sociales portadores de las ideologías son fundamentalmente las clases y fuerzas sociales, mientras que los de las culturas son más bien sociedades enteras o masas (pueblos, naciones, etcétera), debemos recordar, sin embargo, que la cultura tiene asimismo una “connotación” de clases. Dicha afirmación, en lugar de oponerse sistemáticamente a la primera, en realidad la complementa. Ya que por “connotación” entendemos una vinculación mucho menos directa y unívoca que la de la ideología —más aún en su dimensión política— con clases o fuerzas sociales específicas. Así como la ideología dominante en una sociedad dada es la de la clase dominante, la cultura “hegemónica” (que incluye dicha ideología dominante) es la que mantiene y en parte impone dicha clase, en un determinado momento histórico; y que es en considerable medida compartida por el resto de las clases sociales existentes. Pero tal cultura hegemónica no es su creación exclusiva —como tampoco lo es totalmente su ideología— sino, aún más que en esta última, es una creación colectiva: “interclase”, que deviene del proceso histórico de sus contradicciones y de la evolución social en su conjunto. Así, aunque podamos hablar de una cultura “señorial” o “burguesa”, en función de la clase dominante de sus homónimos modos de producción se trataría, más bien, de “señorial servil” y de “burguesa-proletaria”, considerando las dos clases fundamentales de dichos modos de producción; o incluso, en este último caso, de “burguesa-proletaria, campesina-terrateniente”, tomando en cuenta la presencia de las dos últimas clases, mal llamadas a veces “residuales”, en muchas sociedades latinoamericanas contemporáneas. Un ejemplo de esa formación dialéctica de la cultura de la sociedad de clases, lo constituye el pensamiento liberal (en todas sus dimensiones: económica, política, artística, filosófica, sexual, religiosa, etcétera, en suma, “cultural”) que fue no sólo producto de los intelectuales “orgánicos” de la burguesía y la pequeña burguesía, sino de las luchas permanentes y de la contestación consuetudinaria de las clases obrera y campesina.

Pero no obstante la conformación societaria y acumulativamente histó-

* *Op. cit.*, pp. 12 y 13.

rica de las culturas, cada clase dominante en una formación social y en un período temporal determinados impone su "sello", impregna la cultura como un todo con el peso de sus intereses de clase, de su ideología dominante, de su mayor disposición de recursos materiales, políticos e intelectuales.

Haciendo uso de una categoría gramsciana que, pensamos, se adecúa considerablemente al aspecto que estamos tratando, diríamos que cuando la clase dominante conserva su "hegemonía", entonces su "versión" de la cultura (o de la combinación cultural existente) es la que sirve básicamente de marco de referencia a la mayoría de la sociedad en tanto "hegemónica". Y desde esta perspectiva es la cultura "nacional", en el sentido de ser la de la "clase nacional", tal como nosotros lo interpretamos según la crítica categoría del "Manifiesto", es decir, la versión cultural de aquella clase cuyos intereses "nacionales" de clase⁶ son también predominantes, aunque dichos intereses nacionales sean diferentes y aun antagónicos a los de las clases dominadas: "Los trabajadores no tienen patria. Mal se les puede quitar lo que no tienen. No obstante siendo la mira inmediata del proletariado la conquista del poder político, su exaltación a clase nacional, a nación, es evidente que también en él reside un sentido nacional, aunque ese sentido no coincida ni mucho menos con el de la burguesía".⁷ O sea, que cuando una clase dominante pierde su "hegemonía" sobre el resto de la sociedad, no sólo su ideología deja de ser dominante, sino su "impronta" sobre la cultura nacional ya no caracteriza a esta última. Y viceversa, una clase subalterna que intente devenir en dominante deberá lograr la hegemonía si pretende que su ideología revolucionaria se transforme en dominante y su impronta sobre la cultura redefina la cultura nacional, como elemento indispensable de su "exaltación a clase nacional, a nación".

Ahora bien, así definida la "cultura nacional" o "hegemónica" para América Latina ¿cuál es la relación —en el proceso ya mencionado— de formación de una "civilización ecuménica"⁸ con la de los países privilegiados que constituyen centros de transmisión e invasión cultural? Dependiendo de cuál sea (o esté deviniendo, o pueda potencialmente ser) la clase hegemónica y el carácter de sus intelectuales orgánicos, dicha relación será de "dependencia" cultural (imitación, consumismo, "malinchismo", etcétera), o de búsqueda de "autonomía" cultural; que no puede significar, sin embargo, negación arbitraria de la totalidad del pasado

⁶ Para el concepto de "intereses nacionales de clase", podrá verse también mi trabajo: *Marxismo y cuestión nacional en el pensamiento de Borojov*, ya mencionado.

⁷ K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, en *Biografía del Manifiesto Comunista*. Ed. Quimantú, Santiago de Chile, 1972, p. 63. El subrayado es del autor.

⁸ Para el concepto de "Civilización" puede verse mi trabajo "Ensayos sobre Cultura y Política". FLACSO, México, Documento de Trabajo 004, México, D.F., 1979.

cultural, sino adecuación a un proceso histórico de liberación nacional y social.

2. CULTURA NACIONAL - CULTURA SUBALTERNA, UNA RELACIÓN DIALÉCTICA

Hemos referido a este acápite la discusión en torno a la "cultura popular" o como se la ha llamado también en los últimos años con más propiedad, "cultura subalterna",⁹ para dedicarle un espacio propio y en relación con la problemática que suscita en América Latina. Ello se debe a su carácter altamente controversial —teórica y políticamente— y a sus implicaciones muy pocas veces reconocidas, como categoría de la ciencia política. Ya que, para nosotros, lo mismo que su noción complementaria de cultura hegemónica, la de cultura subalterna constituye una categoría válida y útil para el análisis politológico.

Dos acepciones de la cultura: "antropológica" y "vulgar"

Pero para arribar a ella se hace necesario considerar nuevamente el concepto de cultura en general, desde un ángulo diferente. Recurriendo a la primera acepción clásica de obra y práctica total del Hombre, subyacente casi todo el tratamiento antropológico del objeto y del concepto de cultura y que, a través de la multiplicidad de definiciones existentes entre los antropólogos —quiénes mayoritariamente la consideran, explícita o implícitamente como un supuesto— tendríamos derecho a llamarla acepción "antropológica" por antonomasia, podríamos reconocer —lo mismo que en el concepto de ideología— dos "acepciones básicas" para la noción de cultura: la mencionada acepción antropológica y otra que podemos denominar "vulgar". Esta última corresponde, en cuanto práctica específica, al significado cotidiano de "persona culta"; tiene un énfasis más individual que social (aunque a menudo implique la alusión a una élite culta o "ilustrada") y se refiere principalmente —dando por supuesta la alfabetización— al ámbito del arte en todas sus manifestaciones de creación e interpretación (excluyendo desde luego el arte popular), a la filosofía y a la ciencia —a veces la teología— (como acti-

⁹ Cfr. L. M. Lobardi Satriani: *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, Ed. Nueva Imagen, México, 1978 y *Antropología cultural. Análisis de la cultura subalterna*, Ed. Galerna, Buenos Aires, 1975.

vidades en sí o su conocimiento) y a un conjunto más indefinido de prácticas, tales como cierto refinamiento en los modales y las costumbres, frecuentemente inspirado en el de las clases dominantes. En cuanto producto específico de la mencionada práctica, es concebida como “superior cualitativamente a otros dominios de la producción social”, como “productos de excepción”.¹⁰

En nuestra opinión, dichas acepciones básicas son también, como lo hemos planteado para las de la ideología, complementarias y no excluyentes. Y su oposición sistemática ha conducido, de similar manera que con aquéllas, a la confusión teórica y semántica. Bajo la acepción antropológica *todo hombre y toda sociedad*, aun las personas iletradas, las comunidades menos desarrolladas desde el punto de vista evolutivo, las clases más desposeídas (económicamente en particular y culturalmente en general) o las minorías más oprimidas y despreciadas, son “*cultas*”. Según esta perspectiva, así como no se concibe un pueblo sin “historia”, no existe pueblo sin “cultura”, por más rudimentaria que ésta fuera desde cualquier ángulo comparativo. Bajo la acepción vulgar *sólo es culta una sección determinada de la sociedad*, generalmente poco numerosa, que es la que participa con mayor o menor acceso y privilegio de la práctica y los bienes más elevados o refinados de la producción cultural. Básicamente las clases dominantes y los intelectuales de una formación social. La adscripción exclusiva a la acepción vulgar puede conducir a la confusión de los conceptos de ideología y cultura como categorías científicas de sus campos respectivos, de sus mediaciones posibles (entre ellas la política), de los sujetos sociales e históricos que las sustentan en sus distintas dimensiones-clases y grupos o sociedades enteras y de sus diferentes niveles de inclusividad. En suma, puede llevar al error metodológico, al empobrecimiento de la teoría, y, por ende, a la desvirtuación del análisis político y a la frustración de la praxis. El uso unilateral de la acepción antropológica puede, a su vez, obscurecer la connotación clasista u otras, el “sello” que mencionamos antes, como una característica esencial de la cultura en la sociedad de clases. Puede, además, desdibujar la participación de los intelectuales —como grupo social especializado— en la transmisión, transformación y generación de cultura; desvirtuando la apreciación, en cada caso, de su potencial como factor político-ideológico.

La acepción antropológica, por otra parte, puede proyectarse en un sentido lato o restringido. En este último sentido se ha privilegiado, en algunas definiciones derivadas de ella, cierta “cualidad” fundamental de la cultura entendida, no obstante, explícita o implícitamente, como obra y práctica total del hombre. Por ejemplo, en el ya citado ensayo de Mario Margulis, se reconoce manifiestamente que “[...] el concepto de ‘cultura’, en su acepción más general, incluye áreas de la organización eco-

¹⁰ Cfr. Noé Jitrik: “Separación y continuo: cultura/política”. Mimeo, ponencia presentada en el ciclo de reuniones sobre Cultura y Política en América Latina, Hoy, organizado por COMECSO y CEAM, México, febrero de 1979.

nómica, de las relaciones sociales de producción, del plano jurídico-político y de la llamada superestructura de una sociedad".¹¹ Al mismo tiempo, por considerar demasiado extensa esta acepción general, especialmente para el estudio de "sociedades complejas", Margulis prefiere definir "[...] provisionalmente a la cultura desde un punto de vista más restringido, incluyendo en este concepto los sistemas simbólicos, el lenguaje, las costumbres, las formas compartidas de pensar el mundo, y los códigos que rigen el comportamiento cotidiano e imprimen sus características en las diversas producciones de un pueblo o de alguno de sus sectores".¹² Asimismo, Antoanina Kloskowska, analizando la concepción de Marx en torno a la cultura, en su artículo de la conocida antología cubana, admite un concepto de "cultura global", que ella llama precisamente "antropológico", por ser "característico de la antropología cultural".¹³ Y aunque dicho concepto no establece la relación de dependencia entre "[...] la base técnico-económica como esfera que condiciona el dominio de la conciencia, por una parte, y este dominio mismo como dependiente y secundario, por la otra", reconoce que ello "[...] no significa, ciertamente, que los postulados filosóficos de la teoría marxista excluyan el empleo de un concepto de cultura que abarque todos los dominios de la actividad social y sus productos. Al contrario, podemos señalar filósofos marxistas que formulan una concepción de la cultura de carácter global".¹⁴ Sin embargo, la autora polaca explora también la posibilidad de una "noción selectiva de la cultura", lo que implicaría una "delimitación de su esfera",¹⁵ que ella intenta ubicar —reinterpretando algunos pasajes de Marx— en el campo de la conciencia, aunque, sin despojarla arbitrariamente de la "globalidad" que involucra la acepción antropológica. "Al admitir que la conciencia corresponde en la sociología de Marx a la noción de cultura en su acepción selectiva, debe recordarse que, al igual que en la mayoría de las más nuevas teorías sociológicas, la cultura así entendida no debe, pues, ser tratada como una esfera de la realidad que puede ser separada empíricamente del marco de las acciones sociales del hombre y de sus resultados".¹⁶ De todas maneras, la autora reconoce que en cuanto a la delimitación de la esfera de la cultura en una "noción selectiva", lo que nosotros hemos llamado sentido restringido de la acepción antropológica, "sigue siendo un problema el establecimiento de su connotación".¹⁷

¹¹ Mario Margulis, "La cultura popular", *Revista Arte, Sociedad, Ideología*, No. 2, agosto-septiembre de 1977, México, p. 64.

¹² Mario Margulis: "La cultura popular", *op. cit.*, p. 64.

¹³ Antonina Kloskowska: "El concepto de cultura en Carlos Marx", en *Cultura, ideología y sociedad; antología de estudios marxistas sobre la cultura*, Editorial Arte y Literatura, La Habana, 1975, p. 17.

¹⁴ *Ibid.*, p. 21.

¹⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹⁶ *Ibid.*, p. 24.

¹⁷ *Ibid.*, p. 21.

Recuperación de la acepción antropológica de cultura en el contexto del marxismo

Con respecto a la acepción vulgar, exclusivamente considerada, no deja de tener importancia la aceptación, a menudo inconsciente, que tuvo y tiene aún entre no pocos investigadores marxistas, debido, entre otras cosas, a su rechazo o desconocimiento de la acepción antropológica, ya sea en sentido lato o retringido. Dicho rechazo, asociado generalmente a la negación *in toto* de la Antropología por un siglo de servicios a la burguesía, es casi siempre justificado con una renovada adhesión a los conceptos marxistas "afines" (superestructura, formación social, ideología, etcétera) pero como "alternativos" del concepto de cultura en su acepción antropológica.

Este reiterado olvido también proviene, en parte, del hecho de que Marx y Engels recurrieron, con más frecuencia, a la acepción vulgar que a la antropológica. A pesar de la influencia de Morgan¹⁸ y de la existencia de trabajos de algunos de sus contemporáneos alemanes que, como Klemm, utilizaron la acepción antropológica de manera indudable,¹⁹ (siendo este último también un precursor del evolucionismo) y sin olvidar la pionera obra de Tylor,²⁰ Marx y Engels prefirieron tomar como referencia, de manera privilegiada, la acepción vulgar de cultura. De esta manera, condicionaron la relación ulterior de dicho concepto con el contexto teórico marxista y, hasta cierto punto, la intermitente relación de la antropología como ciencia con el marxismo. Esta preferencia podría explicarse, en parte, como una derivación de la influencia temprana de la filosofía hegeliana, cuya concepción de la cultura tenía matices diferentes que provenían de la tradición de la *Aufklärung*, y en cuyo marco teórico no constituía tampoco una de las categorías explicativas fundamentales.

¹⁸ El impacto que el libro de Lewis P. Morgan *Ancient Society* (1877) causó en los fundadores del materialismo histórico, y especialmente en Engels, es ya bien conocido; lo que llama la atención es que no hayan adoptado, conjuntamente con la teoría evolucionista del primero, una acepción predominantemente "antropológica" del concepto de cultura.

¹⁹ Gustav Klemm, en su *Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit, I: Die Einleitung und die Urzustände der Menschheit enthaltende*, Leipzig, 1843 y su *Allgemeine Cultur-Wissenschaft I: Werkzeuge and Waffen*, Leipzig, 1854; *II: Das Feuer, die Nahrung, Getränke, Narkotitizk*, Leipzig, 1855.

²⁰ Cfr. Robert H. Lowie, *Historia de la etnología*, FCE, México, 1946. Angel Palerm, *Historia de la etnología: los evolucionistas*. CIS-INAH, Ediciones de la Casa Chata, México, 1977 e *Historia de la etnología: Tylor y los profesionales británicos*. CIS-INAH, Ediciones de la Casa Chata, México, 1977. En cuanto a las principales obras de Tylor donde se constituye, aún más claramente todavía, un concepto integral de cultura que fue sin duda la base de lo que hemos llamado la acepción antropológica, fueron todas publicadas en vida de Marx y Engels. *Early History of Mankind and the development of Civilization*. 1865, *Primitive Cultures* (1871) y *Anthropology to the Study of Man and Civilization* (1881).

De todos modos, la necesidad de recuperación de la acepción antropológica de cultura es un elemento bastante reciente en el desarrollo de la antropología de inspiración marxista, y la desvinculación mencionada en el párrafo anterior ha producido ausencias y retrocesos difíciles de superar, también en el estudio de las culturas subalternas. * En este campo dicha recuperación constituye, para nosotros, una necesidad teórico-metodológica fundamental. No sólo porque linda con el campo de la ciencia política, pudiendo convertirse en una categoría analítica de ésta, sino por su uso y abuso en el contexto y quehacer de la política, especialmente a través de la manipulación del concepto de "cultura popular".

Desde el punto de vista de la teoría política, la "cultura subalterna" se distingue como categoría (en tanto obra y práctica oral del hombre, es decir "la cultura"), por un lado, de la ideología de la clase subalterna a la cual incluye, ya sea en su dimensión de *Weltanschauung* de clase o de ideología política por otro, se delimita respecto de la cultura "hegemónica", es decir, del "estilo de vida" ("las culturas") correspondiente a la formación social en su conjunto, por ser similar y diferente a la vez, como versión especial del estilo de vida de la sociedad, pertinente a una clase o grupo social subalternos. O sea, que la "cultura subalterna" es la "totalidad" de la cultura de una clase o una minoría (en algunos casos puede ser mayoría), racial, étnica o religiosa, "subalterna", es decir, no dominante o predominante, que constituye un "recorte" particular dentro de la cultura de una sociedad, pudiera ser en muchos aspectos (si bien no en todos) una cultura contestataria o "contracultura".

Preferimos el atributo de "subalterno" al de "popular", precisamente al añadir al de clase y minoría nacional o étnica "subalternas", la posibilidad de otros grupos sociales subordinados, portadores de culturas también "subalternas" (religiosos, raciales, etcétera), cuya existencia desdibuja los límites de lo popular, ya de por sí ambiguos, como algo relativamente definido. El énfasis sobre el carácter "subordinado" de los grupos en cuestión y su cultura, resulta más claro que su connotación de "popular". Mientras aquél se define por el estado y acción de "subordinar", aunque sea con diferentes modalidades, lo popular adquiere, más comúnmente, el sesgo adjetivo de diferentes perspectivas políticas e ideológicas y de distintos momentos históricos. Por ejemplo: Así como no es el mismo "pueblo" de París y sus alrededores el que toma la Bastilla que el que actúa en mayo de 1968, tampoco se entiende de la misma manera el atributo de "popular" durante la Revolución de 1810, la época de Rosas, el primer gobierno de Perón o el "cordobazo" en Argentina. Y aún, en una misma coyuntura o período histórico, lo "popular" puede definirse diversificadamente según las

* No obstante la incorporación del concepto de cultura al marco teórico marxista ha sido objeto de creciente interés, últimamente en el medio latinoamericano. Aparte del ya mencionado ensayo de Margulis y la *Antología cubana* podríamos citar en este tenor, el trabajo de L. F. Bate *Sociedad, formación económico social y cultura*. Ed. Cultura Popular, México, 1970.

adecuaciones a diferentes ideologías de clase e ideologías políticas en particular (mención aparte de los diferentes “populismos”). ¿No era acaso considerablemente distinto el modo de entender y manipular la noción de “pueblo” en 1946, en Argentina, entre la Unión Democrática y el Movimiento Peronista? Otro ejemplo: mientras que la subordinación étnico-racial —y por añadidura la clase— de los mapuches en Chile y Argentina condiciona el carácter subalterno de su cultura, el límite de lo “popular” en cualquiera de las socialdemocracias europeas es más difícil de delimitar sustancialmente. A la inversa, el carácter subalterno de la cultura de una minoría nacional como la galesa en Gran Bretaña, históricamente acumulativo, es más obvio que las diferencias culturales debidas a la subordinación de clase, en este caso. Asimismo el concepto de “subcultura”, mayormente desarrollado hace dos décadas por la antropología norteamericana,²¹ contiene un elemento de imprecisión en el propio prefijo “sub”. A veces implica subordinación, como en el caso de los cinturones de miseria en Puerto Rico;²² otras, simplemente distinción circunstancial o intencional, como cuando se hablaba de subcultura *hippie*; o transitoria, como la llamada subcultura estudiantil. Según este punto de vista se tendría en una formación social dada, más bien un conjunto de subculturas multiplicables *ad nauseam* según diversos criterios, que una totalidad cultural orgánica correspondiente a la sociedad en su conjunto; perdiéndose de este modo la relación dialéctica entre cultura hegemónica y culturas subalternas en sus diferentes facetas posibles de diferenciación por subordinación (clase, nacionalidad, etnia, raza, religión). Si bien esta categoría salva el carácter de “diversidad” que posee “la” y cualquiera de las culturas —máxime las contemporáneas— soslaya el carácter de “unidad” en las “sociedades enteras” concretas, que constituye su necesario complemento.

Crítica del objeto y la ciencia elitista del folklore

El ya clásico concepto de “folklore”, ya sea como presunto objeto diferenciable dentro del campo de la cultura o como ciencia particular de ese objeto, ofrece aún mayores dificultades que las categorías de cultura popular y subcultura. Por un lado, el estudio de folklore ha implicado frecuentemente una actitud “elitista”, “cultista”, en el sentido de la acepción vulgar de cultura. Durante largo tiempo la mayoría de los cultores del folklore ha buscado —a menudo inconscientemente— lo “remoto”, “extraño”, “distinto”, “ajeno” a su cultura misma, la cultura hegemónica de la socie-

²¹ Un ejemplo de su aplicación a América Latina podemos encontrarlo en Charles Wagley y M. Harris, “A typology of Latin American Subcultures”. *American Anthropologist*, núm. 57, pp. 428-51, 1955.

²² Cfr. Julian H. Steward (ed.). *The people of Puerto Rico*, 1953.

dad. Ya sea por legítima curiosidad antropológica, o por deseos de fuga de su sociedad, o por cierta necesidad de información para intereses colonialistas, o por una intención de “rescate” de elementos culturales en peligro de desaparición, los folklorólogos “tradicionales” (en el doble sentido de la palabra, que tomaron la “tradición” como campo preferente de su indagación y que generaron o adoptaron el enfoque “tradicional” aristocratizante, que caracterizó a la disciplina ocupada del folklore hasta hace pocos años), bucearon incansablemente en las “costumbres” diferenciales de las clases subalternas, especialmente el campesinado. El término “bucearon” provee, tal vez, la metáfora exacta. Porque su investigación penetraba, literalmente, en sectores selectivamente escogidos de la cultura de las clases subalternas; aquellos que estaban, presuntamente, más en conexión con momentos y contextos anteriores del proceso de cada cultura y eran, asimismo, generalmente los más pintorescos o exóticos y menos contestatarios. Cumpliendo, además, una función ideológica (en su acepción de ocultamiento de la realidad) al contribuir a generar —y devolver a las clases subalternas— una imagen distorsionada, parcial, de su estilo de vida, al centrarla básicamente en los contenidos más vinculados a esa supuesta esfera de lo “tradicional”, y más conservadores del orden establecido. El discutible y ambiguo concepto de “tradición” y el más problemático aún de “supervivencia”, constituían el nudo del objeto de la folklorología “tradicional” a que nos hemos referido.

La categoría de “supervivencia” fue elaborada por Edward B. Tylor dentro de su concepción evolucionista de las civilizaciones, adquiriendo luego una inusitada fortuna, casi tanto como su noción global de la cultura y su visión de la antropología como ciencia de la cultura. Tal vez aquélla fue una inmerecida fortuna, al contrario de estas últimas; ya que su atractivo fue equivalente a su potencial de confusión en los estudios de la cultura. En *Primitive culture*, Tylor la define de la siguiente manera: “Entre las evidencias que nos ayudan a trazar el curso de la civilización [...] figuran las que he llamado supervivencias, que son aquellos procesos, costumbres, opiniones, etcétera, que por la fuerza del hábito han sido llevados a un nuevo estado de la sociedad, diferente de aquél en que tuvieron su hogar original. De esta manera (las “supervivencias”) quedan como pruebas y ejemplos de una condición más antigua de la cultura [...] El proceso, la degradación, la supervivencia, el resurgimiento, la modificación, son otros tantos modos de conexión que ligan el complejo de la civilización [...].²³ Varios folklorólogos tradicionales latinoamericanos, incluso algunos que no provenían de la corriente evolucionista, retomaron el concepto tyloriano de supervivencia otorgándole diferentes matices y significaciones que aumentarían su ambigüedad.²⁴

²³ En Angel Palerm, *Historia de la Etnología: Tylor y los profesionales británicos*. *op. cit.*, p. 40.

²⁴ Por ejemplo, José Imbelloni en su otrora influyente *Concepto y praxis del folklore*, Humanior, Ed. Nova, Buenos Aires, 1959, plantea una “teoría de la pervivencia” basada en supuestos difusionistas y el esquema de circulación cultural élite-masa.

Pero ¿qué podríamos entender por “supervivencia” y “tradición”?; ¿dónde estaría el límite entre lo “actual” o “vigente” y lo “folklórico”, “tradicional” o “superviviente”? Para nosotros ese límite no existe, es un espejismo, un fantasma como el folklore mismo. Valdría la pena recordar, en este punto, aquellas brillantes páginas de Linton en el *Estudio del hombre*, donde con gran sentido del humor pero agudísimamente señala algunas características de la civilización “occidental y cristiana”, a través de los avatares de un ciudadano medio norteamericano en su odisea cotidiana desde que despierta hasta que marcha al trabajo: “[...] Al levantarse, se calza unas sandalias de tipo especial, llamadas mocasines, inventadas por los indios de los bosques orientales, y se dirige al baño, cuyos muebles son una mezcla de inventos europeos y americanos, todos ellos de una época muy reciente. Se despoja de su pijama, prenda de vestir inventada en la india, y se asea con jabón, inventado por los galos; luego se rasura, rito masoquista que parece haber tenido origen en Sumeria o en el antiguo Egipto [...]” Ahorrándole al lector el proceso de vestido y desayuno, arribamos al último párrafo de esa memorable descripción donde la ironía y la profundidad llegan a su punto culminante: “[...] Una vez que ha terminado de comer, se pone a fumar, costumbre del indio americano, consumiendo una planta domesticada en Brasil, ya sea en pipa, derivada de los indios de Virginia, o en un cigarrillo, derivado de México. Si es suficientemente vigoroso elegirá un puro, que nos ha sido transmitido de las Antillas, a través de España. Mientras fuma lee las noticias del día impresas con caracteres inventados por los antiguos semitas sobre un material inventado en China, según un proceso inventado en Alemania. A medida que se va enterando de las dificultades que hay por el extranjero, si es un consciente ciudadano conservador irá dando gracias a una deidad hebrea, en un lenguaje indoeuropeo, por haber nacido en el continente americano”.²⁵

Tomemos ahora un ejemplo cuya inclusión en el objeto del “folklore” fuera indubitable para el punto de vista tradicional: el entierro de perros. Esta pauta cultural la encontramos en 1962, durante una prospección realizada en la provincia de Salta, Argentina, bajo los auspicios de la ex Universidad del Litoral (Rosario). En las afueras de la Villa de San Carlos y en zonas aledañas netamente rurales, entre la población campesina que constituye su base social, observamos el ritual de sacrificio y entierro de un perro de personas recién fallecidas y asociado al “velatorio de las ropas del muerto”. Luego de varias entrevistas “focalizadas” con los informantes de mayor edad, logramos una sucinta respuesta a nuestra insistente pregunta del porqué y para qué de aquel impactante sacrificio y entierro ritual: “para cruzar el río”. Recién después de una nueva serie de preguntas sobre la naturaleza del mencionado “río”, se nos contestó: “el río de la vida y de la muerte”. Mucho más tarde, ya en plena tarea de “laboratorio” en la biblioteca del Instituto de Antropología, encon-

²⁵ Ralph Linton, *Estudio del hombre*, FCE, México, 1967. 9a. edición, pp. 318-319.

tramos una alusión a cierta especie de "cancerbero" en la mitología popular del Incario, cuya función era, precisamente, el traslado de las "almas" de los muertos de la orilla del mundo de la vida al de la muerte. La región por donde fue efectuada la prospección antedicha formaba parte, antes de la conquista hispana, del "Tiahuantinsuyo" inca, o "Imperio de las cuatro partes del mundo".

¿Por qué ha de considerarse al "entierro de perros" en Salta una supervivencia o un elemento de la tradición cultural y no al hábito de fumar en pipa o perforar los lóbulos de los bebés de sexo femenino? Si se trata de que aquél ha sido hallado como práctica exclusiva de campesinos, mientras que el fumar en pipa es más bien propio de sectores de la alta burguesía y los intelectuales, ello no constituye una diferenciación válida. Hay numerosos casos de uso de pipas de cerámica, piedra y madera en población india y campesina (a menudo mujeres) a lo largo del continente. Si la distinción reside, acaso, en la hechura y forma de la pipa y en la calidad del tabaco, o en su carácter artesanal o industrial, sin considerar la acción misma de fumar, entonces provee un débil y ambiguo elemento de categorización entre lo que es y no es "folklórico"; aparte de que no tiene en cuenta la posibilidad de reubicación y transformación en la dialéctica del cambio permanente de la cultura. Si nos referimos a su origen histórico "pretérito" como nivel de referencia, en ambos casos es el mismo nivel prehispánico, a despecho de diferencias regionales o "invenciones independientes". El hecho de que la perforación del lóbulo femenino se practique en todas las clases sociales de México, por ejemplo, ¿basta para eliminar su cualidad de "no supervivencia", según el enfoque tradicional? Lo mismo podría dudarse del reiterado carácter "anónimo" de las "especies" folklóricas o del carácter exclusivamente "oral" de la tradición. ¿Es menos anónima y colectiva la invención del uso de la corbata que el de ciertas coplas o el del poncho o el mate? y para complicar aún más el panorama, estos dos últimos, de uso masivo en varias regiones de América Latina ¿son todavía "folklóricos" desde la perspectiva tradicional? En cuanto al carácter "oral" de la esfera de la tradición, los primeros tangos ¿serían folklóricos a pesar de su carácter urbano? En suma, o las supervivencias y la tradición no existen, y por ende no pueden constituir categorías de análisis "claras y distintas", o toda la compleja combinación de rasgos culturales en un momento dado del proceso histórico de una cultura está formada por "supervivencias" y "tradición", en situación potencial o real de cambio: "O todo o nada", una contradicción que más bien incita a la búsqueda de nuevas categorías y un nuevo objeto, en este caso para una vieja ciencia, la ciencia madre de la antropología.

Pero la fuerza del hábito ha sido tan poderosa que uno de los más lúcidos autores marxistas contemporáneos que se han ocupado del tema, L. M. Lombardi Satriani, con quien coincidimos en no pocos supuestos y asertos fundamentales, básicamente los de carácter metodológico, sigue utilizando el concepto de "folklore" y distingue entre aspectos "arqueo-

lógicos” (metafóricamente) y “actuales” de las culturas de las clases subalternas: “En el folklore, por consiguiente, está largamente representada—inclusive por la lentitud del ritmo de cambio cultural de la que ya hemos hablado— la cultura tradicional, es decir aquella cultura más directamente ligada a una problemática pretérita; pero esa ligazón no legitima el verla exclusivamente como un hecho de orden ‘arqueológico’ y no también como hecho social actual, determinado por motivos económicos, culturales y políticos bien precisos. Los dos órdenes de aspectos —‘arqueológicos’ y ‘actual’— no se excluyen en este contexto en forma automática, por cuanto ambos constituyen facetas del mismo problema, que es el problema de las causas del folklore visto como efecto de la dominación económica, y por lo tanto también cultural, sufrida en el curso de los siglos por las clases subalternas”.²⁶

Por una parte, nos parece problemática la consideración “cuasi” dualista de aspectos “arqueológicos” o “arcaicos” y “actuales” en el contexto de las culturas, ya que para nosotros cada cultura (en el sentido de “las” culturas o estilos de vida de sociedades) constituye, juntamente con la formación social que le corresponde, una “totalidad concreta” en el sentido de “categoría propiamente dicha de la realidad”,²⁷ de totalidad “histórica”, para usar la feliz expresión de Marx en los *Grundrisse*.²⁸ Pero además de constituir momentos de una totalidad mayor, ambas —cultura y formación social— configuran totalidades concretas por sí mismas. Soslayando, por razones de espacio y sentido de este ensayo, la polémica actual en torno a la categoría de formación social²⁹ explicitaremos sintéticamente, no obstante, nuestra manera de entenderla: las sociedades “enteras” concretas, con sus condiciones,³⁰ fuerzas y relaciones de producción, sus ideologías y formas jurídicas y de Estado; es decir, las sociedades particulares y sus estructuras (económica, ideológica y jurídico-política), fuerzas y condiciones productivas materiales e intelectuales, consideradas en una coyuntura y proceso histórico determinados. La cultura

²⁶ L. M. Lombardi Satriani, *Antropología cultural*, *Op. cit.*, p. 180. También en la p. 27 del mismo libro, refiriéndose a los diferentes “niveles del folklore”, el autor afirma que: “Uno de ellos estará constituido por detritos culturales, por despojos, por “supervivencias”; y será la parte más “arcaica”, en vías de progresiva desaparición” (salvo que revistan nuevos significados y por consiguiente sean asumidos con una función diferente, pero este es un problema que Gramsci no toca).

²⁷ George Lukács, *Historia y consciencia de clase*, Ed. Grijalbo, México, 1969, p. 11. *Cfr.* también, Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, Ed. Grijalbo, México, 1976.

²⁸ El concepto de totalidad en Marx también puede rastrearse en otras de sus obras, v.g. *Contribución a la crítica de la economía política* y también en *Miseria de la filosofía*.

²⁹ *Cfr.* Cesare Luporini, Emilio Sereni y otros, *El concepto de formación económico-social*, Cuadernos de Pasado y Presente, No. 39, Córdoba, 2da. edición, Siglo XXI, México, 1976.

³⁰ El concepto de “condiciones de producción”, elaborado por Ben Borojov a partir de fuentes de Marx y Engels, es desarrollado en nuestro trabajo en prensa, ya mencionado: *Marxismo y cuestión nacional en el pensamiento de Borojov*, *op. cit.*

(en su dimensión de “las” culturas, y por ende la de cultura nacional y subalterna que son momentos de aquella) abarcaría la formación social, más el resto “no estructural” de dicha obra y práctica, consideradas en la misma coyuntura y proceso histórico, exceptuando los elementos estrictamente orgánicos e inorgánicos no transformados por la práctica y la obra total del hombre (referidos a esa sociedad concreta). Ambas categorías —cultura y formación social— son complementarias, a pesar de la aparente superposición parcial, porque “organizan” gnoseológicamente la totalidad histórica desde dos ángulos distintos, no excluyentes sino dialécticamente interdependientes; son componentes en el interior de esa totalidad diferenciaciones dentro de su unidad y “unidad en la multiplicidad”, como definía Marx el atributo de lo concreto en la *Contribución a la crítica*. Volviendo a citar a Lukács: “El conocimiento de los hechos no es posible como conocimiento de la realidad más que en ese contexto que articula los hechos individuales de la vida social en una totalidad como momentos del desarrollo social”.³¹

Cultura, formación social y civilización

Para usar una metáfora que tal vez ilumine nuestro enfoque más que muchas palabras, podríamos decir que la “formación social” constituye el “esqueleto” de un “cuerpo” —que lo incluye— formado por la “cultura” (que en este sentido, en su acepción antropológica, abarca también la propia sociedad concreta —hombres y grupos— y el medio geofísico y biológico circundante, incluido el “territorio” que es la dimensión político-geográfica del “suelo” y la “condición de producción” básica, *en cuanto partes de la “naturaleza” transformada por el hombre*, es decir, cultura), cuyo carácter de totalidad está dado por su condición histórica de ser un “todo” en movimiento en el tiempo; o sea que se desarrolla, transforma y autocrea en términos de un proceso histórico. Desde este punto de vista, podríamos afirmar que tanto el concepto de formación social como el de cultura son “dinámicos”, y no “estáticos”, y que gran parte de la confusión en torno a su comprensión y extensión como conceptos reside en atribuir una connotación estática a alguno de ellos o a ambos. En lo que atañe a la categoría de formación social, esto ha sido rigurosamente señalado por Eric Hobsbawm y Emilio Sereni;³² nosotros reivindicamos el mismo carácter dinámico para la cultura, en todas sus dimensiones propuestas. Es por eso que las planteamos a ambas como

³¹ George Lukács, *Historia y consciencia de clase*, op. cit., p. 10.

³² E. Hobsbawm, Prefacio a Karl Marx; *Formaciones económicas precapitalistas*. Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 1971. Emilio Sereni: “La categoría de formación económico-social”, en C. Luporini, E. Sereni y otros. *El concepto de formación económico-social*, op. cit.

momentos de la totalidad histórico-concreta (atributos que se obligan mutuamente) y, ya sea que se parta de una u otra, toda metodología que las involucre conducirá necesariamente a una óptica dinámica, es decir, “histórica” y dialéctica, en el mejor sentido de lo que implica “materialismo histórico” como recurso de interpretación y transformación de la realidad. Si el punto de partida es el de la formación social como unidad de análisis, ello llevará básicamente a la historia de la lucha de clases en una o algunas sociedades “enteras” concretas; y en un plano más amplio, al de la lucha de clases vista como historia —como “motor de la historia”— que es el enfoque del *Manifiesto*.³³ No se niega la validez de esta afirmación sino su exclusividad. La historia no es sólo la historia de la lucha de clases, aunque ésta sea un aspecto fundamental. Si el punto de partida es el de la cultura como unidad de análisis, conducirá a la historia de las culturas en una o varias sociedades enteras concretas y, en última instancia, a la historia de la civilización; de su evolución, destrucción, y a la vez continuidad, en largos períodos de tiempo. Para Braudel, por ejemplo, la historia de las civilizaciones se inscribe en la “larga duración”, en el relevamiento de las grandes continuidades o permanencias del patrimonio colectivo de un conjunto de sociedades: “Las civilizaciones son continuidades, interminables continuidades históricas [...] La civilización es la más larga de las largas historias”.³⁴

Pero el uso de esta última perspectiva unilateralmente, es decir, el uso de la categoría de civilización como única unidad de análisis, también cercenaría, a nuestro juicio, la “totalidad como categoría propiamente dicha de la realidad”, a que hicimos referencia; porque obnubilaría el poder explicativo de los procesos de producción de la vida y el papel fundamental en muchos casos, aunque no “determinante” (en el sentido del marxismo dogmático o en su renovado sentido althusseriano), de la “base económica” o estructura de las formaciones sociales, en relación con la dinámica de la lucha de clases. De este modo, la historia de la lucha de clases como proceso general y el análisis de la lucha de clases en una formación social y en una coyuntura dada —en última instancia análisis político— forman juntamente con la historia de las civilizaciones y de las culturas o de una cultura en particular más el análisis de esta última en una coyuntura dada, momentos dialécticos y complementarios del estudio de totalidades histórico-concretas.

Un ejemplo actual de la necesidad de un enfoque integrador y dinámico, que tenga en cuenta los aspectos culturales y de civilización además de los económicos e ideológicos para la teoría y praxis política, la cons-

³³ K. Marx y F. Engels, “Manifiesto comunista”, en *Biografía del Manifiesto Comunista*, Ed. Quimantú, Santiago de Chile, 1972, p. 41: “Toda la historia de la sociedad humana hasta hoy día, es una historia de lucha de clases”.

³⁴ Fernand Braudel, *Las civilizaciones actuales*, Ed. Tecnos, Madrid, 1969, p. 41. Cfr. Antoine Pelletier y Jean-Jacques Goblot: *Materialismo histórico e historia de las civilizaciones*. Ed. Grijalbo, México, 1975.

tituye la revolución irania autodefinida como "islámica". Porque allí la religión musulmana no sólo constituye una dimensión de la ideología, en el sentido de *Weltanschauung* —cosmovisión—, sino un aspecto básico de la cultura hegemónica irania actual y aun de la civilización persa, a partir de su islamización luego de la derrota sasánida en el siglo VII. El Islam en Irán no es simplemente un componente de las "*Weltanschauungen*" de clase o de casi todas las ideologías políticas, sino tal vez el eje ordenador de la cultura; y desde este punto de vista no es solamente una mediación a diversos niveles sino uno de los condicionantes fundamentales de "lo político". La perplejidad inicial de muchos analistas políticos "occidentales" frente a la "revolución islámica" dirigida por el ayatola Jomeini desde París, se debió en parte a la ausencia de un enfoque antropológico-político para el examen de sus características. Desde otro ángulo, la misma ausencia hipertrofió, inicialmente, el entusiasmo de no pocos politólogos y políticos marxistas en torno a dicha revolución, cuyo desarrollo ulterior ha mostrado las profundas contradicciones existentes y potenciales entre su producto social y los de cualquier corriente ideológica basada en el materialismo histórico (status de la mujer, libertad de opinión, concepción teocrática del poder, etcétera). Valga el ejemplo, *exprofeso* planteado, para traer a colación —salvando la distancia histórica y diversidad cultural— la necesaria pregunta de si no estaremos olvidando, en el quehacer de la teoría y el análisis de América Latina, el estudio de los condicionamientos culturales y de civilización, incluida la religión, aunque ésta asuma características totalmente diferentes de las del Islam. El catolicismo, como aspecto básico de civilización en todas las culturas latinoamericanas desde la conquista, es una *fuerza cultural* que parece ser tenida en cuenta *además* de sus implicaciones ideológicas; además de las "izquierdas" y "derechas" en la jerarquía eclesiástica vernácula, de las posturas políticas implícitas o explícitas del pasado, de la mayor y menor sensibilidad o compromiso de la Iglesia en general con los intereses de las clases subalternas, del mayor o menor campo de diálogo entre cristianos y marxistas. Todo ello se está estudiando, pero no creemos que sea suficiente; si el cristianismo es una fuerza cultural en la historia de las civilizaciones latinoamericanas, si las culturas latinoamericanas constituyen —en considerable medida— "culturas cristianas", deben ser también estudiadas desde esa perspectiva,³⁵ así como debió estudiarse la cultura irania en tanto "chiíta-islámica" además de su carácter no arábigo, su antiguo origen y la combinación de civilizaciones que ha implicado. Pero el análisis de las culturas latinoamericanas como culturas cristianas no implica que esta es la única óptica posible para su comprensión —aunque sea indispensable —ni que dicha óptica implique necesariamente la adopción de un punto de vista cristiano o católico por parte del investigador.

³⁵ Un interesante avance lo constituye el libro de varios autores latinoamericanos *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Ed. Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1975.

La reconstrucción de las totalidades históricas concretas admite diversas ópticas complementarias, a recaudo de conservar gnoseológicamente la totalidad dinámica como unidad de análisis, superando el planteo estático de las diotomías “estructura-cultura” y “formación social-civilización”.

Cultura subalterna y totalidad

En este sentido, podemos ahora reafirmar la necesidad del estudio de la “totalidad” de la cultura subalterna y de la cultura subalterna “como totalidad” en lugar del ya mencionado “buceo” que efectuaba el folklore tradicional. Aquí coincidimos cabalmente con Lombardi Satriani —vía Gramsci— en la formulación de un objeto alternativo al del folklore tradicional, que abarque toda la cultura de las clases subalternas y no solamente los contenidos exóticos y conservadores del *statu quo* o sólo los contenidos impugnadores del mismo.³⁶ Más aún, creemos que el enfoque ya propuesto para la cultura subalterna, como momento de la totalidad histórico-concreta y como totalidad en sí misma, se adecua a la postura metodológica de Gramsci sobre la “historia de las clases subalternas”.³⁷ Dicha historia, según Gramsci, “[...] está entrelazada con la de la sociedad civil [...]”;³⁸ ya que las clases subalternas, al revés de las clases dominantes, cuya “unidad histórica [...] se produce en el Estado [...],³⁹ no han logrado su unidad por su propio carácter subordinado y “no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en Estado”.⁴⁰ Precisamente a esta historia de las clases subalternas, enraizada en la sociedad civil, puede concebirse un aspecto que constituya la historia de la cultura de tales clases, como momento de la totalidad histórica concreta, en una sociedad dada o en un conjunto de ellas y en una coyuntura y proceso determinados, cuyo aspecto complementario y dialécticamente interdependiente es la historia de su lucha de clases.

El aporte de Gramsci a la crítica del folklore tradicional (y a sus intelectuales) y su apertura de nuevos caminos en el estudio materialista histórico de las culturas subalternas, ha sido ya fehacientemente señalado por Lombardi Satriani y sus colegas marxistas italianos. Verbigracia: la clave distinción gramsciana de los “intelectuales” y los “simples”, su demostración de que “todos los hombres son filósofos”, el papel de la re-

³⁶ Sobre el énfasis unilateral en los aspectos contestatarios de las culturas subalternas, pueden consultarse las contundentes observaciones de Lombardi Satriani en las “Notas introductorias” de su libro, ya mencionado: *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, *op. cit.*, pp. 11-24.

³⁷ Cfr. Antonio Gramsci, “Apuntes sobre la historia de las clases subalternas. Criterios de método”, *Cuadernos de la cárcel*. En Juan Carlos Portantiero, *Los usos de Gramsci*, Cuadernos de Pasado y Presente, Siglo XXI, México, 1977, pp. 359-61.

³⁸ ³⁹ ⁴⁰ *Ibid.*, p. 359.

ligión popular, el sugestivo concepto —aún no suficientemente desarrollado— de “bloque cultural y social”, etcétera.⁴¹ Lo que nosotros hemos querido rescatar, fundamentalmente, ha sido su concepción de reconstruir la historia de las clases subalternas desde la perspectiva de la “sociedad civil”, donde tiene cabida el replanteo crítico del campo de estudios y método del folklore tradicional, para la búsqueda de un nombre objeto: el estudio históricamente orientado de las culturas subalternas (en relación con las culturas hegemónicas), cuya ciencia no puede ser otra que la ciencia de la cultura por antonomasia —la antropología— en este caso con una visión materialista histórica, o también muy acorde con la inspiración gramsciana, lo que nosotros llamaríamos una nueva “antropología política”.

Hacia una nueva antropología política

Teniendo en cuenta la concepción gramsciana de “lo político”, tan amplia y completa que desborda los límites de la superestructura e impregna la casi totalidad de sus categorías y sus categorías sobre la totalidad (“sociedad civil-sociedad política”, “bloque histórico”, “bloque cultural”; etcétera), podría formularse el objeto de esta nueva antropología política como un aspecto equivalente y complementario a los de la “filosofía de la praxis” y la “ciencia política” propiamente dicha. Recordemos aquel otro inquisitivo párrafo de los *Cuaderni*: “Si todo es ‘político’ para no caer en una fraseología tautológica y vacua es preciso distinguir con nuevos conceptos la política que corresponde a la de aquella ciencia a la que tradicionalmente se llama ‘filosofía’, de la política que se llama ciencia política en sentido estricto [...]. El concepto de ciencia como ‘creación’ ¿no significa también el concepto de ciencia como ‘política’?”⁴² El núcleo principal —aunque no exclusivo— del objeto de dicha antropología política, sería el ya definido de la “totalidad” de la y las culturas subalternas y la cultura subalterna como “totalidad”, en su relación con la cultura nacional hegemónica. Como tercer momento de una filosofía política y una ciencia política *strictu sensu*, su “política” o carácter político, se definiría por el atributo de lo “subalterno”, que es en sí, un concepto político. Ya que toda subordinación es, en última instancia, política. Pero respecto al campo de las culturas subalternas, que Lombardi Satriani parece restringir al de las culturas de las clases subal-

⁴¹ Cfr. L. M. Lombardi Satriani, *Antropología cultural, op. cit.*, pp. 15-34. Algunos ejemplos de la considerable y dispersa obra de Gramsci sobre el problema del folklore pueden verse en *Literatura y vida nacional*, particularmente los capítulos III y VI, Ed. Juan Pablos, México, 1976.

⁴² Antonio Gramsci, “Maquiavelo, Sociología y Ciencia Política”. *Cuadernos de la cárcel*. En Juan Carlos Portantiero, *Los usos de Gramsci, Op. cit.*, p. 375.

ternas, nosotros añadimos a éstas las de otros grupos subalternos que no constituyen necesariamente de por sí clases —aunque a veces formen una o parte de ellas— porque sufren asimismo otros tipos de subordinación (nacional, étnica, racial, religiosa, etcétera), que a menudo coinciden con la de clase. Para usar nuevamente una metáfora, podríamos decir que, desde el punto de vista de la historia de las clases subalternas, no puede haber una ciencia política en sentido estricto —ya que éstas no están unificadas en el Estado como las clases dirigentes— pero sí una nueva antropología política enfocada hacia la trama de la sociedad civil, hacia los estilos de vida, las culturas e ideologías de las clases y grupos subordinados de la sociedad.

Ahora bien ¿cuál sería la problemática básica alternativa de la del folklore tradicional, que dicha antropología política debería enfrentar? Sólo podemos enunciar, en este ensayo, algunos puntos fundamentales: delimitación de la o las culturas subalternas que constituirán el objeto específico de investigación, dentro de la o las totalidades históricas concretas escogidas como campo general de estudio, y análisis de su relación que puede no ser unívoca con las fuerzas sociales y políticas actuantes en dichas totalidades. Ubicación y análisis de los aspectos “contestatorios” y “consensuales” con respecto a la cultura hegemónica y el orden establecido de las culturas subalternas. Análisis de los niveles existentes de contestación en las culturas subalternas, que pueden variar desde la copla de protesta velada hasta la impugnación explícita y violenta del *statu quo*. Subsecuentemente, estudios de los “niveles existentes de consenso” en las culturas subalternas (asimilación cabal, aceptación transformada, aceptación resignada, etcétera) de las pautas de la cultura hegemónica o de la “cultura de masas”. Esta última constituye una tercera unidad de análisis en juego, que asume una importancia creciente en la época contemporánea,⁴³ especialmente si la entendemos como una “imposición” o “superimposición” de la cultura hegemónica sobre las culturas subalternas. Otro aspecto importante es el referido a los niveles de contestación y consenso de las diferentes ideologías como “*Weltanschauungen*” de clase y de las ideologías políticas propiamente dichas —es decir, cuerpos orgánicos de ideas en torno al poder político, propias de las fuerzas sociales y sus organizaciones políticas— comparativas analizadas con los correspondientes a las culturas subalternas que las engloban. A veces existe una coincidencia entre ambos conjuntos de niveles, pero no necesariamente ocurre así; y ello puede resultar significativo para el estudio del potencial político de una fuerza social determinada en una coyuntura específica. Puede darse el caso de una clase o grupo subalterno con una ideología altamente contestataria del orden establecido, pero compartiendo una cultura de numerosos rasgos conservadores, considerada en su conjunto. Asimismo, podríamos mencionar el problema de la “diversidad”

⁴³ Cfr. Daniel Bell, Theodor W. Adorno y otros, *Industria cultural y sociedad de masas*, Monte Avila Editores, Caracas, 1974.

—clásico del folklore tradicional— pero que asume otro carácter al enfrentar su causalidad; la cultura subalterna es diferente, sea cual fuere su nivel de diferenciación, que siempre es en considerable medida de privación cultural, fundamentalmente debido a la explotación y opresión (las dos formas básicas de la subordinación) que históricamente han sufrido las clases y grupos subalternos en las sociedades clasistas. Desde el punto de vista de la praxis política, una pregunta crucial incluida en esta problemática debe retomar el problema gramsciano de la “hegemonía”, que según la perspectiva asumida rebasa los márgenes de la ideología —aún entendida como concepción del mundo y de la vida— para imbricarse en la cultura como un todo. Dicha amplitud, por lo demás, no contradice la que el propio Gramsci le atribuyó; a pesar de que tanto él como algunos de sus seguidores contemporáneos —Lombardi Satriani— no establecen una clara distinción metodológica entre ideología y cultura.⁴⁴ En suma, las contradicciones cultura *vs.* contracultura, hegemonía *vs.* contrahegemonía, en el intrínquilis de la triangular relación cultura hegemónica-culturas subalternas-cultura de masas, e históricamente orientadas, constituyen el núcleo básico de problemas iniciales de aquella nueva antropología política, alternativa del folklore tradicional para América Latina.

3. LA “SALAMANCA”: UNA ESPECIE CONTESTATARIA

Algunos ejemplos extraídos de nuestro trabajo de campo ayudarán, tal vez, a aclarar ciertas facetas de la problemática teórica planteada en este ensayo. Durante 1964, 1965 y parte de 1966 realizamos —con la colaboración del profesor Iván Baigorria y un grupo de estudiantes, hoy colegas— varias expediciones al N.O. de la provincia de Córdoba, bajo el auspicio del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba. Su objeto principal era la revelación de una interesante creencia campesina: “La Salamanca” y otras especies articuladas con ella, que giraban en torno al mundo demoníaco. La traemos aquí a colación porque proyectaba un sesgo contestatario, “contracultura”, que iba más allá de sus límites, convirtiéndola en uno de los aspectos más reveladores para la comprensión de la cultura de las clases oprimidas rurales. Aunque sólo sea por eso, merece cierta dedicación, aun en este breve ensayo.

⁴⁴ Véase L. M. Lombardi Satriani, *Antropología cultural. Op. cit.*, pp. 24-25.

Dicha creencia, verificable también en diversas zonas del país⁴⁵ constituía una verdadera síntesis de todo lo concerniente al aquelarre, brujería y culto satánico. Gestada durante el período colonial, su probable origen debe ser referido a la famosa "Cueva de Salamanca" —en la ciudad hispana del mismo nombre— que Isabel la Católica mandó tapiar para erradicar su tradición ligada al ocultismo moro-hebreo, desde varios siglos atrás. La inevitable asociación real o ficticia con la cercana y antigua Universidad de Salamanca, le otorgó a la célebre cueva un carácter de "academia esotérica", acentuado por encontrarse en la derruida Capilla dedicada a San Ciprián (brujo pagano de Antioquía que en el siglo iv de la Era se convirtió al cristianismo).⁴⁶ Desde el punto de vista del catolicismo militante del siglo xv, aquella como otras de su especie, eran la cueva del Diablo y la concentración de los poderes del mal. Pero mientras esta aureola demoníaca y esotérica comenzaba a desaparecer (al menos públicamente)⁴⁷ en la Península, debido a la implacable acción de los Reyes Católicos y el "Santo Oficio", los conquistadores y colonizadores españoles del siglo xvi llevaron su recuerdo al Nuevo Mundo, vinculado al de la más renombrada "Cueva" de esa índole.

Aquí en "Las Indias", y particularmente en el Virreinato del Río de la Plata, la creencia adquirió renovada fuerza, transformándose y adecuándose al contexto cultural surgido a través del proceso de conquista y colonización. Incorporó elementos indígenas, como las figuras de "Zupay", "Gualicho", "Añanga" —divinidades malélicas asimiladas luego al Demonio en su versión cristiana— o la ulterior denominación criolla de "Mandinga".⁴⁸ Se volvió más ubicua, manteniendo básicamente las

⁴⁵ En una prospección antropológica mencionada aquí anteriormente, la hemos encontrado junto a otras especies afines —apariciones, curandería, "luces malas", conjuros, etcétera— a lo largo del Valle de Santa María que atraviesa las provincias argentinas de Salta, Tucumán y Catamarca. Nos consta su presencia en las provincias de Jujuy y la Rioja, que visitamos en ocasión de otro viaje de estudios en 1963. El escritor argentino Ricardo Rojas le ha dedicado un drama en verso y registra su vigencia en la Provincia de Santiago del Estero hacia la última década del siglo pasado. (Cfr. Ricardo Rojas, *La Salamanca*. Drama en tres actos y en verso, Ed. Losada, Buenos Aires, 1943 (premio Nacional de Literatura, 1945). Domingo Faustino Sarmiento, en su autobiográfico *Recuerdos de Provincias*, menciona una Salamanca de un barrio de San Juan, su provincia natal, en la que él creyó como niño. También debió tener cierta vigencia en la pampa y el litoral, a juzgar por su presencia en la toponimia y asociación con leyendas como la de "Santos Vega", el payador derrotado por el Diablo en un "contrapunto".

⁴⁶ Cfr. Ricardo Rojas, *La Salamanca*. *Op. cit.*, "Preliminares" pp. 9-19.

⁴⁷ Fray Benito Jerónimo Feijóo, en su *Teatro Crítico Universal*, 1726-1760, da cuenta de la existencia de cuevas similares, desde luego tiempo atrás en Granada, Toledo y otras ciudades de la Península Ibérica.

⁴⁸ Tiene relación con los "Mandingos", tribu negra del Sudán occidental, de elevada estatura, traídos algunos como esclavos a América, que se caracterizaban —según la imaginación criolla— por su destreza en las artes mágicas y su agresividad. De allí, "Mandinga" es tanto un hechizo, un encantamiento o brujería, como el propio nombre que recibe el Diablo ("El Mandinga").

cuevas como sitio de preferencia, pero pudiendo hallársela en cualquier paraje solitario, selva, monte, desierto, etcétera, e incluso en los propios "ranchos" aislados y de las villas, o, como expresara uno de los informantes en una de las expediciones mencionadas, "en las propias almas de la gente". Fundamentalmente, se tornó más universal abarcando y refundiendo en ella una variada serie de creencias relacionadas con el inframundo demoníaco en general: "noche de San Juan", sortilegios y contrasortilegios diabólicos, "almas en pena", fauna teratológica y fantástica, guitarras que "templar el Diablo", etcétera. Conservó, no obstante, su relación con la sabiduría esotérica, o con el aprendizaje de una "virtú" a través del pacto "fáustico" con Satanás, implícito en la creencia hispana y explícito en la Salamanca de las "Pampas" y el "Desierto" (parte del "hinterland" centro y norte de Argentina). Y tal vez el propio nombre de la creencia, además del probable origen ya mencionado, pudo haberse referido también a los "doctores salamanca": graduados y magistrados hispanos, a los que la imaginación india y mestiza atribuyó —especialmente en el período temprano de la conquista— el poder "mágico" del conocimiento de la palabra escrita, de la escritura propiamente dicha. Su universalidad, como verdadera conjunción de las creencias en torno a lo diabólico, sincrética, geográfica⁴⁹ y conceptualmente, puede apreciarse en el hecho de que no se alude a ella como la "Cueva de Salamanca", sino "La Salamanca" a secas, "ombbligo" del mal, escenario y símbolo de todo lo embrujado. Asimismo, a los hechiceros, "curanderos" o "milagreros" de diversas especies como también a los repentinamente afortunados en amores o negocios (que, como la música, puede "aprenderse" en la Salamanca) se le llamaba, a menudo, "salamanqueros"; mote que también designaba, a veces, al prestidigitador.

Entre los rasgos que se repiten en las versiones recogidas por nosotros en el N.O. de Córdoba y en el Valle de Santa María, así como en las expresiones literarias, podemos destacar ciertos aspectos básicos: a] la necesidad de cumplir ritos de "passage" para poder entrar a la Salamanca. Estos ritos asumen diversas formas, pero responden a dos objetivos fundamentales —el desafío a la religión católica y la demostración de coraje ante lo difícil o peligroso y lo extraordinario— por ejemplo: profanación de imágenes sagradas de diversas maneras; desnudarse absolutamente en la presunta entrada; montar una chancha engrasada o un chivo furioso; soportar la cercanía o el contacto de serpientes, arañas, alacranes, etcétera; no huir ante la "fauna diabólica" o las voces y guitarras

⁴⁹ La creencia en la Salamanca puede rastrearse también en otros países latinoamericanos. Nosotros la encontramos en Chile, durante nuestras prospecciones en ese país, del 67 al 69, en varios sitios de las provincias de Santiago y Valparaíso. En Talagante, por ejemplo, estaba implícitamente vinculada a la creencia en brujas ya asociada a ese pequeña ciudad, desde antigua data. Ricardo Rojas, en la ya citada obra, consigna su existencia en la toponimia de Uruguay y señala su presencia como "cuavas mágicas" en Perú, Chile y Brasil, atribuyendo a estas últimas su origen peninsular, vía Portugal. ("La Salamanca", *op. cit.*, p. 18).

invisibles que se oyen desde lejos y cada vez más fuerte al acercarse. b] La obtención de un “don”, a través de una “enseñanza”, de duración variable, en el propio sitio de la Salamanca. Este don varía notablemente, como los deseos humanos, pero reitera las esenciales motivaciones de la especie: amor y sexo, salud, sabiduría y arte, riqueza, poder, venganza, o el propio conocimiento de lo sobrenatural, incluida la incógnita de la muerte y lo demoníaco mismo. La sabiduría y el arte van desde la habilidad para el canto o la guitarra, engañar a los mujeres, saber hacer dinero, lograr curaciones, hasta el saber sobre el mundo, la naturaleza y el destino del hombre. El conocimiento de lo “oculto” es el don siempre permanente aunque a diversos niveles: a menudo la sola presencia de la Salamanca —que no se aparece a cualquiera— es la única obtenible, la efímera visión de la propia Salamanca es la prueba de la existencia de lo “ignoto”, es un saber secreto; la posibilidad de “aprender para brujo” es el otro extremo de la escala, la sumisión y premio máximo a que muy pocos pueden acceder. c] La adhesión a lo diabólico a cambio del don recibido, que se manifiesta, principalmente, en la entrega o venta del “alma” al demonio, o sea, “Mandinga”, “El Malo”, “Zupay” etcétera, quien preside el rito y es siempre —a veces secundado por la “Diablesa”— el señor indiscutible de la Salamanca y de todo “el reino de las tinieblas”. Esta última etapa ritual que involucra la creencia en la Salamanca, alude a la consumación del “pacto fáustico” a que hicimos referencia, constituye el paso definitivo al bando satánico y culmina la transformación del que ha sufrido la “iniciación” completa. Luego la Salamanca desaparece, salvo que haya sido rechazada previamente la presunta víctima (por no cumplir los ritos de pasaje), o que ésta haya sabido defenderse de ella por un sortilegio contra el mal (cruces, agua bendita, rechazo y contraoferta de vino al Diablo u otro ente demoníaco, etcétera).

Es muy posible que ya hoy, hacia finales de la década de los setenta, la creencia que encontramos considerablemente expandida —y todavía bastante rica en sus detalles— durante la década pasada, haya casi desaparecido, como tantas otras, bajo el embate de la “cultura de masas” en el interior del país. Pero su descripción tal vez contribuya a aclarar lo que querríamos significar como “rasgo contestatario” de una cultura subalterna, y ejemplifique uno de los niveles posibles de contestación que se han dado en la historia de las culturas subalternas latinoamericanas. Su carácter contestatario se manifiesta en diversos grados: a] En el rechazo de la religión oficial que implicaría la internalización positiva de la creencia (la potencial adhesión o simpatía a la Salamanca y todo lo que ella significa). b] En el cuestionamiento de dicha religión que involucra la admisión de la creencia, aunque no se adhiera a ella; es decir, en el reconocimiento de que “hay” Salamancas, gente que “entra” a la Salamanca, que pone en duda o desprecia los peligros de oponerse a la “religión verdadera”, a “perder el cielo”. No es que el cristianismo en general y el catolicismo en particular no hayan mantenido la creencia en el Diablo y en las fuer-

zas del mal, al contrario, en ciertas épocas la alimentaron notoriamente. Y en este sentido la Salamanca es, en parte, producto de la propia tradición cristiana en su dimensión más dualista de lucha entra la "ciudad de Dios" y las potencias del infierno. Pero aquí hay una trastocación de la relación clásica, que implicaría la pregunta de si tiene más sentido preferir los bienes de "este" mundo a la promesa del "otro". Siendo la "clientela" potencial y real de los creyentes en la Salamanca básicamente miembros de las clases subalternas, la simple duda de que la resignación a la pobreza y a la opresión pueda ser el camino a la fidelidad —"eterna" o "terrena"— tiene ya carácter contestatario. Máxime en los siglos coloniales, en los que el cuestionamiento de la religión dominante era, de muchas maneras, el cuestionamiento de toda la cultura hegemónica. La Salamanca fue una protesta contra el orden colonial, contra el poder omnipotente de la Iglesia en muchos órdenes, contra la subordinación de las culturas preexistentes a la conquista; de la misma manera que —desde otra perspectiva— el "Hermetismo", la "Alquimia" o la "Cábala" medieval europea fueron una protesta contra la dominación intelectual de la Iglesia, como lo simbolizara la propia Cueva de Salamanca. Sin duda que el Imperio español en las Indias tenía sus "brujos", "infieles" y "herejes", como lo demuestran los afanes de la Inquisición en el Nuevo Mundo; ⁵⁰ pero en el caso de la Salamanca fue una reacción "desde abajo" desde el seno de las clases subalternas, en la forma de un mito, que retomando una antigua pauta de contestación expresó inconscientemente el descontento de pueblos sojuzgados y desposeídos, su secreta esperanza de obtener los "dones" de este mundo por otros "medios", no aceptados por la sociedad. Tenía razón Ricardo Rojas cuando afirmara que "la Salamanca es el mayor mito elaborado en la época colonial". ⁵¹ Incluso en pleno siglo xx y aún en los tempranos sesenta, la Salamanca seguía poniendo de manifiesto en una de las formas posibles, aunque más desdibujadamente, la velada protesta de los peones, "medieros" y campesinos pobres contra el poder aún considerable de los terratenientes, que, como en Salta, tenían a menudo hasta dominio de vida y muerte sobre sus subordinados; y recordemos que la Iglesia, y en especial la vernácula, de aquellos años, no se había transformado aún desde el punto de vista ideológico y seguía siendo un bastión de la clase dominante. La Salamanca nunca fue parte de la cultura hegemónica sino una recreación, una reproducción de las clases subalternas de América, a partir de anteriores complejos contestatarios de civilización (ocultismo, brujería, etcétera) y ele-

⁵⁰ Los numerosos trabajos del chileno José Toribio Medina sobre el Santo Oficio en América Hispana, constituyen un aporte clásico en este tema. En la actualidad hay una creciente literatura al respecto, entre la que podríamos citar. Boleslao Lewin, *La Inquisición en Hispanoamérica*, 1962; *Mártires y conquistadores judíos en la América Hispana*, 1976. Mariel de Ibáñez, *La Inquisición en México durante el siglo xvi*, 1946. E. Chinchilla Aguilar, *La Inquisición en Guatemala*, 1953.

⁵¹ Ricardo Rojas, *La Salamanca*, *op. cit.*, p. 13.

mentos culturales prehispánicos, cuya gestación como mito se produjo en una época (probablemente a partir de fines del siglo xvi), en la que constituía una de las pocas formas posibles de impugnación cultural, desde el ángulo de la historia de las clases subalternas.

4. CULTURA SUBALTERNA Y CULTURA DE MASAS. ALGUNOS EJEMPLOS

A un inicio histórico más reciente y distinto nivel de contestación pertenecen las leyendas en torno a Manuel Rodríguez Erdoiza, el más popular de los héroes chilenos del período de Independencia y lucha contra la reconquista española. Rodeado de una aureola romántica y donjuanesca, guerrillero por antonomasia y burlador audaz de la nobleza española, su figura fue engrandecida por la admiración —e imaginación— de las clases desposeídas que lo tomaron como modelo de identificación, a pesar de su origen intelectual. En este sentido fue más un producto de la cultura subalterna que de la historiografía “cultura” (en la acepción vulgar de cultura). En una serie de observaciones y entrevistas “focalizadas” que realizamos en 1968 y 1969 con el apoyo de la Universidad de Chile en algunos barrios de Santiago, en la zona de Melipilla y sus alrededores y con el pueblo de Tilttil, donde fue asesinado y se levanta un monolito recordatorio, encontramos numerosas manifestaciones del permanente fervor popular y renovadas creaciones en torno a las viejas leyendas históricas. Nunca faltan flores en la tumba de Manuel Rodríguez, y para el aniversario de su muerte se realizan peregrinaciones a Tilttil, provenientes de todos los rincones del país. A ningún otro personaje de la historia chilena del siglo xix se le han dedicado tantas coplas y tonadas, cuecas y canciones; todavía se cuentan sus andares y hazañas en los fogones nocturnos de los campesinos del Valle Central, y hasta en la picaresca de los bares capitalinos de barrio figura como ejemplo de proezas sexuales.

Después de la muerte de Ernesto Guevara en octubre de 1967, la vinculación de ambos fue inevitable, no sólo por parte de los intelectuales radicalizados, que generaron nuevas canciones, poemas y glosas “cultas” donde se los asociaba, sino también en las clases subalternas —ciertos sectores del campesinado, de los así llamados “pobladores” (subproletariado y desocupados) y algunos grupos mapuches— donde la figura del “Che” se había extendido luego de seis años de popularidad en vida e internalizado a través de canales ideológico-políticos recientes, después de su muerte. Un campesino de las cercanías de Pemaire me dijo, con una convicción indudable, “que los dos guerrilleros eran uno, y habría uno más que aún no había llegado; el Che Guevara era Manuel Rodrí-

guez que había retornado, que habría muerto como él, asesinado. Pero vendría una vez más y ésta sería la vencida". En una "callampa" no lejos del barrio de San Miguel, en Santiago, una anciana mapuche inmigrada de Temuco había levantado un pequeño altar donde se veían juntas la foto del Che, recortada de un periódico, y un antiguo grabado con la efigie de Manuel Rodríguez. "Los dos fueron hombres santos", me dijo, "y murieron como mueren los santos". En otra ocasión, veinte kilómetros adentro de Melipilla, un campesino de mediana edad me juró que había visto pasar al galope, "envuelto en un poncho negro" al "espíritu de Manuel Rodríguez"; cuando lo miró de cerca, "tenía la cara del Che cuando había muerto, pálido y triste".

En agudo contraste con estas manifestaciones espontáneas, si bien esporádicas, de cultura subalterna, pudimos apreciar, por la misma época, un curioso ejemplo de lo que Adorno ha llamado "industria cultural"⁵² en torno a la figura de Che Guevara. En la Avenida Providencia, una principal arteria del así llamado Barrio Alto (topográfica y socialmente), en la famosa "Alameda" y en las calles comerciales del centro de la capital de Chile, podían verse decenas de jóvenes de ambos sexos —pero mayormente mujeres— de la pequeña, mediana y aun alta burguesía santiaguina, ostentando el rostro del Che en ropa de confección que se vendía como último "grito de la moda", en las tiendas y "boutiques" también de moda. Asimismo, se expendían "posters" y retratos del Che, grabados y calcomanías, en las librerías más prósperas del ramo. Y no se trataba ya de aquellos estudiantes radicalizados de la Universidad Nacional o la Católica, que lo habían levantado como símbolo y expresión de rebelión y protesta política, sino de masas de adolescentes —la mayoría ni siquiera universitarios— que simplemente compraba una "mercancía", impuesta en el mercado como cualquier otra de la industria cultural. La diferencia estriba, en este caso, en la transparente manipulación ideológica de asimilar, y "estandarizar" la figura del revolucionario ejecutado, precisamente para obnubilar su poder contestatario. Además de los beneficios comerciales, se trataba de "exorcizarlo", empobrecer su influencia en la juventud, a través de la masificación. Con este ejemplo se ilustra lo que quisimos decir más arriba, al atribuir a la "cultura de masas" el carácter de "superimposición". Desde otra perspectiva también podemos asignarle el atributo de "parodia", que Dwight Mac Donald proponía para lo que llamaba *Masscult* y *Midcult*.⁵³ Sólo que en este caso no se trata de una parodia con respecto a lo que él denomina "cultura supe-

⁵² Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, "La industria cultural", en Daniel Bell, Theodor Adorno y otros, *Industria cultural y sociedad de masas. Op. cit.*, pp. 177-230.

⁵³ Dwight MacDonald, "Masscult y Midcult" en Daniel Bell, Theodor Adorno y otros, *Industria cultural y sociedad de masas. Op. cit.*, pp. 59-140.

rior" (y que aquí se ha definido, en parte, como "productos de excepción" de la cultura) sino de una parodia de la actitud revolucionaria atribuida al Che, que constituye precisamente su negación; la pérdida de su carácter impugnador, por medio de su incorporación "sublimada", a la cultura hegemónica. Esto último pone de manifiesto, también, el doble juego que la cultura de masas puede ejercer, como factor de conservación del *statu quo*, no sólo hacia las culturas subalternas, sino hacia la misma cultura hegemónica en su conjunto.