

CULTURA POPULAR Y PROYECTO HISTORICO

Hablar de cultura popular en nuestro contexto latinoamericano supone situarse, conscientemente o no, en un marco de referencia sociológico y político. En general, connota una marginación y puede ser que también una «protesta» contra las formas culturales dominantes. Como sucede en mucha religiosidad popular.

El problema que nos atañe en esta exposición no es tanto el de una valoración de la cultura popular (que en principio anhelamos) sino la pregunta sobre cómo es posible valorarla sin «dominarla». Hay en ella algo de «originario» que nos constituye, mas por eso mismo está marcada en su textura o «tejido» interno por el sello indeleble de lo cósmico y de lo arquetípico, que parece soslayar, si no negar, la historia y lo teleológico. Comenzaremos con esta cuestión, decisiva.

1. *Éthos* y cosmovisión.

Todo pueblo o etnia tienen un *éthos* propio, un modo habitual de morar en el mundo, tanto más compacto y entretejido cuanto más tradicional es el grupo. Su apertura y cosmopolitismo fragmenta, si es que no diluye, su *éthos*: fenómeno reconocible en casi todas las exculturas autóctonas de nuestro continente.

Ahora bien, el *éthos* como modo de estar en el mundo dice también una actitud frente a la naturaleza y frente a la historia. El *éthos* se presta a una incorporación de *lo natural*, de aquello que se repite con constancia en el mundo físico (recuérdese simplemente la gama de implicaciones que esconde el simbolismo universal del hombre como microcosmos y del mundo como macrántropo¹). Se da de hecho en el comportamiento del individuo o en el grupo lo que connota la etimología de *éthos*, un hábito, costumbre o carácter (comp. con su equivalente latino, el verbo *suesco*)². De ahí la tendencia a ritualizar los comportamientos, a insertarlos en el «modo de ser» repetitivo del cosmos. A decir verdad sucede al revés: se introyecta lo cósmico en la vida humana. Fenómeno que ya significa una clausura frente a lo nuevo³.

1 Véase nuestro artículo, 'El hombre a la luz del mito cosmogónico', en *Cuadernos de Filosofía* 18 (Buenos Aires 1972) 247-57.

2 *Éthos* y *suesco* (=sued-sk-ò), como el sánscrito *svadha* ('carácter, inclinación, costumbre') vienen del i. e. *swēdh-*. Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Klincksiek, Paris, 1970) pp. 327, 408.

3 E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Siglo XXI, Buenos Aires 1973) t. II, pp. 81, 180, señala las consecuencias de la «repetición» en relación con la Totalidad cerrada.

El *éthos* viene a nuestra consideración también por sus connotaciones cosmovisionales que mucho tienen que ver con el tema de la cultura popular. Si el hábito de habitar en el mundo como entorno u horizonte de significaciones es un modo-de-ser y de existir, no puede soslayarse su correlación con una manera de «comprender» el mundo, con una «cosmovisión», si es que este vocablo no es demasiado griego (la «visión» o *theoria!*) y justamente antiético. Entendamos el término en su aspecto de cosmopraxis.

Todo *éthos* pretende a la totalización, a abarcar interrelacionadamente los «sentidos» de todas las cosas y *expresarlos* en una «producción» orientada que es la cultura. De ahí la cohesión y unidad que rige en el todo social. Mucho hay por tanto *detrás* de una cultura que, cuanto más popular, más tradicional e iterativa es. En un contexto mítico la cosmovisión «endurece» al *éthos* al mismo tiempo que éste profundiza los surcos del campo visual. Y esto nos conduce al tema de la religiosidad.

2. Cosmovisión y religiosidad.

La cultura popular, manifestación de una manera de morar en el mundo (*éthos*) como *theoria* y sobre todo como *praxis*, va íntimamente ligada a lo sagrado. La podemos encontrar en un estadio determinado de secularización, pero su «reserva-de-sentido» está sellada por una captación trascendente del ser y de la vida «intencionada» en los símbolos más originarios. Notamos en efecto que éstos tienen su lugar de emergencia en lo telúrico y en lo cósmico —sobre todo lo primero— donde se visualiza una *presencia* omnipotente que viene al lenguaje del mito, del gesto ritual que invade todas las acciones, de la fiesta y del canto.

Aun cuando la cultura popular es violada por un proceso de tecnificación —o simplemente es trasvasada a una cosmovisión secular (no hacemos un juicio de valor en este momento)— permanece atada a sus raíces; y en el canto y el folclore re-dice la sacralidad de sus orígenes y de su fundamentación en el mundo. En todo ello es *el hombre* quien se dice a sí mismo y «dice» su sentido en el cosmos. Ahora bien, ¿no existe el riesgo de que esta triple atadura, si así puede llamarse, del hombre a lo telúrico, a lo cósmico y a lo divino, bloquee su creatividad por faltarle la otra referencia, la dimensión teleológica, de la que ha de surgir el proyecto histórico de un pueblo? Queda planteada la pregunta que más adelante será retomada.

3. La cuestión del símbolo.

Retornemos a planteos anteriores, ahora a la luz de la simbólica. El símbolo es el primer lenguaje de la experiencia humana de lo que trasciende lo fáctico o lo físico. Es un lenguaje que manifiesta ocultando, que en lo que dice oculta lo que verdaderamente intenta «decir», pero lo manifiesta en su propia orientación, como «remisor» que es⁴. En su

4 Cf. 'El mito-símbolo y el mito-relato. Reflexiones hermenéuticas', en *Mito y hermenéutica* (El Escudo, Buenos Aires 1973) pp. 83-95.

radicalidad, el símbolo contiene una *duplicidad de sentido* por lo que un sentido, el inmediato y literal, remite a otro sentido, inasible de por sí por el logos. La captación de este segundo sentido sucede en el momento hermenéutico. Por ello, el símbolo apela a la interpretación. Está ligado a una semántica —ya que viene dado en el lenguaje— pero antes de ingresar en el discurso (frase o texto) el objeto simbólico ya tiene una densidad de sentido que provoca su interpretación explotadora. Vemos así que los símbolos cósmicos son interpretados en el relato mítico, los oníricos en la psicoanalítica, muchos símbolos culturales e históricos (v. gr. una figura paradigmática) en una praxis social, los símbolos poéticos en la lectura recreadora. Por los símbolos, el hombre se dice a sí mismo como «situado» pluridimensionalmente (lo hemos visto) y como misterio, o sea, como enigma que debe ser descifrado continuamente. Porque la «reserva-de-sentido» de las cosas que emerge en la interpretación es en realidad una reserva-de-sentido *del hombre* que se mira en ellas. El símbolo es, en última instancia, antropológico.

El símbolo se resuelve en un «enigma», en un sugerir (*ainittomai*) algo más allá de lo dicho. Por eso resulta ser el lenguaje propio de la experiencia religiosa, y lo es también del hombre radicado en su tierra y en su *éthos*. En efecto, el hombre *arraigado* tiene una «profundidad» peculiar; en su estar en el mundo descubre y expresa valores que «penetran» y traspasan lo cotidiano y mundano. Ahora bien, lo *popular* va unido a esa condición de estabilidad y penetración. De ahí también que la cultura popular sea religiosa en su núcleo más íntimo, y esté cargada de una simbólica inexhaurible. Más allá de la catequización superficial o aún profunda (!) permanece en el pueblo su propia religiosidad, difusa todo lo que se quiera, pero no por eso menos fontanal. El ejemplo del poeta o del cantor popular es elocuente: aunque no sea creyente en el sentido doctrinal necesita usar toda una simbólica que celebra la sacralidad y la profundidad del ser de su pueblo.

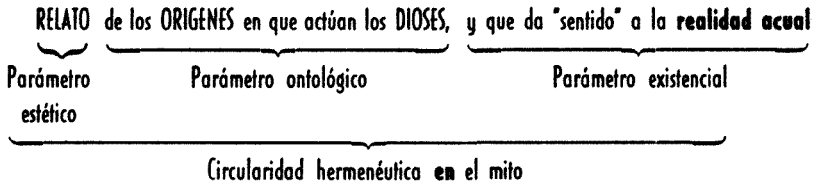
A esta altura empero vuelve la cuestión ya suscitada anteriormente: ¿cómo lo popular, tan sobredeterminado por un universo de símbolos sacrales, puede asumir el cambio, o un proyecto histórico?

Para descender a una solución debemos antes tensionar más el arco, llevando más lejos el dilema.

4. Mito y arquetipos.

La exigencia hermenéutica del símbolo se concreta (de una manera) *en el mito*; aquél ingresa entonces en un «contexto» literario esencialmente cosmovisional. Si el símbolo es universal, el mito sólo puede ser propio de una comunidad determinada, cuya «memoria» y *fundación* es. Tan específico es el mito que con un mismo paquete de símbolos se puede construir un relato «ontológico» de cosmovisiones totalmente dispares. Si el elemento simbólico de todo mito es unificador de experiencias axiales de la comunidad humana, su elaboración etiológica como relato fundante *opone* las cosmovisiones; piénsese en los mitos bíblico y mesopotamio del diluvio, o en el ciclo solar de Osiris y Quetzalcoatl. El mito es conflictivo hacia el exterior, como toda tradición o escritura sagrada.

Para entender varias de las implicaciones del mito expliquemos el diagrama siguiente, basado en su definición como:



El mito, por tanto, relata (es un texto, con su propio valor semántico para el oyente) un acontecimiento primordial y divino (los tres elementos son esenciales) que *funda* y orienta toda realidad presente, trátase de un acto, de una institución, un lugar, un rito o todo aquello que sea «significativo» (el mito no se ejercita sobre cosas banales sino en aquéllas que tienen que ver con el ser y la vida y que, en el orden de la vivencia religiosa, son *soteriológicas*). Cabe subrayar algo decisivo: el mito suele comportar una preocupación etiológica según la cual intenta revelar *porqué* algo es o se hace de tal o cual manera; de donde la fórmula final «por eso...» que tantos mitos contienen (cf. por ejemplo el relato mítico nivaklé —un grupo de los chulupíes del Chaco paraguayo— sobre el origen de la pobreza con su conclusión: «por eso nosotros somos así ahora»: *Crisis*, n. 4, 1973, p. 25). Esta característica asocia el mito a la ciencia con la consiguiente reivindicación de ésta desde su surgimiento. Pero se le prestó al mito una intención que no es esencial sino concomitante a otra más profunda. Aquél, efectivamente, no es ciencia (la cual explora las causas de los fenómenos para conocerlos, repetirlos o modificarlos) sino un lenguaje de otro nivel que busca *fundar-para-dar-sentido* a toda realidad existencial, otorgándole un «modelo» originario y trascendente (que, a su vez, no es un Ideal sino un *acontecimiento*). Si lo etiológico conlleva un riesgo para el mito (el de ser asociado a la ciencia con su consecuente descrédito), lo simbólico es su fuerza perenne y su posibilidad de resurgimiento en la interpretación para la vida y para la reflexión. De esto último Ricoeur ya ha dicho mucho en sus obras⁵ pero habría que insistir también (además de las sobredeterminaciones del *lenguaje* simbólico del mito) en las implicaciones hermenéuticas que tiene su referencia a «acontecimientos» arquetípicos. Nos vamos a referir brevemente a algunos aspectos que más importan al tema que estudiamos.

La homologación (que opera el mito por su propia estructura) entre el presente y un suceso arquetípico, profunda como es en cuanto al «sentido» que otorga a aquel, carga a ese mismo presente con una tendencia regresiva: se hace inmóvil como su arquetipo, o se convierte a su vez en arquetipo inmóvil... Es el caso de la liturgia, de los ritos, de los idiomas arcáicos usados en un contexto sagrado (el latín de la teo-

⁵ P. Ricoeur, sobre todo en sus obras *Finitude et culpabilité*, *Le conflit des interprétations*, *De l'interprétation* (las tres existen en castellano).

logía y de los sacramentos; el sánscrito, el arameo de la liturgia oriental palestina, el hebreo de la sinagoga tradicional, el idioma usado por los brujos ante personas que no lo entienden, si es que ellos mismos lo comprenden...). Por participación con una actitud mítica, también un *éthos* y hasta una cultura popular tienden a una constancia inviolable. La cosmovisión no cambia y se la «funda» en momentos paradigmáticos y en una tradición ancestral que suele seguir un proceso hermenéutico más bien reducido, si no lo aletarga.

La valoración de lo originario —que en el mito coincide con el 'illud tempus' de la cosmogonía, esencialmente hierofánica— connota un énfasis en lo cósmico o telúrico, convertido justamente en símbolo de «otra cosa» (lo sagrado, el ser, la vida, lo inasible...). No es necesario quedarnos en el mito para apreciar la vigencia, diríamos el seguimiento perseguidor, de lo telúrico-cósmico. En la simbólica upanisádica, por ejemplo, la experiencia metafísica del ser está expresada con los «elementos del mundo» más fenoménicos: en los símbolos de la *māyā* se manifiesta lo brahmánico. En el pensamiento griego se «seculariza» la visión mítica de la realidad pero se decanta a pesar de ello en una consideración ubicua de la *phusis*, cuyo prestigio crece desde los presocráticos hasta los estoicos y penetra incluso en la «ley o el derecho *natural*» de la teología helenizada. Y dejemos el horizonte intelectual: el hombre que trabaja la tierra se ancla en ella con un amor cada vez más profundo. A veces toda una cultura (como la hebrea) está sellada por un enraizamiento *en la tierra*, tanto que el fervor por la patria no tiene sentido ni eficacia si no es por la propia tierra que, además, es *la de los padres*, el suelo radical desde los orígenes.

Volvemos así al tema de lo originario, donde de una manera u otra se reencuentra lo telúrico y lo cósmico. El mito es, como vimos, la forma excelente de hacer coincidir ambos aspectos.

Ahora bien, estos valores —que, según expresamos, adquieren una significación inadmisibles en una cultura popular— implican dos consecuencias: por un lado, la adhesión a la naturaleza dona una visión circular del tiempo; por otro, se tiende a regresar a lo ya dado. Lo que se hace es homologado con lo ya hecho; una acción presente debe repetir lo que siempre se hizo y constituye la tradición. ¿Qué hacemos entonces con una cultura popular, en la que de por sí mantienen su vigencia muchos esquemas míticos? El arco aparece aquí en su máxima tensión.

5. Ruptura cosmovisional.

Ubicados en una perspectiva muy general, podemos apreciar que las culturas populares hunden sus raíces en una larga «memoria» que llega hasta una etapa mítica. El estado «popular» de las culturas europeas tiene mucho de ancestral y poco tiene que ver con el advenimiento del *logos* a través de Grecia; más bien heredan —en el caso de un aporte externo— una simbólica de origen bíblico. Nuestras culturas populares latinoamericanas, o la argentina para ser más concretos, están cargadas de reminiscencias simbólicas y lingüísticas de lo autóctono precolombino. Tienen más de la mítica indígena (con todas sus transformaciones) que

de la racionalidad europea aportada por la colonización. En todo caso contienen elementos europeos *populares* (v. gr. en las danzas y melodías). Lo popular tiene también el poder de retener y fijar en su inmovilidad usos (como el vestido) que en un momento eran del ambiente regio, o impuesto (¿por internalización?) por las clases aritocráticas. Cuando los usos cambian el pueblo que los ha asimilado los arquétifica como «propios» y originarios. Todavía hoy tenemos la ilusión óptica de que muchas costumbres del norte argentino o del altiplano andino (como el vestido de las cholitas) son autóctonas cuando en realidad son de tradición española. Quiero destacar que una vez «apropiados» se conservan indefinidamente, debido a la ósmosis de lo mítico en lo popular.

Lo segundo que también constatamos es el hecho de que la cultura popular queda al margen de un proyecto histórico, o tiende a incorporar en sus expresiones la *memoria arquetípica* de un pueblo, como ser por la celebración de los héroes nacionales o de los lugares decisivos para la historia nacional. No predomina la orientación teleológica. La conciencia nacional, forjada en la interpretación de los sucesos paradigmáticos, se retroalimenta en ellos en vez de releerlos escatológicamente superando toda experiencia protológica. Son momentos privilegiados aquéllos en que un proyecto —por ejemplo de liberación— ingresa en las expresiones populares de la vida; así en el canto y en los símbolos. Será difícil que tal suceda cuando un proyecto histórico se elabora sin el contacto con el pueblo, lejos de sus aspiraciones implícitas, y contra su servicio. Digo implícitas porque, a la luz de todo lo que dijimos, las inmensas posibilidades de lo popular quedan atrapadas y clausuradas por el anclaje en lo telúrico-cósmico y sus símbolos. Es necesaria entonces la concientización para generar (y no para «recibir» solamente) un proyecto histórico. Retomo la última palabra: cuando el pueblo «recibe» una doctrina en forma bancaria, no engendra nada pero tampoco acompaña nada. Por eso la catequización impuesta a los indios en América latina culminó en un «catolicismo popular» que es en buena medida la recaptación de los valores tradicionales y míticos de una cultura pisoteada por otro lado. Una silenciosa forma de protesta.

Retornemos a una cuestión que está pendiente: si el *fondo* de la cultura popular es mítico (de donde el riesgo de que subsuma mítica-mente en práctica ritual una praxis histórica), ¿es posible una ruptura con la cosmovisión mítica *sin erradicar lo popular*? Consideremos el caso-paradigma que nos es dado por el judeocristianismo, origen de todas las «desmitologizaciones» posteriores. Es un ejemplo elocuente de cómo se puede re-crear una cultura popular a partir de una ruptura cosmovisional con lo mítico.

En el *éthos* mítico la naturaleza es hierofánica. Esta proposición, breve como es, contiene graves consecuencias. La relación *del hombre* con lo divino es mediada por la naturaleza, con toda la atracción cíclica que ésta posee de una manera ínsita. Mirando desde la dimensión divina, esencial en el mito, la trascendencia se inmanentiza simbólicamente en los fenómenos del mundo físico. Si ahora miramos desde el hombre, éste aparece *sin lugar propio* en el mundo, que es de los dioses. Lo que se

insinuaba como apertura a la historia (la honda radicación del hombre en el mundo fenoménico) en realidad la clausura. La sacralidad de la naturaleza absorbe la autonomía del hombre en su heteronomía, anti-histórica. Para apresar el poder sagrado, el hombre ha de integrarse en la naturaleza, que es el lugar epifánico de los dioses.

Verdad es que la ambientación cíclica del hombre no inhibe el *progreso* —basta con recordar los grandes logros de las civilizaciones precolombinas en América o de las del antiguo Oriente. Pero todo descubrimiento técnico o adelantado cultural es atribuido, en última instancia, a un dios-paradigma (la forma mítica del Prometeo esquileo, pero sin su vicisitud trágica). Piénsese en los «me» sumerios, «modelos divinos» de la cultura, en un área privilegiada de cristalización material e intelectual del espíritu humano, la antigua Mesopotamia⁶. Los mitos señalan la lucha por la posesión de los «me», signo de poder y de vida (y, por supuesto, reflejo de las luchas por el poder entre las distintas ciudades-estado). La cosmovisión mítica no se opone por tanto al progreso. Pero hay que notar tres cosas: por un lado, la interpretación teológica de la cultura —cual acontece por ejemplo entre los sumerios o los egipcios— se da dentro de una teorización que es de la «intelligenzia», y poco sabemos del grado de participación activa en el progreso técnico de las capas estratificadas en una cultura más popular. Por otro lado, se da en todos los niveles una *ritualización* de la praxis cultural, desde el ejercicio de una técnica hasta un acto bélico: el rey no puede lograr una victoria militar si no ha cumplido el ritual del Año Nuevo; el metalurgo que fragua un instrumento de hierro o de bronce está homologando lo que hicieron los dioses; su «opus» ya es ritual. En tercer lugar, y a ésto queríamos llegar, por más brillante que sea una civilización, el *éthos* mítico que la tiñe no permite florecer un *proyecto histórico* que unifique la praxis político-social en vistas a la consecución de un ideal comunitario que se intuye pero que se va esclareciendo por la misma praxis histórica. Allí radica la gran diferencia entre una cosmovisión *arqueológica* (con su 'logos' sobre la *arjé*) como es la mítica, y otra *teleológica* (referida a un *telos*) y que Albrektson no ha sabido captar en su crítica a la originalidad del pensamiento hebreo⁷. La guerra de Troya pudo ser una hazaña del pueblo helénico, mas poco aportó a su autocomprensión histórica; ni tenía este pueblo una «vocación» histórica *en perspectiva* (recalco esto último). Es verdad que cuando un pueblo accede al status de imperio o logra una hegemonía significativa en un horizonte determinado se interpreta a sí mismo como *llamado* por los dioses a ese status (de ahí la imagen ideológica de la «elección» divina del rey..., convertida, en un marco de referencia secularizado, en una elección por el «pueblo»...). Pero en todo esto es muy difícil que las clases populares se sientan asumidas con un rol propio en esa vocación y que la expresen en sus ritos. Sobre todo, no hay conciencia de una meta unificadora de

6 C. R. Castellino, 'El concetto sumerico di «me» nella sua accezione concreta', en *Oriens Antiquus* (Pontificio Istituto Biblico, Roma 1959) pp. 25-32; H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung* (Mohr, Tubinga 1968) p. 61 ss.

7 B. Albrektson, *History and the Gods* (Gleerup, Lund 1967). Véase, entre otras críticas, la de G. Walits en la *Orientalistisch Literaturzeitung* 66 (1971) 150 s.

la praxis sociohistórica, ni hay profetas que «juzgen» las prácticas inauténticas e interpreten el presente en función de un compromiso comunitario destinal (en un contexto mítico el profeta es un adivino y no el intérprete de una historia de pueblo).

Con esto estamos ya adelantando elementos de una ruptura cosmovisional, como de hecho se ha dado en la conciencia histórica del pueblo hebreo. Aquí —pero no en Grecia!— se produce (no interesa ahora reseñar el proceso sino señalar el fenómeno) lo que podríamos llamar una «descosmización» de Dios y del hombre. Aquel no se epifaniza esencialmente en la cosmogonía ni en los ritmos cíclicos de la naturaleza, sino que es anterior, y distinto, al mundo (por eso ya no son muchos «dioses!»). Por consecuencia, el hombre no se halla marginado en un mundo-de-los-dioses sino que se mueve autónomamente en él como en *su lugar*, creado y dispuesto para él (Génesis 1: 26-28; 2: 5 ss). Desacralizada la naturaleza, el hombre reconoce a Dios ante todo *en los acontecimientos históricos*, en los cuales a su vez se autodescubre teleológicamente. Al primar la historia sobre la naturaleza se va dando infaliblemente una *rotación* desde el polo cosmogónico y arquetípico al escatológico y teleológico; concomitantemente, los *valores comunitarios* y la praxis del *pueblo* van jerarquizándose respecto al individuo y a su acción aislada. El rey no es el eje-mediador que concentra lo divino (en un momento existió ese peligro en Israel): es «juzgado» por los profetas y desplazado por Dios cuando no colabora en la consecución del ideal de justicia que el proyecto comunitario reclama.

Una ruptura cosmovisional como la que describimos es grávida de consecuencias. De ahí que todo presente (toda praxis sociohistórica) exige la emergencia de una autointerpretación del pueblo como «destinado» a algo, a otro momento de plenificación (cf. la imagen de la «tierra de la promesa» con sus ricas implicaciones hermenéuticas y que brota de la experiencia del éxodo como momento primario y praxis originante).

Por eso también importa más el futuro que la creación: la esperanza reemplaza a la nostalgia (en su sentido etimológico de «dolor-de-regreso»), la promesa (símbolo de la impenitencia actual) a la posesión de lo ya dado. De ahí que la fiesta del Año Nuevo y de la creación —eje de todo ritual mítico— desaparezca en la cosmovisión teleológica. Como consecuencia ulterior de este proceso la figura del «rey» como representante de los dioses, mediador de lo sagrado y centro del ritual, deja lugar al *hombre* como constructor de la historia (todo hombre, no sólo el rey, es ahora «imagen-de-Dios»: Génesis 1: 26 ss) y al *pueblo* (cuya praxis histórica determina a la *antropología*, no al revés). En este horizonte de ruptura cosmovisional (que es también una ruptura epistemológica, por la que se crea un nuevo discurso y una nueva praxis) la creatividad del hombre resulta vocacional y la libertad su exigencia radical (y la liberación cuando está oprimida) ⁸.

⁸ Véase nuestro ensayo *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas* (Nuevo Mundo, Buenos Aires 1973), cap. III. Para una exploración más detallada, *El hombre en el mundo* (La Aurora, Buenos Aires 1974) cap. IX.

6. De nuevo la cultura popular.

El proceso que hemos expuesto en el párrafo precedente abre perspectivas interesantes para una consideración de la cultura popular.

Ante todo, conviene destacar que la ruptura cosmovisional que es el tránsito de lo mítico a la teleológico no comporta ni importa una obliteración del *lenguaje* de estructura simbólica y mítica. Este es, por un lado, «remisor» a un segundo sentido que traspasa lo fáctico y lo mundano inmediato; y es, por otro, un lenguaje hermenéutico desimplicador del sentido. En otras palabras, cuando un acontecimiento es interpretado se recarga con símbolos e imágenes de estructura mítica que «dicen» lo no-dicho en su propia instancia «histórica». Ahora bien, sabemos qué capacidad tiene la cultura popular para integrar un lenguaje mítico-simbólico (pero también qué proclividad a recaer en la *cosmovisión* mítica!). En principio habría allí una promesa: si el hombre racionalista y el científico aparece mutilado en su dimensión simbólica (pero actor de un gran progreso), el hombre del pueblo podría integrar su aporte al progreso y a la cultura en una simbólica y una mítica de hondas posibilidades semánticas, que permitan «decir» el proyecto histórico con un lenguaje aglutinante, prospectivo, arraigado en lo cósmico y telúrico donde se opera, en definitiva, una praxis histórica y comunitaria.

Pero esa promesa *no suele* ser viable. Al pueblo le acecha constantemente el peligro de retomar —debajo del *lenguaje* de estructura mítico-simbólica— la *visión-del-mundo* mítica que otrora le subyacía naturalmente a este lenguaje y que una vez fue desprendida de él, según vimos hace un momento (par. 5). Sucede que este lenguaje de estructura simbólica y mítica tiene una proximidad muy estrecha con lo telúrico-cósmico (cf. par. 3 y 4), como la tiene en el fondo la praxis misma en cuanto manipula las cosas del mundo o transforma la naturaleza.

¿Significa todo esto que debemos desistir de toda «asunción» de la cultura popular en un proyecto histórico?

7. Pistas de reflexión.

Se habla a menudo de «desacralizar» la experiencia religiosa de un pueblo. ¿Pero desacralizar de qué? Cuando partimos del presupuesto de una cosmovisión mítica, la cuestión tiene una validez relativa, pero la tiene. Hay que «ahuyentar» a los dioses para dejar el mundo libre al hombre (cf. par. 5). No es necesario esperar el advenimiento de la *ciencia* para generar este proceso; menos aun ha sido la crítica filosófica a los dioses en el mundo helénico la que instauró la mira prospectiva hacia un proyecto histórico. Los griegos, o recayeron en la *phúsis* (con todos sus reclamos de ciclicidad y de repetición de «lo mismo») o regresaron a un paradigma pre-demiúrgico que absorbía y rebajaba la significación del proceso histórico⁹. La «fuga» de los dioses —y la «donación» concomitante del mundo al hombre— se dio por vez primera, y en la única forma realmente válida, allí donde un pueblo se autorreconoció *en una praxis histórica* como hecho *fundante* de un «proyecto» vocacional. La

⁹ Cf. *El hombre en el mundo*, cap. IV, esp. pp. 79-84 (sobre Grecia).

crítica a los dioses viene *después*. Tal es el caso de Israel. También la ciencia adviene mucho después, posibilitada en última instancia por aquel proceso de «desprendimiento» de la *phúsis*. Nos referimos, por supuesto, a la ciencia en su sentido moderno, con su análisis crítico de la realidad o de los fenómenos, ligado en buena medida al surgimiento de la microfísica¹⁰. No seremos tan ingenuos como para pensar que el hombre mítico no haya sido capaz de alcanzar una alta civilización técnica: allí están las culturas tecnológicas de los mayas, de los egipcios o mesopotamios, de los chinos o de los luvios, pueblos independientes, superiores, y casi todos anteriores, a los griegos o a los hebreos. Sólo que estas culturas con soporte cosmovisional mítico, o la civilización y filosofía «físicas» de los griegos, no arquetipificaron una praxis histórica *concientizadora* de un proyecto histórico teleológico (no digo «escatológico», que connota una etapa ulterior del pensamiento).

Estas distinciones son decisivas para no enredarnos en confusiones empobrecedoras, como las que oponen «sacralización» y «desacralización» del mundo, asimilando aquella a lo mítico y ésta a la modernidad crítica.

En este juego de oposiciones se negligea justamente una visión-del-mundo *intermedia*, que es la que realmente instaure una *praxis histórica*. Después de, y en oposición a, la cosmovisión mítica («sacralizadora» de toda realidad), y antes (e independientemente) de la ciencia y la reflexión crítica modernas (cosmovisión «secularizadora»), tiene su propia autonomía la visión-del-mundo *teleológica*. Llamo así por ahora a esta comprensión de la realidad centrada en la experiencia histórica, en el reconocimiento de un «sentido» de los acontecimientos, sentido que cristaliza en una conciencia de pueblo con una vocación a llenar. Esta visión-del-mundo como praxis *histórica* no se confunde con una visión escatológica y religiosa (tampoco la excluye de por sí), menos con una concepción hegeliana (en el fondo, cíclica y platónica) de la historia, o con las utopías que instituyen una *epojé* del proceso histórico como tal. La visión-del-mundo teleológica es pleromática, no quenótica (en el sentido paulino de los dos términos).

Como actitud intermedia entre un *êthos* mítico y otro «secularizado», tiene una fidicil autonomía. Fluctúa frecuentemente entre el prestigio de la *phúsis* y una «apocaliptización» evasiva, entre un Beal naturístico y la esperanza de un nuevo Eón que irrumpirá desde lo alto. Le cuesta centrarse en el «Yavé» del éxodo y del desierto, que «saca» de un lugar y conduce a otro a través de una respuesta-fidelidad a la historia.

Ahora bien, al pueblo en su sentido radical, en su condición normal y como productor de su cultura propia, le cuesta asumir una praxis histórica desmitificante sin extrapolarse a lo apocalíptico. Los procesos de secularización hacen estallar su cosmovisión de raigambre mítica, pero el pueblo la reconstruye fragmentariamente en su folclore, en su *êthos*, en todas las expresiones de su cultura. A veces como «protesta» (lo hemos insinuado al comienzo), siempre por la atracción de lo telúrico-cósmico. De allí que no hay que ser demasiado ingenuo desestimar su

10 G. Bachelard, *La filosofía del no* (Ammortu, Buenos Aires 1973).

capacidad «re-creadora» de mitos. No es por tanto la «secularización» la que salva a la cultura popular sino su inserción en un *proceso* histórico (de liberación, en nuestro contexto latinoamericano), al que de por sí ofrece resistencias (cf. par. 2 y 6), pero que puede *expresarlo* en un nuevo lenguaje simbólico y mítico. Este último es esencial, ya que tal lenguaje —inserto en una *praxis* sociohistórica— es por fuerza *hermenéutico*, desimplicador del «sentido» de la misma *praxis*. Tan significativo es, que en los momentos de viabilidad de los procesos liberadores se expresa en infinitas formas pero es silenciado represivamente (también el canto!) en las etapas antirrevolucionarias.

Aquella inserción de lo popular en un proyecto (y en un proceso!) histórico genera una dialéctica entre el tiempo cíclico (siempre a superarse desde su propia profundidad semántica) y el lineal, dialéctica creada y sostenida precisamente por la *praxis* (la exclusividad de la *arjé* o de un *telos* es no-dioléctica). Es *lo nuevo* lo que otorga el sentido a lo dado, y no al revés. Esa es la implicación más honda de lo «pascual», en su aspto de acontecimiento que revierte el sentido de lo ya recibido.

Se podría rastrear históricamente, como en el caso de Israel las virtualidades recreadoras de una *praxis* histórica respecto de la cultura popular y, viceversa, la redimensión que ésta ejerce en aquella por virtud de su propio lenguaje simbólico. No es menester atenerse al horizonte religioso de aquella *praxis*, si bien es verdad que tiene sus propias complicaciones.

Las consideraciones que anteceden, referidas a nuestra situación, permiten hablar de cultura popular sin reducirla a lo indígena o a lo autóctono, como se ha pretendido. Hemos valorado esta «autoctonía» de la cultura popular (cf. el comienzo del par. 5) y hemos aludido también más de una vez a su *ambigüedad*. Las masas populares en su totalidad y cualquiera sea su origen, tienen una notable capacidad de crear símbolos (y mitos, eventualmente) que recuperan el sentido radical (donde el hombre está «radicado») de lo telúrico y lo cósmico. Pero es la *praxis sociohistórica* la que flexiona esa potencia en una dirección nueva.

Detrás de esta afirmación se mueve, por supuesto, todo el problema de la *concientización*. ¿En qué sentido puede ser «dominadora» en cuanto «saca» al pueblo, o al indígena, de su propio mundo, de su *éthos* y de su cosmovisión? Ligar —como han hecho entre nosotros algunos así llamados «filósofos de la liberación»— la concientización al desarrollismo (cual si fuera un intento de incorporar al hombre mítico a las pautas de la «civilización») es no entenderla. No se trata de «civilizar» y ejercer, con tal pretexto, una nueva forma de colonialismo. En realidad, el dejar al pueblo o al indígena en su «estar» o en su modo de morar en el mundo, es «dominarlo» en el sentido inverso. Dejarlos en *su* cosmovisión (que hemos aprendido a distinguirla de la cultura popular) significa hundirlos en el silencio, despojarlos. Puesto que ya no encontramos grupos étnicos puros, o capas populares que vivan autónomamente sobre la tierra. No nos referimos a la raza ni a sus formas culturales sino al hecho de que, por más aislados que los imaginemos, están atrapados por el sistema socioeconómico que nos domina a todos situándonos en *uno* de los polos de la dependencia-dominación. ¿Qué es nuestro mataco no «concienti-

zado» sino un explotado y oprimido por el resto de los argentinos? Su cosmovisión mítica le explica el mundo, pero se lo explica a partir de las experiencias de opresión que introyecta en su conciencia (mejor, en su «des-conciencia»!) y que el mito petrifica con su cualidad paradigmática... Lo mismo acontece con la religiosidad popular, a veces tan ingenuamente interpretada¹¹. El indio puede rechazar la técnica por la forma «invasora» como le llega, o por la experiencia de frustración en sus intentos de recibir sus beneficios, justamente porque se reconoce enredado en un sistema opresor. Su rechazo es el rechazo de una dominación. No es que la técnica le haga mal... Dejar que sus ritos mágicos hagan innecesaria la técnica —como pretende por ejemplo R. Kusch¹²—, no es ningún beneficio a la «américa profunda» sino cavar una fosa profunda a lo autóctono para su dominación desde fuera. El problema —epistemológico y metodológico!— está en comenzar por discernir entre cosmovisión y cultura popular. *Después* vienen otras cuestiones.

La concientización es pues un trayecto enriquecedor del *éthos* popular, de su cultura. Con tal que no sea «tecnificación» ni secularización empobrecedoras. Puede ser el impulso que saque a un pueblo o grupo humano de su mundo mítico. Con la condición empero de que lo inserte en un *proyecto histórico*, en una práctica concreta y social de liberación, desde donde reconstruirá, con una nueva simbólica, un nuevo folclore y, eventualmente, nuevos ritos y gestos, su propio universo cultural. Allí estará su *éthos*, en esa praxis y en su nuevo lenguaje, en esa plenitud en realización pero sin dominación, en ese renacer sin dejar de ser lo propio. Sólo que cuando *esto* sucede, la concientización es reprimida...

J. SEVERINO CROATTO

11 Véase 'La religiosidad popular: un intento de problematización', en *Cristianismo y Sociedad* 14:1, n. 47 (1976) 39-48.

12 R. Kusch, *Pensamiento indígena y popular en América latina* (Buenos Aires 1973).