

Las nuevas construcciones simbólicas en América Latina

Entre lo local y lo global

CARLOS ERNESTO PINZÓN CASTAÑO Y
GLORIA GARAY

Santafé de Bogotá, Equipo de Cultura y Salud-ECSA, 1997, 188P

A finales del siglo XX y ya en los umbrales del XXI, casi todos nuestros intelectuales contemplan abismados la galopante marcha del capitalismo en todo el globo y el papel que en ella desempeñan los medios de comunicación, y les parece estar frente a una situación económico-social y cultural nueva por completo, que los apabulla al tiempo que los deslumbra. Han acuñado el término de posmodernidad para denominarla, a la vez que consideran que ninguna de las teorías existentes son suficientes para dar cuenta de lo que ocurre; mientras tanto, tocan clarines de muerte, no sólo para la historia, sino también para las categorías trascendentes, las ideologías y aquellos que nombran como metarrelatos o grandes narrativas, queriendo sepultarlos e inventar concepciones novedosas por completo.

Las condiciones de hoy, en las que las fuerzas materiales les semejan cataclismos devastadores que todo lo aplastan, los avasallan y se confiesan incapaces para controlarlas, refugiándose en los vastos campos del pensamiento, en los que

denominan universos simbólicos y, a veces, mundos posibles. La cultura cobra un peso y una importancia cada día mayores en sus consideraciones, y forjan nuevos conceptos para seguir sus huellas y tratar de comprender sus caminos.

Aún así, sus mentes parecen obnubiladas y ante sus ojos todas las cosas tienen la apariencia de haberse confundido, interpenetrado, borrándose las especificidades y diferencias que permitían establecer los límites entre ellas. Así ocurre con las clases, las ideologías y las culturas. Los campos que antes parecían distintamente nítidos, ahora se les antojan mezclados en una confusión indescriptible que pareciera conducir a la completa homogenización a través de los caminos de la globalización, la mundialización y la transnacionalización.

En la noche de oscuridad y silencio que ha caído sobre ellos, las únicas luces que parecen alumbrarlos no se encienden en el mundo exterior, sino que estallan aquí y allá dentro de sí mismos, en sus cerebros agobiados, fugaces, pasajeras. Por ello persisten en refugiar su vivir en los mundos imaginados e imaginarios que crean en sus delirios empavorecidos, en las construcciones de nuevos sentidos, posmodernidad avestrucesca que hoy reina por doquier. No importa, para ellos, que todavía retumben —aunque un tanto asordinadas— las voces que hace siglo y medio reconocieron y todavía hacen reconocibles, comprendieron y todavía hacen comprensibles las condiciones del mundo de hoy, substancialmente el mismo que vieron y previeron desde entonces.

En este marco y desde la introducción misma se ubica este texto de Carlos Pinzón y Gloria Garay. En ella, el caos se entroniza ya en las primeras letras; en él, todo lo que era conocido y asible se derrumba y muere o se hace intangible por completo: dios y el socialismo, la familia y el desa-

rollo occidental, la primacía de la conciencia y las propias Ciencias del Hombre, el país y la nación, el tiempo y el espacio, la política y el estado. Todas las identidades se diluyen y marchan hacia la total ambigüedad. En medio de este indescriptible apocalipsis, antes de perecer en él, un último instante de lucidez nos permite comprender que todo esto sólo ocurre en el campo de las categorías, del pensamiento, cosa que nos depara el poder continuar viviendo en el mundo y, con nuestra existencia asegurada, avanzar en la lectura del texto que "reclama un nuevo pensamiento que dé cuenta de las transformaciones del pensamiento, de los actores y sus dramas" (p. 13).

En esta orientación, los autores plantean explorar las construcciones de teoría mediante las cuales distintos enfoques han ido pensando la acción de la creatividad popular en América Latina frente a la dominación mundial que le impide "autopensarse, autogestionarse, autoconocerse", en la ruta de vislumbrar "vías de escape o vías de futuro", capaces de "generar paradigmas de desarrollo" y de "reinventar América" (p. 15). Aunque en su examen, las teorías son los ejes que construyen nuevas realidades, nuevas identidades, y no la praxis de los pueblos. Esta idea será pivote recurrente durante todo el texto, pues constituye una de las concepciones centrales de los autores; de ahí el énfasis en el mundo de las ideas, de los imaginarios.

El texto avanza sobre tres recorridos: una visión generalizante sobre los procesos de la globalización y "sus puntos ciegos" en Europa, Japón y los Estados Unidos de América, a la vez que reconoce sus carencias sobre China; un mosaico de "instantáneas" que busca ir constituyendo un cuadro sobre la constitución de lo popular latinoamericano y del pensamiento acerca del mismo; se acerca a través de fuentes secundarias al problema de "la construcción de la memoria y el examen de algunas de las salidas propuestas". Sin embargo, su punto de apoyo, su cimiento, es el de toda la posmodernidad: la modernidad, con su proyecto de historia y cul-

tura universales, hizo crisis sin lograr sus propósitos, dejando paso a un nuevo orden: el de la cultura transnacional.

El rápido pero denso análisis de los fracasos de la modernidad se reduce, en el texto, a un inventario de logros no alcanzados en lo ecológico y lo estético, el bienestar y la paz, la desmilitarización y la salud, el desencantamiento y el fundamentalismo, pero sin que se aventure por el camino que conduce a desentrañar las contradicciones insolubles que la desgarran —a la vez que cohesionan— en su interior mismo, las cuales explicarían con certeza el porqué de tales fallas, pero, sobre todo, mostrarían que no hay tal nuevo orden, sino que se trata del mismo orden a otro nivel de desarrollo y, por tanto, con similares imposibilidades estructurales para alcanzar las metas esperadas.

Los primeros pasos de análisis traen ante nuestros ojos la estructura básica en la cual se mueve hoy el capital, que no ha hecho otra cosa que acercarse cada vez más al marco mundial hacia el cual avanzaba ya desde sus orígenes a través de otras formas de globalización, de las cuales el colonialismo fue sólo la primera de ellas. En su marcha, las autonomías y soberanías de los estados y países van quedando difuminadas y sobrepasadas, en un proceso que prefiguraron desde antes los gobiernos títeres, aquellos que la antropología política denominó (ocultando su verdadera cara) "indirect rule" o administración indirecta, mientras que el poder se hace cada vez más directamente el de los grandes grupos económicos, el de las empresas transnacionales, centros que controlan el capital y sus flujos, a los que la tecnología comunicativa de hoy permite disponer de toda la información necesaria para determinar los lugares y momentos que permiten la máxima rentabilidad y hacia los cuales fluye el capital con velocidades que crecen hasta el vértigo, y con ciclos de realización cada vez más cortos y enmarañados que permiten la ilusión de que se trata de una sociedad de "consumo", cuando lo es cada vez más de "producción", como lo habían entrevisto los creadores del marxismo ya desde mediados del siglo XIX.

Dicha tecnología potencia además el papel de la cultura, de la expansión de las ideologías —bajo su nuevo nombre de imaginarios— en los procesos económicos de globalización y transnacionalización, lo cual permite a los autores retomar el concepto de capital simbólico, pues no sólo la totalidad de los bienes sino también de los saberes y del mundo de las ideas son convertidos en mercancías. "La cultura internacional, en últimas, no es sino la desnudez de la primacía del capital sobre cualquier otra forma de existencia. No en vano se ha denominado capitalismo *salvaje*" (p. 28), nos dicen Pinzón y Garay. Así se desnuda el derrumbe de las ilusiones que esperaban del estado capitalista el bienestar de la "sociedad civil", y de la ciencia, el arte, la justicia, etc. la neutralidad frente a la explotación y la opresión.

De cara a ello, la posmodernidad abarca el amplio espectro de la construcción de sujetos adecuados a la situación del mercado: "los movimientos, tendencias, filosofías que se reclaman posmodernos son, inevitablemente, espacios de acomodación, de ajuste, de invención-experimentación de los saberes a las condiciones del mercado" (p. 29).

Pero el texto no menciona que la estrategia posmoderna es doble. Al tiempo que avanza en la globalización, enfatiza las diferencias, aun las crea, pregonando a plena voz su respeto y reconocimiento so capa de construir un nuevo proyecto democrático en el cual la negociación y la concertación sean componentes esenciales. La lucha, la confrontación también se declaran muertas, como la historia, porque, ¿cuáles serían los bandos en pugna si las fronteras se están derrumbando, si las identidades —de clase, pero también las demás— se van desdibujando? Este énfasis en la diversidad busca cumplir su cometido fragmentando la unidad de quienes podrían enfrentar al capitalismo transnacional, desmovilizándolos. El individualismo está de moda, reina, ahora cada quien vive la ilusión de morar en el propio mundo que se ha contruido por sí mismo, ien su cabeza, por supuesto!, mien-

tras el capital lo engancha en el reino material de la mercancía, haciéndolo una más entre ellas.

En el texto, la visión sobrevaloradora del papel del consumo, y de la electrónica como el mecanismo de la circulación, conduce a pensar que "la hegemonía se traslada a la lucha por el control de los medios electrónicos [...] en construir las redes y los medios para la cada vez más veloz circulación de las mercancías" (p. 33), sin percibir que ésta no es la base del sistema, pues el consumo solamente permite realizar el beneficio del capital, y que lo que realmente circula tras las mercancías es el trabajo humano, cuyo consumo productivo es el objetivo cierto del capitalismo.

Los autores se extienden en el estudio de los "corazones" del capitalismo en los Estados Unidos de América y en Japón y, en mucho menor medida, en la Europa de la Unión. Pero su enfoque siendo siendo el del énfasis desmesurado en lo ideal, en los imaginarios, en los discursos que se forjan para sustentar la mundialización real, aunque bajo el presupuesto de que se trata de un proyecto en movimiento, de algo que se está forjando sin ser acabado todavía. Aquí hacen hincapié precisamente en las necesidades de manejo del "capital humano", que señalan hacia la creación de un gobierno internacional, y en los avatares de un hipotético desarrollo sostenible que podría alejar la catástrofe ecológica que se presume muy cercana. Aun así, cabe señalar que sus consideraciones arriban a un punto muy interesante, la vigencia de lo local, lugar en donde "se enfrentan y concretan las tensiones político-espaciales que buscan ordenar el mundo" (p. 54).

La segunda parte del texto se enfoca hacia los procesos de constitución de lo popular en América Latina; las teorías que buscan dar cuenta de la cultura popular se hacen a partir de ahora el objeto del análisis, tanto del texto mismo como de un reordenamiento generalizado de las Ciencias Sociales que ha colocado a sus practicantes en una álgida encrucijada. Así se quiere llegar a la formulación de una teoría nueva sobre la for-

mación de la cultura popular "desde los debates del presente". Es claro, pues, que las teorizaciones anteriores, que no son pocas, no resultan satisfactorias para los autores; veamos el porqué.

En un primer momento, la preocupación por lo popular la ubican en los políticos de la hegemonía en las tres últimas décadas, cuando los procesos de urbanización lanzan a la población rural hacia las ciudades y les es preciso ocuparse de ella; la búsqueda de la homogeneidad es el norte y la cultura popular se hace patrimonio y folclor, ocupando un lugar en los nacionalismos.

Luego, otras reflexiones sobre lo popular derivan de las concepciones marxistas y las posiciones de la izquierda que se inquietan por delinearlos, dado que el pueblo está llamado a desempeñar un papel substancial en los procesos de transformación radical de nuestras sociedades. Por supuesto, sobre todo al inicio, no se trata de subrayar principalmente la cultura popular sino su ubicación clasista y lo que de allí se deriva para los proyectos políticos de cambio. Gramsci es el modelo que se presenta, con su teoría de las contradicciones entre la cultura hegemónica y la popular, con su influencia sobre García Canclini y Brunner, a la vez que se le critica por su concepción de la sociedad polarizada, cuando, según los autores, la situación hoy es más compleja y no es posible establecer tales polarizaciones, en él, además, "lo popular no nace de las *entrañas del pueblo*" (p. 61). Con este punto de partida, elaboran una crítica de dos corrientes que denominan "sociología de la dependencia" y "sociología romántica". Según ellos, la primera piensa al pueblo por completo subyugado por la conciencia hegemónica, mientras la segunda concibe en él un esencialismo liberador.

Habrà que esperar las décadas de los 60 y 70 para que la cultura cobre un peso decisivo en estas reflexiones con el surgimiento y desarrollo de las diversas teorías sobre la educación popular, bien sea mediante la creación de un arte, un periodismo y unas formas de concientización revolucionarios, bien desde la teología de la libera-

ción (campo en el cual incurren en la ligereza de mencionar a Orlando Fals Borda como creador de una "sociología protestante"), bien a través de lo que llaman "revolución cultural", aunque este último concepto, en la forma como lo describen, se acerca muy poco a lo que en China se denominó de la misma manera a mediados de los 60s, pero sí sigue en parte los lineamientos que orientaron en ese país la confrontación entre tradición y revolución. Infortunadamente el texto no dedica espacio al estudio de las teorías y prácticas que durante 10 años hicieron de la cultura el centro de las tormentas revolucionarias que sacudieron a China y el eje de la confrontación para la toma del poder por el pueblo revolucionario.

Abriendo el amplio escenario de las voces que en América Latina claman contra el neocolonialismo, a la vez que se desagarran entre lo tradicional y lo moderno, hace su aparición el hippismo latinoamericano, fuerza de una contracultura, desencanto con la historia pasada y con la razón y que reivindica una nueva sensibilidad, dirigiendo la atención hacia el chamanismo y sus plantas de poder, hacia sus redes chamánicas, que trascienden las sociedades indias y con las cuales va a culminar el recorrido de Pinzón y Garay en *Violencia, cuerpo y persona*, el volumen que seguirá al que estamos reseñando.

Poco después, las dictaduras militares entronizaron por doquier el terror como política de estado que, con base en la teoría de la seguridad nacional con la cual los Estados Unidos de América pretendían bloquear la expansión del ejemplo cubano, abandonaron la mirada de "las clases populares como algo que hay que redimir. Estas serán vistas simultáneamente como caos y como *locus* del mal, caos que necesita ser disciplinado, que requiere mano dura y orientación moral" (p. 74); el comunismo se hace *enfermedad social*. Michael Taussig habrá de teorizar esta situación bajo el concepto de cultura del terror, que también es exitoso para arrojar luz sobre los procedimientos de la colonización española y la resistencia de los aborígenes a ella, conflicto que

habría producido un choque de imaginarios que desencadenó el discurso del terror.

Nuevamente aquí nuestros autores abandonan los procesos materiales de la conquista y la colonia, en los cuales el proyecto español se impuso mediante la violencia, para otear las causas del desangre en la diferencia de imaginarios y la incapacidad mutua de los discursos para comprender los problemas estructurales. A renglón seguido, y como ya han hecho repetitivo, afirman, que no demuestran, que "una interpretación basada en las contradicciones de clase" ha perdido el piso (p. 79), por lo cual aparecen nuevos requerimientos teóricos ante el desplome de los grandes paradigmas, entre ellos el marxismo.

Para poder declarar superado e incapaz de dar cuenta de la globalización al marxismo, Pinzón y Garay se ven obligados a tergiversarlo, atribuyéndole aseveraciones que jamás ha hecho. Así ocurre cuando suscriben las críticas que García Canclini hace a esa concepción "por el carácter unilateral de su noción de ideología, al equiparar la ideología de la sociedad con la de las clases dominantes" (p. 81), pese a que el marxismo lo que ha hecho es afirmar que el predominio económico, social y político de unas clases tiene su necesario correlato en el dominio de las mismas en el campo de lo ideológico, pero también que esa lucha de clases tienen su correspondiente en la lucha ideológica.

Después de declarar superado de esta manera el análisis clasista de la sociedad presente y sus contradicciones, el texto se encamina hacia la reseña de un conjunto de perspectivas teóricas—"posibles mundos teóricos", los llama— bastante aisladas y parciales, fragmentadas, en un intento de hilarlas y articularlas en un tejido más amplio, queriendo darles alguna coherencia en el intento de explicar la posmodernidad, sus retos y los contradiscursos que la enfrentan en América Latina, a mi parecer en un insólito proceso de nostalgia por los grandes metarrelatos, declarados en sepultos tan sólo algunas pocas páginas atrás.

Néstor García Canclini es el encargado de aportar la primera piedra para la erección del nuevo constructo teórico al caracterizar la cultura en una forma diferente de como lo hicieron el culturalismo, el estructuralismo y el relativismo; ahora, cultura es "la producción de fenómenos que contribuyen, mediante la representación o reelaboración simbólica de la estructuras materiales, a comprender, reproducir o transformar el sistema, es decir todas las prácticas o instituciones dedicadas a la administración, renovación y reestructuración del sentido" (p. 82). Definición curiosamente parecida a aquella que el paradigma marxista hace de la ideología y su papel en la vida social, con la adición del énfasis en la simbolización, ésta sí extraña a éste.

La semejanza es mayor cuando se declaran las funciones del poder cultural, las mismas de la ideología dominante, y se plantea que en el capitalismo actual el "conflicto socioeconómico y cultural precede a las políticas de dominación y resistencia". Así, frente a lo indígena, la contradicción no se da entre dos elementos externos el uno al otro, como lo fueron en el momento de la conquista y la colonización, sino entre aspectos integrados al interior de un sistema, lo que hace que interaccionen, modificándose ambos, pero sobre todo lo indio—lo que la antropología denominó aculturación—, y no en un plano de igualdad, sino en una dirección y en unas formas que sirven para que el capitalismo pueda enganchar lo indio para su explotación, rompiendo lo comunitario. Pero, contra lo que plantean García Canclini y nuestros autores, esta interpenetración no borra, no lo ha hecho hasta ahora, las delimitaciones, ni impide saber quién es quien, a menos que el indio sea asimilado por completo. Aun así, lo popular resultante tampoco es indiferenciado a pesar de "los múltiples cruces entre hegemonía y *lo subalterno*" (p. 85).

¿En dónde se encuentra, entonces, la especificidad de las ideas de García Canclini? Al parecer en sus afirmaciones sobre la cultura moderna como "un espacio autónomo dentro de la estructura social"; aunque el texto se preocupa por asegurarnos que no se trata de que García quiera

defender la tesis de la autonomía del campo cultural, sino, al contrario, mostrar como ésta se erosiona ante los embates del capital transnacional. O en el desarrollo de un área de conceptualización que calca formalmente las ideas de Marx, pero con un sentido que las despoja de sus contenidos fundamentales, como los conceptos de capital cultural y su apropiación desigual en el seno de la vida social y con el de mercado simbólico.

Para Brunner, quien se basa en su experiencia en Chile, la dilución de identidades es total, hasta el punto de que nuestra cultura es "un espejo trizado"; desarraigada de su pasado; fincada sólo en el presente: "sólo somos, en el presente, lo que llegamos a ser"; sin identidad, pues ésta revolotea de interpretación en interpretación, en manos de los agentes-máquinas productores de realidades simbólicas. En fin, "ya no importa si se es hombre o mujer, travesti, niño, abuelo. Tampoco importa a qué etnia se pertenece o en qué lugar se está, si se es individuo o colectividad [...] no expresa un orden —ni de nación, ni de clase, ni religioso, ni estatal, ni de carisma, ni tradicional, ni de ningún otro tipo" (p. 87). En la medida en que el capital fluye con velocidades cada vez mayores, hasta la locura, todo lo sólido se desvanece; de ahí que la posibilidad de lo popular sea escasa.

En su análisis de las ideas de Martín Barbero sobre los medios de comunicación, los autores resaltan la importancia de la separación conceptual entre educación y cultura y de la interpretación de éstas por dichos medios. De creerles, de esta conceptualización "surge una nueva dimensión, tanto de la modernidad como de las culturas populares" (p. 94); es decir, otra vez la aparición de nuevas ideas en la cabeza de algún iluminado aparece como creadora o como transformadora. Asimismo, resaltan el concepto de "mediación", que apunta a ir desdibujando la idea de la hegemonía ideológica de las clases dominantes en la sociedad, para señalar que las clases dominadas responden con mecanismos de resemantización y apropiación de los mensajes que les llegan, conformándose como sujetos ac-

tivos —lo que siempre han sido—, omitiendo que esto no elimina el papel de dichos mensajes, ni de los medios de comunicación que los producen y conducen, en mantener, consolidar y desarrollar la hegemonía de los dominantes en lo popular y sobre el pueblo.

Sobre estas bases, los autores regresan a García Canclini para seguir su análisis sobre el arte en América Latina a partir de la confrontación entre lo tradicional y lo culto refinado y el proceso de industrialización de la cultura, que alcanza aun al campo de lo político con la creación y venta de imágenes en las campañas presidenciales. Pero también lo que llaman la "teatralización de lo moderno".

Es importante su análisis sobre los museos, en los cuales las clases dominantes organizan el patrimonio cultural para contar su visión de la historia, la historia oficial. En este movimiento del poder, el pueblo —en especial el indio— aparece como substancia fundante de la nacionalidad, pero sólo en el pasado, al tiempo que su vida presente se oculta o desconoce, y sólo en sus objetos, al tiempo que no está presente como productor de los mismos. Otra forma de incluirlo mientras se lo despoja es la estetización de los objetos, admitidos en tanto que *bellos*, pero por completo arrancados de su contexto de producción, utilidad y sentido en la vida de la gente.

En la misma dirección se desarrolla en la escuela la teatralización del saber de la historia, no sólo en la asignatura del mismo nombre, sino también en la geografía y en la serie de las conmemoraciones altamente ritualizadas, a lo cual hay que agregar la posmodernización de las ciudades.

En consecuencia, la actual cultura latinoamericana se caracteriza por su carácter híbrido, en el cual se entrecruzan y se enfrentan sin cesar los más disímiles componentes, de ahí que "una tragicomedia donde las categorías opuestas —culto/popular, colonizador/colonizado, centro/ periferia, etcétera— y las explicaciones aisladas

—efecto de los medios de comunicación, efecto de urbanización—, no sirven para entender las transformaciones por los cruces entre las muchas fuerzas de la modernidad” (p. 108).

El espacio público urbano es cada vez más el espacio construido por los medios electrónicos y lo que en él ocurre es la imagen que los medios de comunicación presentan. De este modo, las colecciones de objetos, en especial los monumentos, dan paso a la “transgresión de las colecciones”, y a la pérdida de la relación entre cultura y territorio geográfico (desterritorialización), lo que llevaría a la insuficiencia del tipo de explicaciones que oponen, por ejemplo, imperialismo y cultura nacional popular. Como conclusión, Pinzón y Garay se preguntan si puede existir una forma de globalización distinta a la del neoliberalismo, pues en ésta la democratización lo es sólo para una elite muy reducida.

La tercera parte del libro se adentra en la exploración de los caminos que podrían dar una respuesta positiva a su interrogante, las “vetas de lo popular”. Y se inicia con una indagación de *México profundo, una civilización negada*, el declarativo libro del mexicano Guillermo Bonfil Batalla, un verdadero manifiesto. Para éste, existen dos Méxicos, uno profundo, el del pueblo, la civilización náhuatl, que ha sido negado y sepultado, pero que se empeña en vivir en lo profundo del país; es el verdadero México. Por encima, el de los pocos dominantes y sus seguidores, un México imaginado con base en los modelos extranjeros y cuyos creadores se empeñan en presentar como el único existente y válido.

No se trata de un México profundo que quede como un recuerdo nostálgico, apoyado en el folclor y las artesanías; al contrario, como afirman Pinzón y Garay, se trata de “sistemas de información que requieren códigos de interpretación basados en la vivencia para tener acceso a los significados” (p. 126), por lo cual no pueden conservarse como supervivencias sino como formas de ser en la vida, como matrices culturales.

En la comprensión de éstas avanza un conjunto de investigaciones que los autores ordenan en tres grupos: aquellos que trabajan sobre sociedades específicas que muestran la continuidad de dichas matrices desde épocas precolombinas, los que se ocupan de redes de relaciones entre comunidades y que abarcan desde lo precolombino hasta hoy, trabajos sobre la construcción de lo popular en el campo de lo religioso en los últimos cien años o menos.

López Austin se dedica a mostrar la relación cuerpo-sociedad entre los nahuas, concepción que perdura entre indígenas de México y que se corresponde con aquella del macrocosmos. Esto se aprecia de modo especial en los criterios que fundan las distintas divisiones del cuerpo humano; también, lo que considero más importante para el hoy pues fundamentan la concepción del tonal y el nahuatl, en las tres fuerzas que confluyen en la existencia del cuerpo del ser humano: el soplo o *tonalli*, que da vida, crecimiento y pensamiento; el *teyolia*, que va al mundo de los muertos tras el fallecimiento; y el *ihíyotl*, que rige el vigor, las pasiones y sentimientos.

Gruzinski estudia los cambios ocurridos en los mecanismos de reproducción social de los nahuas como resultado de las transformaciones introducidas por los españoles para encadenarlos al sistema colonial, eliminando toda la estructura religiosa, y la social que la sostenía, y colocando como sus agentes de dominio entre el pueblo nahua (indirect rule) a los *pipiltin*. Los nahuas buscaron comprender el mundo español y apoyarse en este conocimiento para sobrevivir. Así, se apropiaron de la escritura y la emplearon para conservar su historia; también retomaron muchos símbolos católicos y los resemantizaron, como ocurrió con vírgenes y milagros. Fue así como se conformaron las vías de continuidad histórica que explican los hechos analizados por Bonfil y López Austin.

La puesta en escena del segundo tipo de trabajos se inicia con la vasta investigación de J.P. Chaumeil sobre los yaguas amazónicos. Sus principales aportes están en la refinación del con-

cepto de "poder chamanístico", inicialmente de Oberem, para comprender los orígenes del conocimiento en las plantas fuertes, plantas de poder y saber; los circuitos energéticos convergen en el chamán, quien, más que una persona, es un lugar de entrecruzamiento de procesos naturales que se están haciendo sociales y procesos sociales que van hacia lo natural, en relación con los cuales se destaca el camino de los enteógenos como vía para construir lo humano.

Un modelo que cumple propósitos semejantes, pero operando desde el mundo andino, mundo del maíz, es el de Pachacuti, que analiza Elizabeth Kreimer. En su base está la contradicción dialéctica entre los dos principios que conforman el todo: *yanatin* y *tinkuy*. "El primero describe la función de necesaria complementariedad entre los pares, mientras que la segunda —el *tinkuy*— alude al carácter violento de la misma unión, en donde los pares complementarios se encuentran en una competencia y batalla permanente" (p. 148).

Central en el modelo es también el concepto de *pacha*, tiempo y espacio. "Para ellos el pasado, el presente y el futuro existen no sólo en un sentido figurado, sino, ubicados en espacios reales que son específicos y contiguos [...] nada desaparece completamente sino que lo sucedido, lo existido, persiste y vive ejerciendo una ingerencia en el momento presente" (p. 149). Así, la cultura tradicional no está en el pasado, está aquí y ahora, es la vida de hoy, del presente; el chamán es el eje de la hilación del tiempo y el espacio en función de mantener la vida de la comunidad de cara al cambio.

Pero los chamanes no operan aislados sino a través de vastas redes que han persistido desde la época precolombina y que permiten tratar con la *Pacha* en cada comunidad particular sin que esto afecte el todo y lo desintegre, al contrario, lo dinamice y potencie. El entrelazamiento de las fuerzas de los movimientos particulares engendra, a través de la acción chamánica, los grandes movimientos del todo.

Estas redes no son exclusivas de las sociedades andinas, se extienden por doquier y están siendo reconstruidas por etnógrafos, etnohistoriadores y arqueólogos, entre los que se destaca Frank Salomon por su minuciosa reconstrucción de la realidad que existía antes de la conquista en las sociedades andinas de lo que hoy son Perú, Ecuador y suroccidente de Colombia, pero también por el seguimiento de sus estrategias de reconstrucción frente a la invasión española y de resistencia durante la colonia, algunas de las cuales se prolongan hasta hoy. Se destaca la red que unía comunidades de muy distintas y distantes localizaciones en una gran economía de producción microvertical. Sobre los archipiélagos que permitían esta forma de verticalidad, reificándolos a su modo, habrían montado los españoles su aparato de control centralizado; para ello, inventaron el sistema de visitas, instrumento con el que Salomon hace su reconstrucción.

Por último, diversos estudios sobre cultos religiosos permiten a los autores captar formas alternas de la memoria y sus procesos de construcción, como otros instrumentos más dentro de lo que han denominado "caja de herramientas".

Uno de ellos es el de Clodomiro Monteiro sobre el Santo Daime (un preparado a base del yagé) en el Brasil, entre los *caboclos* —colonos mestizos afrobrasileros—, culto que creó una forma particular de sociedad selvática. Sus actores chocan con los planteamientos de García Canclini sobre lo popular, en la medida en que tienen conciencia de su confrontación contra la modernidad y de que sus formas de vida son alternativas a ella. En su culto, los caminos del yagé guían hacia el contacto con los antepasados a través de los himnos que les corresponden, recibidos de los ancestros por los chamanes, e incorporan elementos de territorialización de la selva elaborados por los indígenas. Resulta así una matriz triétnica en sus fuentes, anudadas en esta forma nueva de entrelazar los mundos.

También del Brasil es el culto de *xangó*, en Recife, que han reseñado Rita Laura Segato y José

Jorge de Carvalho. El mito de este culto aparenta aceptar la familia patriarcal, el estado y el orden, pero los subvierte al variar las características de sus personajes y de su interacción. Resulta, entonces, una teoría sobre el estado producida por los grupos excluidos del poder, y el ritual se hace una teoría dramatizada.

De otra naturaleza es el culto de María Lionza en la montaña mágica de Sorte, que Taussig analiza en un texto titulado *La magia del estado*. En él, lo oficial y lo popular chocan por hacer suyos los mitos y los ritos. Allí, lo popular ha hecho suyas las imágenes de la historia oficial venezolana, con sus héroes de la independencia; de ahí que Taussig afirme que la montaña y el culto que en ella se realiza son "un diorama del estado" en el cual se entrecruzan imaginarios de lo indio y lo negro con una lógica que no es la de ninguno de ellos. María Lionza, blanca, agrupa en sus cortes de espíritus a los tres grupos étnicos, encabezados por Bolívar y el doctor José Gregorio Hernández, el indio Guaicaipuro y el negro Felipe. Los papeles de cada uno están alimentados por las imágenes que sobre cada etnia se han ido conformando desde la conquista y la colonia.

En la montaña, la "hegemonía reconoce al pueblo un patrimonio vivo y actuante" (p. 165); pero también hay que anotar que este reconocimiento se otorga dentro de los límites de la montaña y del ritual, es decir, en los campos en donde no pone en peligro los cimientos mismos de dicha hegemonía, y es aquí en donde el culto, pese a ser espacio de tensiones y confrontación, lo es también de apaciguamiento, de realización meramente ideal y, por ello, vana, al tiempo que sirve para legitimar al estado mismo. El pueblo crea su propio capital simbólico, apropiándose para ello de fuerzas de lo hegemónico; pero el estado y sus clases se apoderan, en cambio, de la fuerza de trabajo del pueblo para convertirla en capital económico, real, dominante, transnacionalizado.

La santería cubana, en el estudio de Morton Marks, aporta otro fragmento al espejo trizado,

y otro elemento para la caja de herramientas de Pinzón y Garay; se trata de "la lucha de identidades culturales con propuestas ecológicas", pues Xangó reimplanta en América el polen de las plantas africanas y, con él, su poder.

El Espiritualismo Trinitario Mariano, un culto femenino surgido en México en 1866, subvierte la dominación de la iglesia católica de entonces. En su actividad, el culto crea una mujer no subordinada, pues puede llegar a ser sacerdotisa, cosa que, por supuesto, no cambia su situación de subordinación en la sociedad; circunstancia que "constituye el espacio personal en un lugar de violencia simbólica" (p. 169).

En Córdoba, Argentina, un equipo interdisciplinario de salud logró hacer visibles las redes sociales de apoyo que anteriormente las instituciones no habían logrado percibir ni, por lo mismo, aprovechar para su trabajo. Esta experiencia permitió visibilizar lo popular urbano, que muchos analistas se empeñan en declarar inexistente. Con ella, se cierra el extenso recorrido.

Al terminar, los autores han reunido un conjunto de pistas que se hace necesario articular con el fin de "posibilitar una teoría que dé cuenta de la forma como los actores populares construyen instrumentalmente sus cajas de herramientas para fabricar su concepción de la historia, del sistema social, de la moral que los liga con el pasado y les ayuda a fabricar las estrategias del presente y las utopías del futuro" (p. 173).

Luis Guillermo Vasco Uribe
Profesor Titular
Universidad Nacional de Colombia