
Cultura transnacional y culturas populares en México*

1. Políticas culturales y vida cotidiana

Este acto abominable y voluptuoso que se llama *leer el diario*, y gracias al cual todos los cataclismos y las desdichas del universo durante las últimas veinticuatro horas, las batallas que han costado la vida a cincuenta mil hombres, los crímenes, las huelgas, las bancarrotas, los incendios, los envenenamientos, los suicidios, los divorcios, las crueles emociones del hombre de Estado y del actor, transmutados para el uso personal de nosotros, que no estamos interesados en ellos, se asocian excelentemente, en un regalo matinal, de una forma particularmente excitante y tónica, a la ingestión recomendada de algunos sorbos de café con leche.

MARCEL PROUST: *Sentiments filiaux d'un parricide*.

La cultura y la política transnacionales, esos acontecimientos de los que hablan los diarios, son la cultura y la política de los otros. ¿Cómo relacionar las negociaciones por la deuda externa, la caída de los precios del petróleo, el poder concentrado en las grandes corporaciones económicas y culturales, con lo que pasa aquí en la casa, en el barrio, en la cultura cotidiana? Los sectores populares aprendieron a establecer vagas correspondencias entre unos hechos y otros: saben que ciertas dificultades de su país en el mercado internacional reducirán el poder adquisitivo de su salario. Pero una característica de las sociedades contemporáneas es que la complejidad de los hechos macro-sociales los vuelve abstracciones en relación con las prácticas de todos los días. Luego, el ámbito de lo *público* se reduce a un pequeño y neblinoso círculo en torno de lo privado: «la crisis» se manifiesta en que los precios suben todos los meses por encima de los salarios, las ciudades se vuelven más violentas, el transporte más insuficiente, mientras el gobierno dice que no tiene dinero para mejorarlo.

En el mundo de Proust podía sentirse algo voluptuoso y abominable al enterarse de las desdichas del universo desde la serena e inalterable rutina del desayuno. Hoy esa sensación es reemplazada por el desconcierto y la impotencia. Nunca la cultura transnacional ha estado tan presente en la vida diaria ni hemos tenido tanta información simultánea sobre los gestos de los gobernantes en la última jornada, pero nunca sus resortes, sus decisiones, nos parecieron tan lejanos e inapresables. Los esquemas conceptuales de los años sesenta y setenta sobre el imperialismo cultural resultan poco útiles para entender y actuar hoy frente a las relaciones de poder internacional. El des-

* Ponencia presentada al coloquio sobre «Cultura transnacional y cultura popular», realizado por el Instituto para América Latina (IPAL) en Bogotá, Colombia, en agosto de 1985.

pliegue de un sistema tecnológico, industrial y financiero extendido por todo el planeta, que resume su omnipresencia en la circulación incesante de los satélites de difusión cultural y control informativo, obliga a preguntarse de un modo diferente por el significado y la eficacia de las acciones populares.

Queremos analizar estas nuevas condiciones en que hoy se forma lo popular, cómo interactúa con lo transnacional y los efectos que dichas transformaciones tienen sobre las prácticas políticas. Trabajaremos sobre el caso de México, pero seleccionamos algunos problemas que, además de ser básicos en este país, nos parecen contradicciones compartidas en la mayor parte de América Latina.

La oposición entre lo transnacional y lo popular se manifiesta, en la investigación científica y en la práctica política, a través de cinco enfrentamientos:

- a) En el nivel *metodológico*, como oposición entre deductivismo e inductivismo.
- b) En cuanto a la definición del *objeto de estudio*, por la polaridad entre lo moderno y lo tradicional.
- c) En las *políticas culturales* se presenta bajo la forma de tres parejas de oposición:
 - la que enfrenta la defensa del patrimonio local con la innovación tecnológica,
 - las acciones del Estado y las de la iniciativa privada,
 - y la participación en el sistema social como consumidor o como ciudadano.

2. Deducción e inducción: el debate sobre el método

¿Cómo resolver la oposición entre las determinaciones macrosociales y la vida cotidiana de las clases populares? Las estrategias de conocimiento suelen dividirse en dos posiciones que podríamos llamar deductivistas e inductivistas. Consideramos deductivistas a quienes definen y estudian a las culturas populares desde lo general a lo particular, según los rasgos que les habrían sido impuestos. Se ha visto a lo popular como resultado de lo que hacen con el pueblo los aparatos ideológicos, las clases dominantes o los medios masivos: en todos los casos se absolutiza el poder de los grandes agentes sociales y se deduce de su estrategia de dominación los efectos sobre las culturas populares. Nos interesa aquí, especialmente, la manera en que se ha atribuido al imperialismo o a la cultura transnacional una capacidad ilimitada de modelar y dominar. Para muchos textos de sociología y comunicación analizar la cultura equivale a describir las maniobras de la dominación. La teoría de la dependencia dio los instrumentos para criticar las políticas imperiales y su manipulación de las conciencias, creyendo que ésa era la única razón de que las masas no se comportaran con la energía revolucionaria que correspondía a sus «intereses históricos». Los nuevos objetos de estudio —la televisión, la radio, la publicidad—, por ser los sectores culturales más vinculados a las corporaciones norteamericanas, parecen confirmar la legitimidad de la interpretación dependientista y contribuyen a sobreestimar la acción de los dominadores en la vida popular. En el caso de México, la vecindad de los Estados Unidos y su múltiple penetración en la vida social, económica y cultural del país ha vuelto un lugar común en la bibliografía derivar de esa influencia externa la explicación de los cambios internos y considerarlos una tendencia irreversible.

En otro sector de la producción científica mexicana existe una tendencia inversa, que podemos denominar inductivista porque encara el estudio de lo popular a partir de ciertas propiedades que supone intrínsecas de las clases subalternas, o de su genio, o de una creatividad que los otros sectores habrían perdido, o de un poder de impugnación que sería la base de su resistencia. Esta idealización de la autonomía de las clases populares se observa especialmente en algunos antropólogos. Sin duda, es más fuerte entre quienes se especializan en la cuestión indígena y tienden a concebir los grupos étnicos como comunidades aisladas, autosuficientes, como si no compartieran los cambios económicos y culturales del sistema capitalista transnacional. Su versión extrema es la de aquellos investigadores del folclore que reducen lo popular a lo tradicional y sólo reconocen como «auténticos» los mitos, las costumbres, las artesanías que parecen indiferentes a las contradicciones sociales de hoy. Pero también encontramos esta tendencia en especialistas en la cuestión urbana que, sobre todo por razones políticas, buscan en los sectores populares la continuidad de una «esencia» nacional o una cierta resistencia o invulnerabilidad en vez de tratar de entender los complejos procesos de interacción que se dan en las ciudades. Tanto quienes optimizan la pureza indígena o urbana, absolutizan algunos rasgos inmediatos, empíricos, e infieren de ellos, inductivamente, el lugar social y el destino histórico de las clases populares. Otra de las consecuencias metodológicas de esta concepción inmanentista sobre las lecturas subalternas es la que analiza su situación tomando sólo las descripciones de los actores. Dado que el entrevistado se define como indígena, la investigación consistirá en «rescatar» lo que hace en sus propios términos, la tarea antropológica o folclórica se reduce a duplicar «fielmente» el discurso del informante; o si se define como obrero, puesto que nadie conoce mejor que él lo que le pasa, hay que creer que su condición y su conciencia de clase son como él las presenta.

El deductivismo adolece de una concepción vertical, exclusivamente impositiva, del poder, que le impide reconocer en la investigación la resistencia de los sectores populares, las interacciones complejas a través de las cuales la cultura de origen transnacional se vuelve hegemónica incluyendo en sus instituciones, objetos y mensajes —además de sus intereses— aquella parte de las culturas subalternas que los vuelven útiles y significativos para la mayoría. A la inversa, el empirismo ingenuo de los inductivistas los hace desconocer la divergencia entre el pensamiento y las prácticas de los sectores populares, entre la autodefinición que enuncian en su discurso y lo que podemos saber sobre su vida a partir de las leyes sociales en que están insertos¹. Pero esta crítica metodológica es sólo la introducción a otras dificultades que plantea el tratante exclusivamente como una oposición a las relaciones entre lo transnacional y lo popular.

¹Realizamos un análisis menos apresurado de este problema en nuestro trabajo *Cultura y poder: ¿dónde está la investigación?*, presentado al simposio «Cultura popular y resistencia política», que se efectuó en la Universidad de Columbia en abril de 1985 (en prensa).

3. ¿Modernidad vs. tradición?

Los 'diablos' [de barro, hechos por los indígenas de Ocumicho] ahora demuestran alegría y un humor único que jamás expresaban los antiguos. Desde la segunda mitad de los años 70s, andan en bicicleta, en metro, y en camión; hablan por teléfono, son vendedores ambulantes, maestros de escuela, juegan fútbol, comen elotes en cama compartiéndolos con una sirena... En este camino de la decadencia de temas, tomados por unas cuantas artesanas, llegamos a la 'pieza del mes'. Es para exportación 'al norte' donde 'hace frío'. ¿Qué podría ser más apropiado que un trineo jalado por venados y arreado por un señor de barbas blancas y cachetes rosados que ellos llaman 'Tata Cloth'?

LOUISA REYNOSO: *Ocumicho*.

Quizá la popularidad entre modernidad y tradición sea la más frecuentemente asociada a la antinomia transnacional/popular. Quizá las artesanías sean el lugar en el que la convergencia de ambas oposiciones ha sido más determinante en la concepción de las culturas populares. Los deductivistas sostienen que la expansión transnacional del capitalismo va eliminando inexorablemente las formas tradicionales de vida. El inductivismo, como vimos, identifica lo popular con lo tradicional y valora apocalípticamente todo cambio modernizador en las artesanías: el desplazamiento de los tejidos antiguos por las fibras sintéticas, del trabajo manual por las máquinas, del autoconsumo por la venta en mercados urbanos y a turistas². Aun en casos en que esta diversificación de los consumidores enriquece formal y estilísticamente las piezas, como en los paródicos diablos de Ocumicho, siempre burlones del mundo exterior que los amenaza, los que aman las tradiciones embalsamadas creen encontrar allí «el camino de la decadencia».

¿Cómo entender, entonces, que en México, con una industrialización acelerada desde la década del cuarenta, exista el mayor número de artesanos del continente: seis millones de personas? ¿Por qué en los últimos años se viene incrementando el volumen de la producción y el Estado multiplica los organismos destinados a fomentar un tipo de trabajo que, ocupando a un 10 por 100 de la población, apenas representa el 0,1 por 100 del producto nacional bruto?³. Es imposible seguir afirmando tanto que las artesanías son objetos equivocados de siglo y los artesanos un sector atávico condenado a disolverse en el proletariado industrial como que el único «arte popular auténtico» es el que permanece culto, ajeno a la circulación intercultural propia de las sociedades modernas.

En la investigación que realizamos sobre las transformaciones de las artesanías en México encontramos que su situación actual sólo puede explicarse si analizamos conjuntamente lo macro y lo microsocioal. El crecimiento de la producción artesanal es ori-

²Véanse, por ejemplo, el libro de DANIEL F. RUBIN DE LA BORBOLLA, *Arte popular mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, especialmente las «Reflexiones finales», y la ponencia de PORFIRIO MARTÍNEZ PEÑALOZA, «Condiciones actuales del arte popular», en el I Seminario sobre la problemática artesanal, México, FONART-SEP, 1979.

³I Seminario sobre..., cit., intervención del doctor Rodolfo Becerril Straffon, p. 1.

ginado por la acción combinada de factores propios del desarrollo desigual del capitalismo en un país dependiente y otros que tienen que ver con la historia de los grupos indígenas y mestizos. Desde el punto de vista macrosocial, el incremento de las artesanías se explica porque la producción agraria no da recursos suficientes a indígenas y campesinos y éstos necesitan buscar ingresos complementarios; también influye que las artesanías sean una atracción turística y un medio para renovar el consumo urbano al introducir en la serialidad de los objetos industriales, con bajísimo costo, diseños novedosos, cierta variedad e imperfección que permiten a los consumidores diferenciarse individualmente y establecer relaciones simbólicas con lo «natural», lo «primitivo» y lo «popular». En el caso de México, las artesanías sirven, además, como instrumento para visualizar la identidad nacional, como lugar donde se revitalizan tradiciones comunes a todas las clases. Por estas y otras causas, el Estado y algunas franjas de la burguesía están interesados en promoverlas. Del mismo modo que ocurre con otras prácticas populares —las fiestas indígenas, la medicina tradicional—, el desarrollo capitalista no siempre requiere eliminar las fuerzas económicas y culturales que no sirven directamente a su crecimiento si esas fuerzas aún cohesionan a un sector numeroso, si satisfacen sus necesidades o las de una reproducción equilibrada del sistema.

Sin embargo, esas explicaciones no bastan para entender el avance de la producción artesanal. ¿Por qué los campesinos producen artesanías en vez de otro tipo de objetos? ¿Por qué no emigran en mayor número o buscan ocupación dentro de su propia zona en actividades comerciales o turísticas, como algunos lo hacen? Hay respuestas que sólo pueden darlas los mismos grupos populares. La producción artesanal, desde el proceso de trabajo a la iconografía, continúa formas de organización, tradiciones y creencias procedentes de tiempos precolombinos. Las artesanías representan en muchos pueblos la continuidad de la integración entre actividades productivas y vida familiar (cuando los talleres están en la propia casa); por eso a veces encontramos que los artesanos no resisten tanto los cambios del diseño para adaptarlo al gusto urbano como los programas de modernización técnica (hornos de gas en vez de leña o telares mecánicos) que implican trasladarse a talleres colectivos, de régimen salarial, donde se borra la unidad entre vida familiar y trabajo⁴.

Es preciso recoger en las investigaciones esta doble inscripción de la producción cultural: *histórica* (en un proceso que da identidad a los grupos étnicos) y *estructural* (en la lógica actual del capitalismo dependiente). La tentación inductivista es aislar el aspecto étnico-histórico, considerar las artesanías sólo como instrumentos de afirmación cultural. La tentación deductivista es la inversa: atender sólo al sentido macroestructural de las artesanías, casi siempre económico, y estudiarlas como cualquier objeto regido por la lógica mercantil o como supervivencia crepuscular de grupos en extinción.

Ni las culturas indígenas pueden existir con total autonomía ni son, tampoco, meros apéndices atípicos de un capitalismo que todo lo devora. Aunque hay situaciones en que ambos hechos ocurren, más como proyecto político que como realidad efecti-

⁴Para un examen más amplio de esta cuestión, cf. nuestro libro *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen, 1982, cap. IV.

va, nos parece que el problema más generalizado en América Latina, especialmente en las sociedades multiétnicas, es cómo trabajar con procesos culturales heterogéneos que expresan conflictos entre fuerzas diversas. Una de ellas es la persistencia de formas de organización comunal y doméstica de la economía y de la cultura, o restos de la que hubo (que se manifiestan incluso en barrios urbanos de migrantes), cuya interacción con el sistema hegemónico da lugar a formaciones mixtas muy variadas. Estas formas culturales van acompañadas de estructuras de poder propias —mayordomías, compadrazgos, relaciones de reciprocidad y solidaridad— que complejizan la articulación con el sistema burgués o nacional de representación y poder. Esas estructuras internas de los grupos son valoradas de maneras opuestas según la posición del observador: los deductivistas las ven como obstáculos a la modernidad, como reproductoras de jerarquías y desigualdades arcaicas; los inductivistas encuentran en esas formas antiguas de poder la base para que los grupos populares preserven su autonomía y resistan la dominación exterior. Más que la afirmación doctrinaria de uno u otro significado, que puede ser justificable políticamente, para el conocimiento —y quizá también para la acción política— interesa saber lo que sucede en los procesos de cambio.

4. Del patrimonio cultural a las innovaciones tecnológicas

La contradicción entre tradiciones y modernidad se manifiesta en México, y en otros países latinoamericanos, en dos concepciones divergentes de la política cultural: la que se centra en la defensa del patrimonio nacional o local y, por otro lado, la que considera que el desarrollo cultural ha pasado a depender de las comunicaciones masivas y las nuevas tecnologías. La tensión entre ambas posiciones aparece en el mundo académico y en organismos estatales, pero es visible sobre todo en los enfrentamientos entre poderes públicos y empresas privadas.

¿Por qué creció en los últimos años la preocupación por preservar el patrimonio, rescatar objetos y edificios tradicionales? Una de las causas se halla en las transformaciones producidas en las ciudades por las migraciones masivas, los asentamientos precarios de los sectores populares y la depredación ecológica y urbanística de la especulación inmobiliaria. Walter Benjamin decía que la recuperación del pasado y el intento de articularlo históricamente con el presente casi siempre «significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro»⁵. El problema está en que no todos los actores sociales entienden del mismo modo qué es lo que peligró. Para algunos se trata de salvar la identidad nacional o cuidar los testimonios de acontecimientos compartidos. Para otros, mantener lo que no obstruye el progreso material, que generalmente significa: derribemos todo lo que entorpezca nuestros negocios. Hay quienes aprecian de un modo más sutil el valor simbólico y defienden la preservación de un barrio como fue hace doscientos años para aumentar el costo de las viviendas que tienen allí. O pensando en el aprovechamiento turístico.

¿Qué es lo que merece salvarse? Si se necesita ampliar el metro para mejorar el

⁵WALTER BENJAMIN, *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973, p. 180.

transporte en el centro histórico de la ciudad y al excavar se descubren riquezas arqueológicas, ¿cuál debe ser la elección: el progreso o la memoria? Este fue el tema de una intensa polémica en la ciudad de México, hace dos años, entre instituciones y entre grupos sociales. Carlos Monsiváis escribió entonces que tales preocupaciones de los gobiernos en ciudades que dejaron destruir por la mercantilización del espacio urbano tiene el aspecto de «arrepentimiento póstumo» o simple «autocomplacencia escenográfica» del poder. ¿Están la izquierda y los movimientos populares en condiciones de darle otra orientación? Es difícil. «Por décadas, la izquierda cometió el grave error de juzgar, por ejemplo, a la lucha por preservar monumentos coloniales como tarea del guardarropa evocativa de la derecha, quizás algo plausible, pero de ningún modo tarea prioritaria. En su preocupación por adueñarse del sentido del porvenir, la izquierda le ‘regaló’ el pasado a la derecha, reservándose sólo la cláusula de la interpretación correcta y científica»⁶. Dice también que debemos buscar soluciones que conjuguen el derecho al transporte con el derecho a la ciudad. Y el respeto a la ciudad incluye la valoración del pasado, el «gozo del espacio urbano como el doble ejercicio de la historia (lo que explica las formas de una sociedad) y la estética (lo que orienta y estructura una sensibilidad)»⁷. Pero la recuperación de las referencias históricas necesarias para habitar con más densidad el presente, si quieren contribuir a una cultura democrática, deben poder ser apropiadas colectivamente. Deben crearse condiciones materiales y simbólicas para que también las clases populares puedan compartir el pasado y encontrarlo significativo en relación con sus tareas actuales.

La afirmación de una sociedad en su historia es decisiva para afrontar desde un lugar propio su participación en la cultura transnacional. Pero esta afirmación será muy insuficiente si la política cultural del Estado se limita a acciones patrimonialistas y no interviene en los espacios culturales construidos por las nuevas tecnologías y manejados por las empresas transnacionales. El Estado mexicano apoya muchas ramas de la cultura, con más fondos y personal que en cualquier otro país latinoamericano. Pero casi toda su acción se centra en la conservación de las diversas formas de patrimonio: defender y restaurar el pasado (arquitectura colonial, sitios arqueológicos) y rescatar aquellas actividades artísticas que representan los valores más altos de la nacionalidad, pero cuya baja rentabilidad en el mercado hace difícil su supervivencia (desde el folclore a la música y la plástica modernas). La protección del Estado se extiende también a prácticas culturales en las que el alto costo de producción y la disminución del público vuelven problemático su futuro (cine, teatro, revistas de arte). Además, complementa su política *patrimonialista* con una estrategia *difusionista*: trata de que los espectáculos sean baratos, los hace circular por todo el país en escuelas y casas de cultura y forma promotores que refuerzan la difusión con una labor pedagógica.

El Estado mexicano, que desde la Revolución de 1910 concede a los intereses populares un lugar protagónico en la alianza de clases y el desarrollo unificado de la nación, mantuvo la capacidad de renovar su hegemonía mientras el desenvolvimiento po-

⁶CARLOS MONSIVÁIS, «Sobre la defensa del centro histórico», *Sábado-Unomás-Uno*, 3-XII-1983, pp. 2-3.

⁷*Idem*, p. 3.

lítico-ideológico de la sociedad se organizaba en relación con esos espacios tradicionales del patrimonio y la difusión cultural. A través del Instituto Nacional de Bellas Artes y las universidades extendió el consumo cultural a amplios sectores de la población, sobre todo a las clases medias. Mediante el Instituto Nacional Indigenista, la Dirección de Educación Indígena, la Dirección de Culturas Populares, el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías y otras instituciones semejantes apoyó la producción cultural de las clases populares y la difundió integrándola al patrimonio nacional: pese a las críticas que se hacen a estos organismos, es innegable que la incorporación de lo popular a la cultura nacional es mayor que en cualquier otra sociedad multiétnica de América Latina. Si bien la división entre el INBA, por un lado, dedicado casi exclusivamente a la cultura «erudita», y los otros organismos ocupados en las culturas populares revela que la propia organización del Estado reproduce la escisión entre las clases, las acciones de unos y otros buscan deselitizar el arte «culto» y legitimar las prácticas y los productos de los sectores subalternos.

Sin embargo, en los años recientes el avance de los medios masivos y las nuevas tecnologías comunicacionales, en su mayoría bajo control privado y respondiendo a intereses transnacionales, fue reduciendo el papel del Estado como constructor de la hegemonía, como organizador de las relaciones culturales y políticas entre las clases. Del mismo modo que la reestructuración neoconservadora de la economía subordina la tradicional política nacionalista del Estado mexicano a las normas del Fondo Monetario Internacional (privatización de empresas estatales, agudización de las diferencias entre clases mediante la concentración monopólica y transnacional de la base productiva, reducción del consumo de sectores medios y populares), en la cultura se sustituye un tipo de hegemonía basado en la subordinación de las diferentes clases a la unificación nacionalista del Estado por otro en el que la iniciativa privada aparece como promotora de la cultura de todos los sectores. La cadena Televisa, además de manejar cuatro canales de televisión con múltiples repetidoras en México y en los Estados Unidos, muchas radios, empresas editoriales y de vídeo, sostiene y orienta el Museo Tamayo, principal introductor de las vanguardias internacionales y divulgador, con apoyo de la televisión, de exposiciones de arte a las que asiste hasta medio millón de personas. Se ocupa asimismo de las artesanías y tradiciones populares, acentuando su mercantilización y adaptando los contenidos a la visión pintoresquista y espectacular que requiere su consumo como simple entretenimiento. Mediante esta política cultural múltiple, la iniciativa privada se presenta: *a*) como benefactora y legitimadora de la producción cultural de todas las clases; *b*) como defensora de la libertad de creación cultural e información política frente a cualquier «monopolio» estatal; *c*) como articuladora interna de la cultura nacional y de ella con el desarrollo internacional más avanzado, según lo connota su uso casi exclusivo de las nuevas tecnologías.

Cuando se habla de la acción del Estado o de organismos internacionales, como la UNESCO, en estos nuevos campos culturales se discuten los derechos de la iniciativa privada y del público, la relación entre comercialización e información. Pero también nos parece que está en juego la manera de conceptualizar las relaciones entre Estado, cultura y sociedad. Con grandes esfuerzos se ha logrado ensanchar el concepto elitista de cultura para incluir las formas artesanales de la cultura popular: música, danzas, li-

teratura indígena, etc. Pero cuesta extender el área de competencia del poder público hacia las manifestaciones no tradicionales. El divorcio entre ambos tipos de cultura, y la exclusión del Estado respecto de la vertiente tecnológica, tiene que ver con la descalificación que se hace de la comunicación masiva como medio cultural.

Las investigaciones sobre el consumo cultural familiar realizadas recientemente en los Estados Unidos, en países europeos y en algunos latinoamericanos revelan que los gastos domésticos se concentran cada vez más en la adquisición de «máquinas culturales» (televisores, tocadiscos, vídeos, radios para distintos miembros de la familia y para el coche), en detrimento del gasto en publicaciones y espectáculos teatrales, cinematográficos y musicales que se realizan fuera de la casa⁸. Esa «cultura a domicilio», manejada por la iniciativa privada, crece en recursos, en eficacia comercial y simbólica, mientras los Estados siguen dedicándose prioritaria o exclusivamente a las prácticas culturales que están perdiendo influencia.

Cuando se restringe la responsabilidad del Estado a la cuestión patrimonial y a la difusión de la cultura tradicional y de élites, no se toma en cuenta esta reorganización del campo cultural. Los esfuerzos por democratizar la cultura son poco consistentes, y poco creíbles, mientras no asuman seriamente la nueva estructura de la circulación cultural. Hay que decir, para ser más claro, que ya no se puede oponer la cultura masiva a la popular o a la de élite, porque lo masivo no designa un tipo de contenidos separado de los otros, sino un principio de organización y comprensión, un nuevo «modelo cultural»⁹. Aun los sectores universitarios, e incluso los que asisten a museos y leen libros de arte, tienen gran parte de su relación con la cultura estructurada en forma masiva. En una investigación que acabamos de terminar sobre el público de los museos de arte en la ciudad de México encontramos que en los últimos años la asistencia a exposiciones artísticas creció notablemente y que ese aumento se produce mayoritariamente por la incorporación de público de extracción universitaria: casi el 60 por 100 ha cursado o está cursando estudios de nivel superior. Pero también observamos que las cifras más altas de asistencia, obtenidas en las exposiciones de Picasso y Diego Rivera en el Museo Tamayo (aproximadamente medio millón de visitantes en cada una), se deben al uso intensivo de los medios, sobre todo la televisión. Por último hay que anotar que entre un 50 y 60 por 100 de los visitantes de esas y otras cinco muestras que analizamos iban por primera vez a un museo, o sea que se trata de un público ocasional¹⁰.

La incorporación de nuevos consumidores de bienes culturales es, principalmente, incorporación a los circuitos masivos. El incremento de la asistencia a museos y es-

⁸Cf. PIERRE, *La distinction - Critique sociale du jugement*, París, Minuit, 1979, caps. 2 y 3. Véanse respecto de América Latina: SERGIO MICELI, *Estado e cultura no Brasil*, São Paulo, DIFEL, 1984, p. 103, y los artículos de JOSÉ JOAQUÍN BRUNNER, *Vida cotidiana, sociedad y cultura: Chile, 1973-1982*, Santiago, FLACSO, 1982, y GISELLE MUNIZAGA, «Políticas de comunicación bajo regímenes autoritarios: el caso de Chile», en E. FOX y otros, *Comunicación y democracia en América Latina*, Lima, DESCO-CLACSO, 1982.

⁹JESÚS MARTÍN BARBERO, «Cultura popular y comunicación de masas», *Materiales para la comunicación popular*, 3, Lima, abril de 1984.

¹⁰NÉSTOR GARCÍA CANCLINI, ESTHER CIMET, JULIO GULLCO, CRISTINA MENDOZA y FRANCISCO REYES PALMA, *Museos y público de arte en México*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes, en prensa.

pectáculos de arte «culto» es en buena medida una derivación de la influencia que sobre estos nuevos consumidores culturales tienen los medios. La consolidación de una clase media profesional y estudiantil, con hábitos culturales internacionalizados, que en otro tiempo se formaba especialmente a través de la lectura y el arte «culto», y en relación con los países europeos, hoy se constituye preferentemente a través de relaciones con la televisión, la radio, el cine y el vídeo (en este orden), y teniendo como referente capital a la cultura norteamericana o la que difunden las transnacionales de la comunicación. Obviamente, la dependencia de estos circuitos masivos y de la ideología de las transnacionales de la comunicación es aún más fuerte y excluyente en los sectores medios y obreros con menor nivel educativo.

Esta reestructuración de los vínculos entre las acciones culturales del Estado y la iniciativa privada, y de ambas con las clases populares, se acentúa a partir de 1982, cuando termina la euforia generada por la abundancia de las exportaciones petroleras, se reconocen las dificultades para pagar la deuda externa y se comienza a ejercer una severa austeridad en el gasto público. La aplicación de las recetas monetaristas implica, entre otras cosas, reducir los fondos estatales para la educación y la cultura, eliminar el asistencialismo respecto de las necesidades populares básicas y ceder a las empresas privadas espacios tradicionalmente administrados por el gobierno. En este año se recortó ya dos veces el presupuesto otorgado, se suprimieron instituciones estatales (la distribuidora del Fondo de Cultura Económica, el Fonágora, el Fondo Nacional para el Desarrollo de la Danza Popular Mexicana y otras) y las que subsisten disminuyen notoriamente su actividad (el INBA redujo el 27 por 100 los actos artísticos y culturales respecto del mismo período de 1984; la Subsecretaría de Cultura, que había iniciado en 1983 una ofensiva cultural y educativa en televisión contraria a la tendencia patrimonialista que describimos —produjo 2.120 programas en 1984—, redujo en un 75 por 100 su actividad para 1985¹¹). Las formas tradicionales de acceso a la cultura, como son la educación, la compra de libros y la asistencia a espectáculos artísticos, también han sido afectadas por el incremento de los costos y el empobrecimiento de los salarios.

5. ¿Consumidores o ciudadanos?

Más allá de lo que puede tener de coyuntural la crisis económica, hay que pensar en las consecuencias que esta reorganización del desarrollo cultural tiene sobre la acción política. Los partidos y las escuelas pierden gran parte de su influencia como formadores de opinión, mediadores entre los grupos sociales y entre el Estado y la sociedad civil. La lucha por la hegemonía pasa a efectuarse en un mercado de mensajes conformado industrialmente. La ausencia o debilidad del poder público en este mercado simbólico y la baja capacidad de las organizaciones comunitarias para intervenir en él e influir en su orientación dejan cada vez más la administración del poder informativo

¹¹HOMERO CAMPA y MANUEL ROBLES, «Por 'no prioritaria', el recorte presupuestal arrumba a la cultura», *Proceso*, núm. 449, 10-VI-85, pp. 46-49.

y cultural en manos de las empresas privadas transnacionales. Cuando nos interrogamos por el papel que deben tener en el futuro el poder público, las organizaciones de consumidores y otros movimientos sociales en estas áreas estratégicas del desarrollo cultural, nos estamos preguntando si la acción política va a ser una operación de mercado y el ciudadano un consumidor de mensajes, si los medios masivos van a ser los constructores básicos del consenso bajo las leyes de la ganancia económica y del *rating* o si otros parámetros —políticos y culturales— representarán los intereses de la población e interactúan con la lógica mercantil.

Por cierto, la intervención del Estado no garantiza automáticamente la defensa de los intereses populares y de las necesidades no mercantiles. Las críticas a la burocratización, la ineficiencia y el autoritarismo estatal tienen muchos ejemplos históricos en los cuales sostenerse. Varios autores han estudiado en la Argentina, Brasil y Chile cómo el fortalecimiento del Estado en los últimos años, en regímenes que proscibieron la actividad política y se plegaron a la ideología monetarista, contribuyó a convertir a los ciudadanos en consumidores, redujo la participación política colectiva a competencia individual en el mercado. Hay por lo menos dos grandes cuestiones de las cuales depende el signo de la acción estatal. Por una parte, el grado de pluralismo cultural y político desarrollado por la sociedad civil y la capacidad del sistema para permitir que ese pluralismo se exprese a través de representantes legítimos. No es necesario, ni deseable, que el Estado se haga cargo de toda la programación cultural, sino que someta a discusión los problemas básicos de cada sector, que cree las condiciones para hacer posible que las políticas de cada área cultural sean resultado de la interacción entre los intereses de los productores y los de los consumidores y garantice —a través de legislación y vigilancia— el respeto a la participación y las necesidades de los sectores más débiles.

Por otro lado, el carácter de la intervención del Estado varía según se trate de la producción cultural especializada, en zonas donde la autonomía del campo debe ser mayor (ciencias, arte), en espacios donde el interés colectivo de la sociedad por los resultados es más alto (educación, cultura de la salud) o en la comunicación masiva y las nuevas tecnologías.

La acción del Estado y de los partidos es más necesaria precisamente donde menos se ejerce. Dado el tamaño y la complejidad de las estructuras de poder que operan a través de los medios tecnológicos de comunicación, resulta indispensable que las grandes instancias del poder público ejerzan allí la representación de los intereses populares. Pero esto nos conduce inmediatamente al problema de la democratización del Estado y la participación social. Más aún: a la exigencia de conocer las necesidades socioculturales de las clases subalternas. ¿Cómo saber cuáles son los intereses populares? ¿Quién los define y jerarquiza? Aunque se aluda a las clases populares como destinatarias de la acción del gobierno o de los medios masivos, aunque se las convoque a participar, dichas acciones no se apoyan en un conocimiento específico del mundo subalterno. El gobierno da por sentado que lo que hace para el pueblo —conciertos, promoción cultural, educación— debe servirle. La empresa privada, si es que no se limita a «legitimarse» por su capacidad de vender los productos culturales, argumenta con

una concepción estadística del público: dado que la televisión alcanza a tantos millones de espectadores, es evidente que satisface sus necesidades.

Tampoco los partidos políticos de izquierda estudian casi nunca, en forma sistemática, las necesidades populares en nombre de las cuales cumplen su oposición e impulsan propuestas de cambio. Hay que preguntarse si el carácter minoritario de estos partidos, en México y en casi todo el continente, no deriva, en parte, de dicho desconocimiento y de la dificultad de vincular las *ideas* progresistas con los *intereses y vivencias* de las clases subalternas. ¿No es nuestra ignorancia de lo que ocurre en el consumo cultural cotidiano, de los intereses y hábitos no explícitamente políticos de los sectores populares, una de las causas de que la participación social se halle reducida al consumo mercantil de los bienes y a los mecanismos de distinción simbólica que allí se establecen?

6. Las perspectivas de los movimientos populares

El asesinato de Allende en Chile eclipsó rápidamente el recuerdo de la invasión de Bohemia por los rusos, la sangrienta masacre de Bangladesh hizo olvidar a Allende, el estruendo de la guerra del desierto del Sinaí ocultó el llanto de Bangladesh. ... Hoy el tiempo va a paso ligero. Un acontecimiento histórico, que cayó en el olvido al cabo de la noche, resplandece a la mañana siguiente con el rocío de la novedad, de modo que no constituye en la versión del narrador un escenario, sino una sorprendente *aventura* que se desarrolla en el escenario de la bien conocida banalidad de la vida privada de la gente.

Y entonces fue cuando aquella gente joven, lista y radical tuvo de repente la extraña impresión de que sus propios actos se habían ido a recorrer el mundo y habían comenzado a vivir su propia vida, habían dejado de parecerse a la imagen que de ellos tenía aquella gente, sin ocuparse de quienes les habían dado el ser. Aquella gente joven y lista comenzó entonces a gritarle a sus actos, a llamarlos, a reprocharles, a intentar darles caza y a perseguirlos. Si escribiese una novela sobre la generación de aquella gente capaz y radical, le pondría como título *La persecución del acto perdido*.

MILAN KUNDERA: *El libro de la risa y del olvido*.

En los últimos años hubo en México constantes movimientos y luchas populares. Varios de los 56 grupos indígenas, cuyo mantenimiento de lenguas y creencias, de hábitos de producción y consumo representa la forma más tenaz de resistencia cultural, han realizado defensas enérgicas de sus tierras, su trabajo y sus organizaciones. En los sindicatos, en general alineados junto al gobierno, surgieron tendencias democráticas y combativas. El movimiento más nuevo, las agrupaciones populares urbanas que reúnen a los habitantes de colonias precarias, luchan por conseguir vivienda, agua, transporte, un lugar reconocido en los márgenes de las ciudades. Pero estas fuerzas excepcionalmente enfrentan las estructuras macrosociales de la modernidad, como los tarascos de Santa Fe de la Laguna, que lograron impedir la instalación en sus tierras comunales, junto al lago de Patzcuaro, de una central nuclear. O la radio indígena y la casa de la cultura de Juchitán, con una política cultural adecuada no sólo a ese municipio gobernado durante unos años por la izquierda, sino a las necesidades comunicacionales y políticas de la región. O la «Organización en defensa de los recursos natu-

rales y desarrollo social de la sierra de Juárez», en la que zapotecos y chinantecos se unieron para proteger sus bosques frente a las grandes industrias papeleras, y al mismo tiempo se dieron cuenta de que debían desarrollar una educación basada en sus formas comunales de trabajo y en una visión ecológica propia, sostenida por sus creencias sobre la naturaleza pero politizada a la medida de quienes arrasan los bosques y construyen caminos pensando sólo en sus ganancias, «no para comunicar a los pueblos»¹².

Pero hubiera sido engañoso hilvanar simplemente experiencias excepcionales como éstas y declararlas discurso contrahegemónico. Quisimos tomar en serio los fracasos de la mayor parte de la izquierda y de los movimientos populares. Quisimos evitar el esquema maniqueo que suele organizar las exposiciones sobre este tema: por un lado, la denuncia de la manipulación ejercida por la cultura transnacional, el poder estatal y los medios masivos; por otro, la épica de la resistencia y las batallas populares. Preferimos analizar las nuevas condiciones en que se construye el poder e interrogarnos sobre la manera de elaborar respuestas no restringidas al deterioro del salario, a la represión inmediata, a los espacios domésticos en que las clases populares sienten los efectos cotidianos de políticas que están hechas a la medida del país o del planeta. Todos conocemos el carácter abstracto que los campesinos perciben en las convocatorias de los partidos de izquierda a solidarizarse con Vietnam o El Salvador. ¿Se puede reaccionar como ante algo propio frente a hechos lejanos y puntuales si se desconocen las estructuras socioculturales que los enlazan a nosotros, si se ignoran las mediaciones entre el Poder y las noticias diarias de la televisión?

No hay otra forma de evitar que la política de los movimientos críticos sea una persecución de actos perdidos que situando los acontecimientos grandes y excepcionales —que sufrimos o que buscamos producir— en las estructuras intermedias que rigen la vida cotidiana. Nos parece que las actuales condiciones culturales y políticas impiden reincidir en los hábitos más extendidos del pensamiento y la acción que quieren ser populares: confundir lo transnacional y lo masivo con la dominación, atrincherarse en lo propio entendido como lo local e intentar desde allí un modelo de sociedad alternativa. Hemos visto que la transnacionalización no implica necesariamente la eliminación de las culturas populares, sino más bien una reorganización de las relaciones entre lo tradicional y lo moderno, entre lo micro y lo macrosocial, entre el patrimonio y las innovaciones tecnológicas. El espacio del poder popular hay que construirlo tanto en el barrio como en el Estado, en la comunicación horizontal como en la vertical (si esta oposición todavía sirve para diferenciar las relaciones cara a cara de los medios masivos).

Por todo esto, pensamos que en la investigación y en la práctica política es tan importante conocer de qué modo oponerse desde lo popular a lo hegemónico, cómo entender la manera en que interactúan, sus transacciones, la reelaboración recíproca de necesidades de unos y otros. Es tan necesario denunciar las estrategias de la dominación como apreciar en qué sentido satisfacen necesidades populares y por eso logran

¹²JAIME MARTÍNEZ LUNA, «Resistencia comunitaria y organización popular. El caso de la 'Organización en defensa de los recursos naturales y desarrollo social de la sierra de Juárez, A. C.'», en GUILLERMO BONFILL BATALLA y otros, *Culturas populares y política cultural*, México, Museo de Culturas Populares/SEP, 1982.

ser, más que dominantes, hegemónicas. Están encarando estas exigencias del conocimiento y de la acción algunos movimientos indígenas, como los citados, que luchan conjuntamente por cambiar la producción y democratizar las relaciones políticas, afirmar sus formas clásicas de comunicación local y aprovechar los medios masivos. También los movimientos sociales urbanos que reclaman a la vez mejores salarios, servicios materiales y culturales; los grupos feministas que cuestionan simultáneamente la desigualdad en el trabajo y en la vida cotidiana.

Pero todavía no sabemos bien cómo hacer con estas acciones populares una política. Incluso nos preguntamos si las rudimentarias y asediadas culturas populares son capaces hoy de competir con los poderes transnacionales. Para responderlo no es suficiente medir la potencia y las astucias de la cultura transnacional, como se hace en los estudios críticos de los deductivistas, ni acumular experiencias que muestren cómo las culturas populares sobreviven, a pesar de todo, al modo del populismo inductivista. Nos parece que la tarea prioritaria, ahora, es investigar los procesos de interacción entre lo transnacional y lo popular, sus conflictos y complicidades, tratar de entender cómo se relacionan los cataclismos y los éxitos del sistema hegemónico con los movimientos de transformación y los actos perdidos.

NÉSTOR GARCÍA CANCLINI