

INTERSECCIONES CRÍTICAS DE LO POPULAR, LO COMUNITARIO Y LO VISIONARIO.

ALBERTO BYS

Profesor Universidad de la Cuenca del Plata.
Facultad Psicología, Educación y Relaciones Humanas.
Cátedra Antropología Cultural. Sede Posadas.

Intersecciones es un término que quiere dar una idea de entrecruzamiento, de imbricación a fines analíticos, pero que también surge de historias contadas, de los relatos que las personas y las instituciones arman sobre sus propias trayectorias, para intentar explicarse lo que son hoy. Como todo relato de "nativos" (cada cual es nativo de su propia vida, por más que no se piense como un caso particularmente interesante de "otredad"...), es posible examinarlo desde las herramientas analíticas de la antropología social, buscar lo extraño en lo familiar y lo familiar en lo extraño. Asumiré la forma textual del ensayo, más apropiada para reflexiones generales, experiencias y metáforas que atraviesen creativamente los diferentes tópicos.

Mi trayectoria personal, en todo caso, comprende una recorrido que muchas veces tocó (y toca) de cerca la reflexión sobre estos asuntos, muchas veces llevado por la vorágine de acontecimientos más generales (la inesperada emergencia de varios gobiernos latinoamericanos progresistas en la primer década del milenio, por ejemplo) y otros bastante más particulares (la construcción de una tesis

sobre grupos religiosos que mantienen periódicas experiencias con substancias visionarias, por ejemplo). Entonces, la propuesta aquí es entretener, recrear y por tanto traer a la reflexión pública, algunas posibles, como se dice arriba, trayectorias de la religiosidad contemporánea (y latinoamericana) que usualmente no son citadas en la discusión sobre "lo popular" (y por tanto, generalmente, no aparecen asociadas a movimientos progresistas "populares").

García Canclini (1987) analiza la deriva, académica y política, del término "popular" como la de un éxito triste. En sus principios, esta deriva se integró como una relación con el folclore y la reivindicación esencialista de ciertas "tradiciones nacionales" (reivindicación "nacionalista", por cierto).

En países tan dispares como la Argentina, Brasil, Perú y México los estudios antropológicos y folclóricos dieron un vasto conocimiento empírico sobre los grupos étnicos, sus estructuras económicas, sus relaciones sociales y aspectos culturales como la religiosidad, los rituales, los procesos simbólicos en la medicina, las fiestas y las artesanías. En muchos de esos trabajos se percibe una compenetración profunda con el mundo indio, el esfuerzo por reivindicar su lugar y su valor dentro de la cultura nacional. Pero gran parte de esos textos presentan dificultades teóricas y epistemológicas que limitan el valor del conocimiento obtenido. Los estudios antropológicos son generalmente monografías de orientación culturalista que describen comunidades locales o grupos étnicos. Seleccionan los rasgos tradicionales, "primitivos", de una comunidad aislada y reducen su explicación, cuando la buscan, a la lógica interna del grupo estudiado. Ob. Cit. p. 2

A la abundancia de descripciones, los folcloristas añadían muy pocas explicaciones y menos, aún, tomaban en cuenta contextos de prácticas sociales más complejas. No aparecían los escenarios culturales en cuantos espacios atravesados por problemáticas típicas de los procesos hegemónicos de colonialismo, la modernización dispar y relaciones estructurales de dominio internas y externas de nuestras sociedades. En definitiva, para el antropólogo citado:

El folclore es un intento melancólico por sustraer lo tradicional al reordenamiento industrial del mundo simbólico y fijarlo en las formas artesanales de producción y comunicación. Esta es la razón por la que los folcloristas casi nunca tienen otra política para proponer respecto de las culturas populares que su "rescate" 'ni encuentran mejor espacio para defenderlas que el museo. (Ob. Cit. p. 3)

Desde otro punto de vista, García Canclini analiza la pretendida identificación de lo popular con lo masivo, apoyada, o mejor dicho, gestada desde los mass-media comunicacionales característicos de las fases avanzadas de desarrollo capitalista. Desplazando el lugar de análisis desde el discurso (como comunicación) hacia las prácticas sociales (como cuerpos, trayectorias y espacios) el autor desmantela esta identificación forzada, e interesada, entre lo popular y lo masivo. Luego, ¿Qué es, entonces, lo popular? No puede identificarse por una serie de rasgos internos o un repertorio de contenidos tradicionales, premasivos. Ante la caducidad de las concepciones esencialistas de la cultura popular, el enfoque gramsciano pareció ofrecer la alternativa: lo popular no se definiría a por su origen o sus tradiciones, sino por su posición, la que construye frente a lo hegemónico. (Ob. Cit. p. 5).

Parece claro entonces que una cosa es hablar de "popularidad" y otra de "lo popular". El análisis posicional gramsciano citado, sin embargo, puede caer fácilmente en discursos esencialistas ante la necesidad de defender espacios en pugna; y, más importante aún, puede esconder la interpenetración entre lo hegemónico y lo popular.

La aparente "democratización" de la producción de discursos mediáticos (vía nuevos recursos tecnológicos como Internet, celulares, PC) en realidad trae aparejada la continuidad de la desigualdad entre emisores y receptores. Se reafirman las tendencias monopólicas y autoritarias que tienden a controlar "cupularmente" la circulación de imágenes, textos y voces para mantener la asimetría social. Sin embargo, es importante rescatar la dinámica contemporánea en la que ocurre esta discusión, que se sintetiza en la aparición de la multiplicidad y la variedad en el mismo seno de lo popular.

La emergencia de múltiples reivindicaciones sociales, ampliada en parte por el crecimiento de los reclamos culturales y referidos a la calidad de la vida, suscita un espectro diversificado de organismos voceeros de intereses populares: movimientos urbanos, étnicos, juveniles, feministas, de consumidores, ecológicos, etc. (Ob. Cit. p. 6) El poder de esas manifestaciones crece cuando actúan en las redes masivas de comunicación, al encontrar resonancias en los medios electrónicos de información. Así, para el autor, lo popular no aparece entonces como lo opuesto a lo masivo, sino como un modo de actuar en él.

A esta perspectiva de análisis quiero sumar la noción de que de lo popular tiene un componente de "ficcionalidad" absolutamente necesario para su efectivo uso del poder (y por tanto necesariamente también, como ficción política, es un componente velado, oculto, no explícitamente manifestado). En tanto no se debele incongruente actúa con la eficacia de lo "natural".

En este orden de ideas, las "religiosidades populares" no deberían confundirse con la religión hegemónica, ni con manifestaciones folklóricas de relaciones trascendentes, espirituales o místicas. Tampoco con la "popularidad" o amplia difusión de ciertas corrientes religiosas. Siendo así, mi propuesta es retornar (dentro de la más chirriante tradición académica de la antropología) a un universo (supuestamente) micro. En mi tesis de maestría dialogué con una institución religiosa, la União do Vegetal, **UDV**. Es una de las religiones de origen brasileño que utiliza en sus rituales más típicos la **ayahuasca**, substancia psicoactiva que es llamada hoasca o vegetal.

La utilización de sustancias psicoactivas con fines religiosos es por demás común en la historia de la humanidad y la bibliografía disponible sobre este tema realmente es muy importante, por fines expositivos no voy a entrar aquí en detalles. En todo caso, corresponde destacar la multi-dimensionalidad del uso religioso de psicoactivos y la (muchas veces sorprendente) subsistencia de estas prácticas a pesar de la represión ejercida por sectores dominantes durante siglos. Además de la misma ayahuasca en la cuenca amazónica, otro ejemplo notorio de resistencia cultural es la utilización tradicional de

los hongos visionarios en México, "redescubierta" para Occidente en el siglo XX.

Mi trayectoria de investigación fue bastante particular y también bastante heterodoxa, a lo largo de la cual fui construyendo un abordaje cualitativo. Hice trabajo de campo en el Núcleo Estrela d'Alva (Florianópolis) en 2005-2006, aunque conocí también varios otros lugares de Brasil donde está asentada la UDV. Realicé un abordaje metodológico próximo a la etnografía estratégicamente situada, cuyo producto académico estimo que refleja más un diálogo y una trayectoria que una descripción clásica.

Sería largo hacer aquí una descripción de los diferentes rituales y prácticas de la UDV, así que brindaré solamente algunos datos ilustrativos. En primer lugar cabe constar que la utilización ritual de la ayahuasca está explícitamente autorizada desde el estado brasileño, así como en las legislaciones de otros países, toda vez que su uso tradicional en la Cuenca Amazónica se remonta a un tiempo inmemorial. Justamente en los años 80 del siglo pasado hubo intentos de prohibir su uso, enmarcados en la funesta "Guerra a las drogas", los cuales fueron finalmente desactivados gracias a la labor social, cultural y judicial de, entre otros grupos, la UDV. Surgida en la década de 1960 en el Noroeste de Brasil, la religión se extiende actualmente por diversas zonas del país, y con un total de 212 Núcleos, llegando a otros lugares como Estados Unidos, España, etc., contando con miles de socios afiliados. Destaco que los asociados realizan habitualmente sus actividades laborales y cotidianas en el ámbito de la sociedad mayor, buscando congeniarlas con sus prácticas religiosas. Se reivindica un origen humilde (caboclo) de la institución, siendo que en los Núcleos que participé parecía ser mayoritaria la presencia de personas de clases medias y trabajadoras.

Dentro de la UDV existe un énfasis en la transmisión oral de la doctrina, según la cual todas las personas y el grupo (y todo el universo de espíritus encarnados en general, aunque a ritmos diferentes) "evoluciona", progresa en un sentido también moral, hacia un mayor nivel de sabiduría, hacia la "Luz, Paz y Amor". El futuro es percibido

por los adeptos como un horizonte promisor y positivo, pero su llegada no será solamente fruto de procesos generales, externos, sino que la construcción de ese futuro requiere de un compromiso activo de cada "discípulo", que incluye un "trabajo" interno y también "externo" de mejoramiento conductual. A esto se suma una noción que me sorprendió en los primeros contactos que tuve con el grupo, hace ya más de quince años: consideran que su religión está en proceso de institucionalización. Se autodefinen como cristianos **espíritas** reencarnacionistas, y el ritual más típico ocurre los primeros y terceros sábados de cada mes, en una reunión social llamada sessão de escala. En cada sessão, se distribuye entre los participantes el vegetal, utilizado para "efectos de concentración mental". En estos rituales, que pueden durar poco más de cuatro horas, existen diferentes momentos de intercambio, caracterizándose especialmente por una dinámica altamente formalizada de preguntas y respuestas (de los discípulos hacia los dirigentes, o "mestres"), entonación de "chamadas" (que son como cánticos que realiza una sola persona), escucha de temas musicales grabados y, a veces, amplios silencios.

Durante una sessão de escala, en octubre de 2006, me sorprendí al escuchar un tema musical con fuerte contenido social, que denunciaba condiciones de opresión, engaños de patronos a los trabajadores, injusticias y guerras. Mi sorpresa fue aún mayor cuando el "mestre" que dirigía el ritual habló y dijo que ese tema musical tenía ya treinta años y que esas condiciones continuaban existiendo. Dijo también que todos debían hacer más esfuerzos para modificar ese estado de cosas. Al escuchar esas palabras me surgieron ciertas reflexiones: la crítica académica de la noción de "lo popular", la importancia de la creación de un sentido de "comunidad" (que también es enfatizada en la UDV) y la necesidad de una "visión compartida" para lograr un cambio progresista. Estos temas resonaron en mi interior en aquella oportunidad y ahora se inscriben en este texto. Lejos de nociones (ya pasadas académicamente, creo) de que las manifestaciones de la religiosidad contemporánea implicarían un aislamiento

individual, un "salvacionismo new age" sin relación con la sociedad circundante, en la UDV quieren mantener objetivos de crecimiento espiritual ligados a objetivos de crecimiento comunitarios, y sociales en general.

Para finalizar, quisiera recordar las nociones de Franz Fanon, para el cual el trabajo de descolonización no es solo un trabajo de lucha externa a cada individuo, sino que implica también un trabajo tanto o más importante, y quizás bastante más arduo, de trabajo interno. En este último caso, la creación de una nueva subjetividad, más comunitaria; la visión de nuevos horizontes, más justos y solidarios, debería ampliar nuestras perspectivas sobre "lo popular" y "lo religioso". Posadas, Misiones, Argentina. 27-11-2015

BIBLIOGRAFÍA

BYS, Alberto Samuel. *Tempos e saúde na União do Vegetal (UDV)*. Tesis de maestría en Antropología Social. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC – Brasil. 2014.

Disponibile on line en la biblioteca UFSC:
<http://tede.ufsc.br/teses/PASO0344-D.pdf>

García Canclini, Néstor. *Ni folklórico ni masivo: ¿qué es lo popular?* En: *Díálogos de la Comunicación*, N° 17, 1987. Disponible online en: www.infoamerica.org/documentos_pdf/garcia_canclini1.pdf
 Más información sobre la UDV:
www.udv.org.br

1 Publicado en <http://www.scielo.br/pdf/ci/v35n1/v35n1a05.pdf> extraído el día 21 de noviembre de 2015 por última vez.

2 Doctora en Ciencia de la Información/UFMG (Universidad Federal de Minas Gerais). Profesora del Departamento de Biblioteconomía y Documentación de la UFPB (Universidad Federal de Paraíba).

E-mail: damelia@jpa.neoline.com.br

3 Resolución Rectorado 357/04 del 18 de noviembre de 2004

4 Resolución Rectoral 052/14 del 20 de marzo de 2014

5 Resolución Rectorado 357/04 del 18 de noviembre de 2004

6 Los materiales escritos auténticos son por lo general los preferidos por los docentes de lenguas extranjeras, por presentar a los estudiantes el lenguaje con el que pueden enfrentarse en situaciones reales de comunicación, en este caso, bajo un formato de escritura académica. Los materiales auténticos han sido definidos por numerosos autores. A continuación presentaremos tres definiciones que nos han ayudado a entender las características fundamentales de estos materiales. Para Peacock (citado por Martínez, 2002), materiales auténticos son aquellos que han sido producidos para cumplir con cierto propósito social en la comunidad lingüística. Para Nunan (citado en McGrath, 2002) los textos auténticos son aquellos que han sido utilizados con un propósito diferente al de la enseñanza de los idiomas. Akirov (1992), por su lado, define como texto auténtico aquel que no ha sido previamente modificado o simplificado en los aspectos gramaticales, de léxico y contenido.

7 Resolución Rectoral 052/14 del 20 de marzo de 2014

Consultado en <http://dle.rae.es/?w=gesti%C3%B3n&m=form&o=h>

El día 23 de noviembre de 2015

