

Manuel Martínez
Casanova

*Una reflexión
sobre
cultura popular
e identidad*

La realización de cualquier análisis culturo-
lógico resulta considerablemente compleja, especialmente si tie-
ne como centro estratégico el problema de la identidad.

Por identidad se pueden entender niveles de coincidencia y
comunidad de elementos componentes de una estructura dada
que, sin ser homogéneos en sentido absoluto, sí comprenden una
unidad sistémica que reconoce e incluye las variaciones de ex-
presión que no niegan, sino que ratifican, la pertenencia al siste-
ma referido.

Si de sistemas humanos y culturales se trata, se impone defi-
nir a cuál de las posibles identidades nos estamos refiriendo. Así
se puede hablar de identidad latinoamericana, caribeña, nacio-
nal, regional, local y comunitaria. De igual forma podría ha-
blarse de identidad política, socio-económica, religiosa, lingüís-
tica, etcétera, y en todos estos casos estaríamos refiriéndonos a
una identidad no solo posible, sino, incluso, a realidades deter-
minadas con mayor o menor grado de concreción.

En cualesquiera de los casos anteriores nos estaríamos refi-
riendo a un resultado, o más bien a un proceso, en el que diver-
sos factores, movilizados en el devenir dialéctico de lo casual y
lo necesario, confluyen incidiendo específicamente en la con-
formación de componentes y matices, así como en las posibili-
dades ulteriores de proyección del sistema dado. Especial im-
portancia tienen en este sentido los factores geográficos,
históricos, económicos, étnicos, religiosos y políticos —entre
otros— que actúan conjuntamente y en proporción diversa para
cada caso.

Resultaría imposible intentar entender estos procesos sociales de identidad sin considerar la significación medular que en ellos tiene la cultura.

Esta afirmación, aceptada mayoritariamente por los estudiosos, permite asumir que la identidad en tales procesos, si realmente existe, debe ser ante todo una identidad cultural, ya que su ausencia puede ser, de hecho, un factor abortivo de otros procesos de identificación y de unidad.¹

Pero aun la aceptación del papel de la identidad cultural en cualquier proceso de configuración de identidades sociales no simplifica el problema, por cuanto la cultura misma ha sido frecuentemente objeto de mitificaciones manipuladoras dirigidas a justificar o a desacreditar determinadas realidades humanas.

Así ha sucedido con los intentos de fundamentar a los grandes estados imperiales o supranacionales, basándose en una unidad cultural que pretende subsumir a las identidades nacionales preexistentes o en marcado proceso de consolidación,² como sucedió con el estado español, el imperio ruso o la gran Alemania. Si bien la existencia de estructuras estatales supranacionales contribuye a unificar organizaciones, instituciones, relaciones y sistemas referenciales que mucho tienen en común e inciden en los procesos culturales subalternos, de ninguna manera anulan la vitalidad de, en este caso, los sistemas nacionales supeditados, que como regla, si son capaces de resistir los intentos desculturadores del estado absorbente es a causa de la defensa a ultranza y del desarrollo en condiciones muy difíciles de su identidad nacional, que es en gran medida su identidad cultural.

Esto sucede especialmente en las estructuras coloniales y aun en las neocoloniales, en las que el enfrentamiento a las expresiones de la cultura nacional genuina se convierte en un medio dirigido a mantener las estructuras de dominación de las metrópolis. Resalta a manera de ejemplo el caso puertorriqueño, donde la cultura nacional asume características de cultura de resistencia contra la norteamericanización de la hermana nación. En estos casos las demandas que tales pueblos dominados hacen dirigidas a la conservación de la lengua materna, sus fes-

¹ E. MONSONYI: «La oralidad», *Oralidad*, (2): 10, La Habana, 1990.

² G. BUENO: *El mito de la cultura*, pp. 60-63, Ed. Prensa Ibérica S.A., Barcelona, 1996.

tividades tradicionales, su religión, etcétera, asumen características políticas muchas veces intolerables para los colonialistas y las autoridades locales subordinadas a estos, por cuanto toda manifestación de vitalidad de una cultura en un pueblo sometido posee un indiscutible carácter de impugnación de la cultura de los dominadores.³

Resulta interesante destacar que en el análisis que se ha podido realizar de los sistemas coloniales se descubren nuevas aristas del problema de la identidad.

El primero es la indudable «identificación» forzosa que se logra, a través del tiempo, en los territorios colonizados. El mapa idiomático oficial del tercer mundo nos remite continuamente a las lenguas de las grandes metrópolis coloniales: el inglés, el francés, el español y el portugués. Por la vía de la imposición subordinante del estado y la cultura coloniales se consolidaron también las religiones predominantes (recordemos el catolicismo en Hispanoamérica, el protestantismo en el Caribe anglófono y en Norteamérica, el Islam en Asia Central y norte de África, etcétera), así como otros elementos y componentes supraestructurales de orden jurídico (código napoleónico, sistema de tribunales, etcétera) y político (jefaturas de estado, divisiones político-administrativas, y otras), por solo señalar los casos más significativos. Tales elementos contribuyen a sistemas de identidades supranacionales que de ninguna manera pueden dejar de tenerse en cuenta, sobre todo cuando los mismos pueden ser punto de partida y raíz de la construcción positiva de futuras integraciones regionales.

Pero la relación dialéctica entre identidad efectiva e identidad cultural no queda agotada con estas consideraciones.

Recordemos que, como resultado de las condicionantes coloniales del tercer mundo, nuestros países son portadores generalmente de culturas nacionales heterogéneas y contradictorias, que han reproducido las tendencias hegemónicas y deculturantes que las metrópolis ejercieron sobre ellas, extendiéndolas, de forma igualmente corrosiva, a las estructuras identitarias de las minorías étnicas, comunidades locales y manifestaciones populares.

³ R. DÍAZ CASTILLO: «Cultura popular y lucha de clases», en *Cuadernos Casa*, pp. 100-101, La Habana, 1989.

La Nación, base de nuestra reflexión sobre la identidad, exige para su existencia de un conjunto de componentes, entre los que inexorablemente se encuentran la comunidad de códigos culturales, la comunidad de tradición, la continuidad ceremonial y, especialmente, una autoidentificación nacional.

Un análisis detenido de estos aspectos contribuye a reafirmar la extraordinaria significación que tiene la cultura en cualquier proceso identitario.

La comunidad de códigos culturales se configura por los modos de hacer y de pensar, ejecutados por cada pueblo de una manera específica, sobre la base de valores, criterios y puntos de vista codificados, asumidos por dicho grupo humano, no solo como una vía para ser como es, sino para distinguirse a sí mismo en cuanto grupo de los demás.

Los códigos culturales son múltiples, pero resultan específicamente importantes entre ellos el lenguaje y los modos de decir, las normas de convivencia y comportamiento social, las costumbres, la interacción familiar y grupal, así como el sistema de creencias, supersticiones y procederes mágico-religiosos. La falta de codificación de estos aspectos de la vida del grupo impediría no solo el establecimiento de la comunicación, sino la estabilidad que le es indispensable, ya que los códigos garantizan la capacidad de responder con el automatismo necesario a las alternativas que se presentan ante cada uno de los integrantes del grupo, y por tanto, la existencia misma de este último.

A manera de ejemplo de la increíble repercusión de aspectos diversos —especialmente aquellos que muchos subvaloran o consideran insignificantes en los códigos culturales de un pueblo determinado— podríamos remitirnos a la significación de la religiosidad afrocubana en los tipos y patrones de comportamiento y personalidad del cubano, incluso entre aquellos que no la practican o incluso la desprecian. Los *orichas*⁴ de la santería se convierten en arquetipos tradicionales para la configuración del modo de ser y actuar de muchos. El hombre que se considera irresistible, que no se perdonaría el «no actuar como hombre» ante cualquier mujer, ese que le «faja» incluso a la más fea, pero que en su alarde de hombría, de «guapería», no duda-

⁴ *Orichas*, así se llama en Cuba a las deidades o dioses de las religiones de origen africano, muchos de los cuales menciona seguidamente el autor. (*N. de la R.*)

ría en evitar un combate terrible con un enemigo valiente, incluso si para ello resulta necesario disfrazarse de mujer, es Changó. El hombre que sin alarde ni espectacularidad asume su hombría a toda costa, ante cualquier peligro y situación, es Oggún. Aquel que todo lo toma en broma, para el que toda la vida es un juego, que suele reírse y divertirse con las cosas más insignificantes, pero que resulta un enemigo terrible cuando se siente lastimado, es Elegguá. La mujer que convierte la provocación erótica y el sexo en su modo de vida y en su mejor arma, que explota todos los recursos «que Dios le ha dado», hasta los más insignificantes, para conquistar lo deseado, es Ochún. La mujer violenta y brava, capaz de convertirse en un terrible enemigo, incluso para el más valiente, del sexo que este último sea, y que lleva sus guerras hasta la muerte, es Oyá. La esposa fiel, extremadamente tolerante, capaz de perdonar toda infidelidad del marido y como respuesta a ello dispuesta a asumir el sacrificio que sea necesario (hasta la automutilación física o espiritual) es Obbá. ¿Cuántos cubanos como estos conocemos?

La comunidad de códigos culturales presupone la comunidad de tradición, por cuanto no solo la repetición funcional sino la transmisión «hereditaria» de tales códigos de unas generaciones a otras sería la vía mediante la cual se fijan aquellos elementos que quedarán asumidos definitivamente. Es, sin duda, la tradición la encargada de extender en el tiempo, de «cronificar» determinados modos de ser, hacer y pensar, y de esta forma, sin negar la dialéctica ineludible que marca todo andar, modular la continuidad de un pueblo o nación determinados.

La continuidad ceremonial es otra faceta de los procesos humanos que resulta insoslayable en cualquier análisis dirigido a entender la identidad de los grupos sociales.

Cada acto humano, desde un simple apretón de manos o un gesto de saludo hasta la ejecución colectiva del drama de una boda o un funeral, son ceremonias que requieren una secuencia de acciones, de una duración y de un sentido con un margen establecido socialmente de variables posibles.⁵ La violación de cualesquiera de estos elementos convierte el acto en un sinsentido, en un disparate incomprensible para todos en el mejor de

⁵ G. BUENO: «Ensayo sobre una teoría antropológica de las ceremonias», *El Bascisco*, (16): 8-37, Oviedo, 1983-1984.

los casos, y causante de equívocos serios y preocupantes en otros.⁶

La autoidentificación es, ante todo, el resultado de la consolidación de los procesos anteriores, la conciencia de la identidad, aunque sea el resultado no de meditaciones y reflexiones teóricas, sino más bien, en la mayoría de los casos, una aceptación de la pertenencia individual al grupo y de la distinción de este de los otros grupos existentes. Es de esta forma, como conciencia de la «mismidad», el resultado más genuino y colectivo de la existencia del grupo étnico o nación, su núcleo, su fuerza, su alma.⁷

Los recursos de la autoidentificación son increíbles y poseen una capacidad de potenciación extraordinaria. Recordemos cómo la configuración de la nación cubana no solo conduce a la autoidentificación nacional de sus integrantes, sino a la búsqueda y codificación de símbolos que la representan, tales como la bandera de la estrella solitaria, el himno de Bayamo, el escudo de los haces y el gorro frigio, la palma real, el tocororo y la flor de la mariposa, aceptados oficialmente como símbolos nacionales y que contribuyen al reforzamiento de la identidad.

De igual forma pueden aparecer otros símbolos e imágenes que recalcan la pertenencia a determinados grupos. Así la cruz es el símbolo cristiano por excelencia; la estrella de seis puntas (la estrella de David) lo es de los judíos; la cruz gamada (*svástica*) pasó de signo religioso hindú que era originalmente a convertirse en emblema del nazismo alemán y del fascismo en general.

A escala local resulta evidente la identificación de determinadas barriadas para la ejecución de ciertas ceremonias y actos de convivencia grupal con elementos diversos, como pudieran ser animales y plantas emblemáticos, tal como sucede con el gallo y el gavlán o el chivo y el sapo en las parrandas de la región central de Cuba, el tamarindo con Santa Clara y el laurel con Placetas.

Algunos calificativos pueden cumplir esta función identificadora. Recordemos que al santaclareño «reyoyo»⁸ se le conoce

⁶ P. BORDIEU: «*Le sens pratique*», p. 381, Editorial Minuit, París, 1980.

⁷ C. DE LA TORRE: «Conciencia de la mismidad: identidad y cultura cubana», *Temas*, (2): 111-115, La Habana, 1995.

⁸ El término *reyoyo* tiene un significado muy cercano a criollo, de la tierra, natural de un lugar, en este caso nacido en Santa Clara. (*N. de la R.*)

por «pilongo»⁹ y el caibariense¹⁰ resulta ser «cangrejero».¹¹ Un objeto como el tinajón identifica a Camagüey y a los camagüeyanos; el puente sobre el río Yayabo es un recurso identitario para los espirituanos, de la misma forma que la torre Iznaga lo pudiera ser para los trinitarios o el Morro para los habaneros y los cubanos en general.

Todos estos elementos, aunque pueden estar presentes con diferentes grados de madurez y complejidad, son indispensables para la consolidación de cualquier configuración social y subrayan la significación extraordinaria que en ello tiene la cultura popular tradicional.

Lo popular, especialmente la cultura identificable con ello, ha sido y sigue siendo objeto de consideraciones despreciativas injustificadas. Especialistas de reconocido prestigio no escapan a esta seria limitación, considerando fatalmente que los sectores populares se guían por criterios pragmáticos y funcionalistas condicionados por una necesidad económica que «condena» a las “gentes simples” y “modestas” a gustos simples y modestos».¹²

Tales concepciones reducen lo popular a patrimonio de un sector poblacional, por demás, según ellos, insignificante socialmente, sin comprender que la cultura popular trasciende los límites de los sectores propiamente identificables como populares. Lamentablemente a esto por lo general se añaden las tendencias a concebir la vida y el desarrollo social como condicionados por las tecnologías, las ciencias exactas, las ganancias económicas y las utilidades evidentes, y reducen a pura distracción todo lo demás.¹³

⁹ *Pilongo*, se llama así en Santa Clara al bautizado en la primera pila bautismal, a los miembros de las primeras familias que fundaron la ciudad y que nacieron en ella. Por extensión, se denomina así actualmente a todo el que se bautiza en la ciudad. (*N. de la R.*)

¹⁰ Nacido en la ciudad de Caibarién, poblado con puerto de mar de la antigua provincia de Las Villas, hoy Villa Clara. (*N. de la R.*)

¹¹ *Cangrejero*, relativo a los habitantes de Caibarién, por ser este crustáceo fuente de vida de sus pobladores y alimento preferido de ellos. (*N. de la R.*)

¹² P. BORDIEU: *La distinction. Critique social du jugement*, p. 441, Editorial Minuit, París, 1972.

¹³ CARLOS ALÉ MAURI: «La creación o la ética del sueño humano», *Umbral*, (0): 8, Santa Clara, 1999.

Cada vez se toma en cuenta con mayor seriedad el significativo papel de lo popular en las reflexiones de prestigiosas instituciones internacionales.¹⁴

La cultura popular —tradicional por esencia y totalizadora por su amplitud— ofrece elementos capaces de tenerse en cuenta por los integrantes de un pueblo o nación determinados, independientemente de las diferencias que tienden a establecer los estratos sociales, los niveles de vida y las desigualdades de instrucción y de oportunidades.

De esta forma se puede apreciar que lo cubano pasa por cada uno de los componentes de nuestra nación, no por los detalles refinados que hacen que unos sepan mucho de historia, otros prefieran el ballet, aquellos practiquen el yoga y los otros prefieran leer literatura escandinava. Todos esos elementos pueden estar o no presentes y con ello no excluyen o determinan la cubanía de sus portadores. Pero, sin lugar a duda, si un individuo no habla el español como se habla en Cuba, no se comporta cotidianamente como cubano, no come, no saluda, no baila, no camina o no hace el amor como cubano (con toda la amplitud de matices que dicha condición permitiría sin implicar otra realidad distinta) y sobre todo no se identifica a sí mismo como tal, entonces, simple y llanamente no es cubano.

Por supuesto, visto así puede parecer muy simple, cuando en realidad es algo muy complejo, por cuanto pasa más por lo cotidiano, lo vivido espontáneamente, que por lo que la racionalidad nos ratifica.

Esta vivencialidad de la cultura popular, de los elementos básicos de la identidad nacional, no deben conducirnos a errores lamentables. El primero de estos errores posibles estaría dado por el desconocimiento del papel que la racionalidad, el cuestionamiento crítico sobre lo propio, ha jugado y seguirá jugando en los procesos identitarios.

A pesar del predominante papel de lo espontáneo y lo vivencial en la identidad de cada grupo humano, resulta evidente el papel creciente que lo proyectado y lo meditado juegan en tales procesos. Muestra de ello es la significación de la crea-

¹⁴ UNESCO: «Conferencia mundial sobre políticas culturales, México, 1982» y «Conferencia internacional de educación, Unesco, Ginebra, 1992», *Universidades*, (6): 57, México, 1993.

ción intelectual, artística, literaria, filosófica, científica o política que logra insertarse en lo popular, en los códigos culturales tradicionales, y de esta forma llegar a asumirse como parte de la identidad de un determinado grupo humano.

Recordemos que durante el siglo XIX en la culta Milán se tomaba como criterio de triunfo de una nueva ópera la rapidez con que su música era tarareada y cantada por las vendedoras callejeras de la ciudad. Entre lo intelectual y lo popular ha existido siempre un puente comunicativo que hace posible la nutrición de lo primero por lo segundo, garantía de su pertenencia a ese pueblo o nación determinados. Pero lo popular asimila continuamente elementos procedentes de lo intelectual, lo hace cotidiano, lo universaliza en el seno del grupo social correspondiente y de esta manera también se asegura la participación del resto de los componentes de la cultura en la configuración dinámica de los códigos culturales, la tradición, la ceremonialidad y en la autoidentificación de cada nación.

Al mismo tiempo existen intentos de sobredimensionar los componentes populares identitarios de pueblos sometidos a conflictos, tratando de buscar la causa de esto último en las diferencias culturales, comprometiendo especialmente los rasgos más significativos de las culturas populares. En esta posición resulta común clasificar a los pueblos, su desarrollo y grado de agresividad atendiendo a aspectos medulares de sus culturas como la religión, las tradiciones, etcétera.¹⁵ Con ello se pretende justificar las guerras de agresión, la significación de las motivaciones políticas y económicas hegemónicas, así como las secuelas de las políticas de explotación y estimulación de conflictos por las metrópolis coloniales y neocoloniales de los pueblos del tercer mundo, negándoles toda posibilidad a la tolerancia, el respeto y el humanismo, con el pretexto de las diferencias culturales.¹⁶

No menos importante en su significación negativa. Resultaría la tendencia a encerrarnos, encapsularnos existencialmente en lo que somos, bajo el supuesto de que lo nuestro nos basta, que podemos vivir a espaldas de otras culturas y otros grupos hu-

¹⁵ S. HUNTINGTON: «The clash of civilizations», *Foreign Affairs*, (5): 2-49, Washington, 1993.

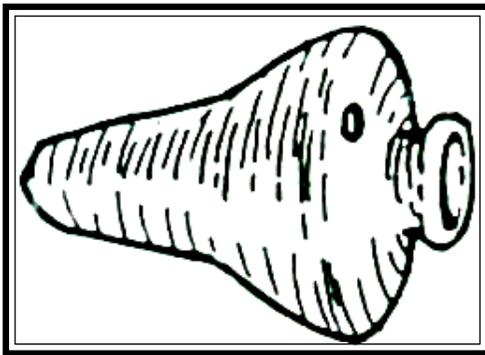
¹⁶ J. R. FABELO: «A propósito de un anunciado conflicto entre civilizaciones», *Contracorriente*, 2 (3): 76-89, La Habana, 1996.

manos. Ya Martí nos alertaba sobre el aldeano vanidoso que cree que el mundo es su aldea.¹⁷ El propio Apóstol nos da la solución cuando propone [...] «que se injerte en nuestras repúblicas el mundo, [...] pero que el tronco sea de nuestras repúblicas».¹⁸

Aceptar esto nos conduce a reconocer la inevitable interculturalidad de un mundo que se globaliza, pero de ninguna manera a tolerar que se enseñoreen de este los componentes de una cultura única, verdadera unipolarización cultural, y para colmo, con preferencia por los elementos más aborrecibles que aquella nos puede ofertar.

De ninguna manera podría coincidirse con aquellos que injustificadamente optimistas plantean que la modernización no amenaza con suprimir lo tradicional, sea culto o popular, indistintamente.¹⁹

Se trata entonces de buscar alternativas a la globalización neoliberal, buscando un intercambio entre las culturas donde cada una de las expresiones de ellas pueda situarse en pie de igualdad con las demás. Lamentablemente esto parece ser bastante difícil de lograr, y mientras ello no suceda solo nos queda asumir el reto, mantener viva nuestra cultura, hacer efectiva nuestra identidad —recurso poderoso contra la agresión cultural— y en ello, nuevamente, resurge la significación de la cultura popular como arsenal de recursos para poder seguir siendo, en el cambio inevitable, quienes somos: nosotros mismos.



*Instrumentos
de la música
popular
tradicional
cubana: botija*

¹⁷ J. MARTÍ: «Nuestra América» en *Páginas escogidas*, t. I, p. 157, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1971.

¹⁸ *Ibidem*, p. 161.

¹⁹ N. GARCÍA CANCLINI: *Culturas híbridas*, p. 18, Editorial Grijalbo, México, 1989.