

eucarístico, no es meramente cuantitativa, sino se trata de una integración en la comunión con el cuerpo de Cristo, en el misterio de su pascua¹⁰⁷.

Pero la celebración eucarística es celebración del sacrificio de Cristo. Y en ella la Iglesia "se transforma en el sacrificio que celebra". Por eso nuestro autor resalta aquí también los valores de la nueva existencia de los creyentes que realizan su vida como sacrificio espiritual, es decir donación de sí mismos, porque participan del sacramento del Don por excelencia¹⁰⁸. Aquí de nuevo encontramos las consecuencias de la Eucaristía en la existencia cristiana, en la misma línea de los efectos existenciales de la celebración eucarística que presentamos en un trabajo anterior¹⁰⁹. De modo que la Iglesia, vista como comunión, se introduce por la celebración de la Eucaristía en la vida misma de la Trinidad, misterio de comunión. Y profundizando esa comunión con Dios crece la comunión entre sus miembros, que por la participación sacramental al sacrificio de Cristo, hacen suya una actitud siempre mayor de testimonio y de servicio. Podemos decir que aquí la Eucaristía hace a la Iglesia en todas las dimensiones de su ser. El autor nos ha introducido en la verdad de la Iglesia, en la cual la Eucaristía resulta algo esencial.

¹⁰⁷ "El cuerpo eclesial de Cristo, por consiguiente, no consiste en una suma de miembros, en un todo cuantitativo. Porque ser miembro de ese Cuerpo no significa en primer lugar ser un número más junto con los otros.(...) El cuerpo de Cristo es cuerpo de *comunión*. En la mesa eucarística, los granos de trigo que son los creyentes -triturados y amasados por la prueba- se convierten por el fuego del Espíritu, lo mismo que el pan que reciben, en un solo pan, que es Cristo asumiendo en su *comunión* a toda la humanidad reconciliada". J.-M.R. Tillard, *Carne de la Iglesia, carne de Cristo*, pp. 69-70.

¹⁰⁸ Lo más importante aquí es la necesaria correspondencia ("armonía", entendida como *comunión*), que señala Tillard entre la participación en la Eucaristía y la propia vida.

¹⁰⁹ Cfr. Nuestro artículo "La eucaristía y su dinamismo eclesial", (ver nota 1). La dimensión de santidad no es retomada aquí por Tillard, quizás porque se la considera implícita en una existencia pascual, participante del sacrificio de Cristo. Y se señalan los aspectos más dinámicos, en los cuales la misma santidad se debe manifestar, como el testimonio -confesión de fe-, y el servicio. Acerca de este último vale la pena subrayar los dos aspectos que abarca: El servicio de los pobres y el servicio de la Palabra. Como aspectos complementarios que no pueden separarse ni excluirse.

Culturas populares y religión

Para una hermenéutica desde la ciencia social

por Aldo Ameigeiras
IDH-UNGS/CONICET

Los cambios producidos en la sociedad argentina especialmente desde mediados de la década del setenta hasta el 2001 han repercutido profundamente en la trama social y cultural de la sociedad en general y de los sectores populares en particular. Se trata de un conjunto de transformaciones socio-económicas, políticas y culturales enmarcadas en un proceso de globalización y de predominio de las políticas neoliberales, cuyas consecuencias si bien afectaron a la sociedad en su conjunto, implicaron profundas modificaciones, que se prolongarían en el tiempo en la vida cotidiana de los sectores populares. Hablamos así de una "transformación social" producto de cambios que se generaron fundamentalmente desde fines de la década del 70, con la dictadura militar, hasta especialmente la crisis del 2001. Un período en donde, sin dejar de destacar la enorme relevancia de la recuperación democrática a partir de 1983, se aplicaron políticas cuyas consecuencias afectaron en forma desigual a los distintos sectores sociales. Así mientras una minoría se vio claramente beneficiada, una amplia mayoría se empobreció, expandiéndose, además de una marcada desigualdad una profunda exclusión social. Pero hablamos también de una "transformación cultural" en donde las implicancias de la "globalización cultural" (en los universos simbólicos y la urdimbre cultural) como de los procesos de exclusión y descolectivización enmarcaron modificaciones en la vida cotidiana con gravísimas consecuencias en el tejido social y replanteos y cambios en las culturas populares. Nos referimos a modificaciones en la trama de sentidos que se tradujeron tanto en nuevas prácticas sociales y simbólicas como en recomposiciones identitarias. Una situación claramente manifiesta en los fenómenos religiosos y muy particularmente en las manifestaciones de la religiosidad popular al constituir la misma una trama de sentido fundamental presente en la cultura popular. Es allí en donde nos preguntamos ¿Existe un conocimiento adecuado de las características y la dimensión de las transformaciones que se han producido en la trama socio-cultural de los sectores populares de nuestra sociedad en su vinculación con el fenómeno religioso? ¿No se da por supuesta muchas veces una apreciación estereotipada de las culturas populares sin considerar los cambios y modificaciones ocurridas? ¿Es necesaria la búsqueda de nuevas formas de aproximación al conocimiento de las culturas populares? ¿Posibilitan

nuestras nociones y categorías teóricas de abordaje del fenómeno religioso en sectores populares la comprensión del fenómeno en la actualidad? Una diversidad de interrogantes en torno a los cuales trataremos de comenzar a buscar algunas respuestas, tratando de aportar con nuestras apreciaciones acerca de la problemática en la actualidad y el replanteo de nuestras perspectivas teóricas de conocimiento y abordaje de lo religioso en las culturas populares a una comprensión más adecuada de la complejidad del fenómeno en nuestra sociedad. De esta manera en el presente trabajo nos proponemos en primer lugar considerar las transformaciones en la "trama socio-cultural" y en "la religión" para posteriormente tener en cuenta los nuevos planteos y debates en las apreciaciones sobre la cultura y la religiosidad popular.

Las transformaciones en la trama socio-cultural

Hemos hecho alusión en los párrafos anteriores a una situación que más que vincularse con cambios puntuales, producto de transformaciones tecnológicas o con el crecimiento social, se relaciona con el reemplazo de un modelo societal por otro.¹ Con el pasaje de una situación en la cual predominaban ciertos aspectos claves de la vida social, relacionados con la importancia del interés colectivo, a una situación en la que el predominio y el interés estaba circunscripto al mercado y donde, en el frío panorama de los guarismos económicos, los indicadores de pobreza, desocupación y distribución del ingreso marcaban un incremento de la concentración de la riqueza a la vez que un aumento notable de la desigualdad social y la exclusión. Para M. Svampa se trató claramente de una "mutación social" en el marco de la cual se produjo el pasaje de una "sociedad inclusiva a una sociedad excluyente" en un período de tiempo que comenzó con la dictadura militar en el '76, se consolidó en la década del '90 con la implementación de políticas neoliberales y alcanzó un punto culminante en la crisis del 2001. La envergadura de los cambios se expresó básicamente en el "desmantelamiento" de un modelo societal que suponía la "presencia de una lógica igualitaria en la matriz social" (Svampa, 2005; 47) para ser reemplazada por un nuevo régimen que profundizó las condiciones de vulnerabilidad de las clases populares y en el que la desindustrialización y la desocupación generaron una profundización de la pobreza. Una situación en donde la llamada "metamorfosis de la cuestión social" (Castel, 2004) se mostró con toda su potencialidad. Así, tanto el llamado proceso de "descolectivización" como el proceso de "desinstitucionalización" se convirtieron en instancias claves del deterioro

¹ Cfr. A Ameigeiras, "Las culturas populares en la sociedad Argentina actual" Coord. de Jóvenes y Adultos. Sec. de Educación Ciencia y Tecnología. Sec. de Educación-2007.

socio-cultural en el marco del capitalismo de finales del siglo XX. En lo que corresponde a la descolectivización, esta ha implicado en muchos aspectos el desmantelamiento, el quiebre, el cuestionamiento de los marcos referenciales que orientaban la vida de los actores sociales. Una descolectivización vinculada con la ruptura de normas y parámetros identitarios en torno a los cuales se había forjado la pertenencia colectiva. Un tipo de resquebrajamiento y desestructuración de marcos colectivos con claras implicancias en los procesos identitarios. Por otro lado la desinstitucionalización en cuanto proceso de ruptura y distanciamiento de la pertenencia institucional se tradujo en el acrecentamiento del proceso de individuación con las peculiaridades que el mismo ha tenido en cuanto al despliegue de la vida social en donde la experiencia de los individuos tiene prioridad sobre la normatividad institucionalizada y en donde dicha experiencia subjetiva individual pasa a constituir el parámetro fundamental desde donde se constituyen las nuevas identidades. Un proceso inserto en una posmodernidad en donde las identidades, como los grandes relatos y las certezas han entrado en una profunda crisis, pero en donde se ha agudizado precisamente la recomposición de identidades. En donde identidades étnicas, religiosas, territoriales, migratorias, políticas y de género entre otras, no solo emergen insertas en procesos de replanteo, sino que a su vez se constituyen en soportes de identidades en contextos en donde las identidades híbridas como las nuevas identidades crecen y se expanden. Así las culturas no solo resultaron atravesadas por la globalización económica sino también por la globalización cultural generando cambios en el flujo de la información y de la comunicación de la mano de las nuevas tecnologías como en los modos de percepción y de interpretación en el marco de universos simbólicos permeados por los procesos de cruce e hibridación cultural como de gravitación del imaginario de masas y la relevancia de la diversidad cultural. Una globalización en relación a la cultura que consolidó la importancia de la cultura masiva como un eje vertebrador de la cultura actual en donde no podemos dejar de considerar los intereses permanentes de la industria cultural vinculados con el consumo y el mercado, ni la presencia omnipresente de los medios y sus alcances y limitaciones en las diversas manifestaciones en la vida cotidiana de los sectores populares. Pero, por otro lado, tampoco podemos subvalorar la permanente resignificación de los mensajes, el replanteo de los contenidos, la reutilización de una lógica del consumo en una lógica del uso, que llevan a cabo esos mismos sectores. Medios masivos que son consumidos pero también reciclados, resignificados en distintos espacios en los cuales dichos mensajes y planteos son objeto de nuevas lecturas. Lo cual no implica sin embargo dejar de considerar que esas "resemantizaciones" y "relecturas" se dan en condiciones desiguales, ya que "mientras unos actúan desde situaciones de poder, otros lo hacen desde posiciones subalternas" (Mata, 1990; 12). Nos encontramos así con una diversidad de espacios de comunicación y

de prácticas comunicativas que se explicitan en el ámbito de lo cotidiano, en la singularidad del espacio doméstico y en su proyección en el espacio público de la cuadra, del barrio, de los ámbitos de circulación y de consumo diario, que imprescindiblemente están presente en la trama socio cultural de los sectores populares. Sin embargo también es necesario expresar que la ausencia del Estado, sumado a la desafiliación y la crisis social, durante el período en cuestión, tuvo respuestas que implicaron el desarrollo de nuevas formas y modalidades organizativas y solidarias que, desde el trueque, pasando por las asambleas barriales hasta los movimientos sociales y organizaciones populares en general evidenciaron una fuerte capacidad de resistencia y de organización. Así más que aludir a las "continuidades" o las "rupturas" producidas en el período que estamos analizando en las características de las culturas populares, nos interesa ratificar nuestro convencimiento acerca de la magnitud de las transformaciones que se han producido y su gravitación en el tejido socio cultural como en las manifestaciones del fenómeno religioso en la sociedad.

Las transformaciones en la religión

Es en el marco de la situación anteriormente descripta en donde es necesario abordar las singularidades de los cambios producidos en el fenómeno religioso, el cual aparece como especialmente sensible a las transformaciones en la trama socio cultural de la sociedad. Es necesario tener en cuenta el cambio que se está produciendo en la experiencia religiosa, no en cuanto a una declinación de la misma², sino por el contrario a una dinamización tendiente a enfatizar la relevancia de los procesos sociales de construcción de sentido, como de subjetivación de dicha experiencia religiosa. Así si hemos hecho alusión a procesos de desinstitucionalización como de emergencia de nuevas subjetividades y hemos aludido a procesos de crisis y replanteo de identidades, los mismos tienen sus implicancias y su correlatos directos con lo religioso. En primer lugar es necesario explicitar una ruptura del monopolio católico en los sectores populares acompañado por la consolidación del pluralismo religioso y en segundo lugar la expansión de procesos de desinstitucionalización de lo religioso con el consiguiente surgimiento de nuevas modalidades de creencia. Así cuando hacemos referencia a la ruptura del monopolio, nos referimos especialmente a la pérdida por parte del catolicismo de su lugar como único garante o legitimador de las

² De hecho en la Argentina la última encuesta nacional sobre religión consigna un 91,1% de creencia en Dios, lo cual significa que 9 de cada 10 personas encuestadas manifiestan creer en Dios. Un dato que se acrecienta en algunas regiones como en NOA donde el guarismo llega al 98,4% (Encuesta Nacional sobre Religión y Estructura social de la Argentina- Ceil-Piette/Conicet-2008).

creencias, un lugar desde el cual se posicionaba para establecer lo que era "lícito creer en un momento determinado" (Mallimaci/Belleveau,2007;49). La consolidación del pluralismo religioso por otro lado no solo se acompaña de la presencia de distintos grupos, instituciones y movimientos religiosos, como también por la pluralización al interior mismo de las instituciones, sino que a su vez se caracteriza por una nueva forma de apreciación social de lo religioso presente en la sociedad y la cultura que asume y legitima la presencia de lo religioso en la multiplicidad y diversidad de expresiones de los creyentes. Así, es necesario tener en cuenta la relevancia de la reconfiguración del campo simbólico en el cual, junto a las matrices y prácticas culturales que se despliegan en la vida cotidiana es necesario considerar la globalización del imaginario religioso. Por otro lado al considerar el proceso de desinstitucionalización resulta fundamental observar las nuevas modalidades de percepción y apreciación de la realidad que, en el ámbito de lo religioso inciden claramente en la expansión del mismo. Un proceso que implica nuevas formas de posicionarse de los sujetos que sostienen sus creencia sin sujetarse a los lineamientos ni a la capacidad de "regulación" de las instituciones religiosas y que gravita en el creciente "cuentapropismo religioso". Por otro lado consideramos necesario apreciar cómo en estos procesos de recomposición de identidades también resultan implicadas las identidades religiosas. Al respecto nos encontramos con crisis de identidades o procesos de recomposición de las mismas pero también ante el surgimiento de nuevas identidades religiosas. En lo que respecta a las primeras es interesante observar en términos generales un proceso de "recomposición" que conduce a los creyentes a la conformación de "identidades abiertas". Nos referimos a instancias de reconocimiento e identificación de creencias proclives a ampliar su universo simbólico de apreciación de lo religioso. Se trata de un tipo especial de producción simbólica en la cual se genera una "interfaz articuladora de mundos simbólicos diversos y al mismo tiempo complementarios (religión universal de referencia, tradición local y autoproducción religiosa individual) que permite la afirmación de una identidad religiosa móvil" (Parker,2006;77). Una identidad abierta que conforma una de las principales manifestaciones de la erosión de los planteos monopólicos a la vez que de apertura a la diversidad. Identidades religiosas que asumiendo una referencia de reconocimiento en particular, sintiéndose incluidas en la misma, se abren a una dinámica articuladora de mundos religiosos diversos. Una situación claramente observable en la existencia de matrices culturales en donde es clave la presencia del cristianismo en general y del catolicismo popular pero donde aparecen fuertemente arraigados a su vez creencias, simbolismos, imágenes y representaciones que denotan la presencia de un marcado mestizaje religioso acentuado en algunas regiones más que otras en el país y en donde se ha consolidado una perspectiva plural de apreciación de lo religioso. Así nos encontramos ante el surgimiento de nuevas identidades

religiosas, un proceso en el que es necesario destacar el hecho de la importancia que ha tenido la consolidación y expansión del pentecostalismo especialmente en los sectores populares pero también de numerosas religiones y cultos religiosos populares cuya presencia en el espacio público era anteriormente descalificado o incluso en algunos casos claramente estigmatizado. Una situación que ha afectado especialmente a numerosas expresiones de la religiosidad popular, la cual además de constituir un tipo de religiosidad generalmente subvalorada y descalificada por su carácter popular, cuestionada por su mezcla de universos mágico-religiosos y prácticas simbólicas es sin embargo una religiosidad sumamente dinámica y creativa con una fuerte tendencia sincrética y capacidad de movilización.

Planteos y debates acerca de las culturas populares y la religiosidad

Hasta aquí hemos hecho alusión a algunos procesos y acontecimientos vinculados con la necesidad de tener en cuenta las transformaciones que se explicitan de una u otra manera en las culturas y la religiosidad popular. Sin embargo consideramos que no solo está en juego la necesidad del conocimiento de los procesos en cuestión sino también la necesidad de replantear dichas formas de conocimiento. Es que es necesario desplegar una reflexión que posibilite una nueva mirada sobre las culturas populares sin quedar sujeta a perspectivas paradigmáticas rígidas y por el contrario que posibilite acceder y validar las nuevas formas de conocimiento que se explicitan en los sectores populares. Como señala adecuadamente Boaventura de Souza Santos "no hay una única forma de conocimiento válido. Hay muchas formas de conocimiento, tantas cuantas sean las prácticas sociales que las generan y las sostienen..." (2006; 431-431). Un tipo de apreciación que abre la reflexión hacia nuevos enfoques en cuanto está en juego la legitimación de otras formas y modalidades de conocimiento, en torno a la definición y caracterización de las mismas. Las apreciaciones acerca de la cultura popular han generado un profundo debate y cuestionamiento en la ciencia social, transitando una variedad de enfoques y perspectivas paradigmáticas. De todas maneras siempre están presentes algunos interrogantes fundamentales respecto a la misma ¿Podemos hablar de la cultura popular como de la cultura del pueblo? ¿Cómo aludir a la noción de cultura popular sin caer en perspectivas esencialistas ni mecanicistas? ¿Qué relación existe entre la cultura popular y los procesos de recomposición de identidades? ¿Qué pasa con la noción de pueblo y de popular en este contexto de pujas teóricas y paradigmáticas? ¿Cómo abordar las culturas populares considerando adecuadamente los procesos estructurales y sociales que las conforman? ¿Cuál es la relación entre la cultura y la religiosidad popular? Nos encontramos así ante una variedad de preguntas que expresan las ambigüedades y a la vez las tensiones existentes tras las



mismas y que demandan analizar con minuciosidad de qué estamos hablando cuando hacemos referencia al pueblo, a lo popular o directamente a la cultura popular. Una cultura popular frente a la cual se manifiestan de una u otra manera actitudes de indiferencia y descalificación, de cuestionamiento o de negación. Distintas apreciaciones marcadas por instancias de "aceptación" o "rechazo", de "proximidad" o de "distanciamiento". Apreciaciones vinculadas con la "descalificación" de la cultura del pueblo (basada en su incultura o en sus deficiencias) o con su "idealización" (basada en posturas esencialistas o románticas desconociendo la densidad histórico-social de las mismas) apreciaciones que dan cuenta de su carácter reproductivista o sus cualidades contrahegemónicas, apreciaciones relacionadas con la dilución de la cultura popular en la cultura masiva o con el replanteo de lo masivo desde la cultura popular. Una diversidad de enfoques y posicionamientos, que, sin embargo, lejos de cerrar la discusión o agotar el debate implican perspectivas para tener en cuenta y visualizar muchos de los supuestos y nociones que subyacen tras los estereotipos y las definiciones que se hacen de las culturas populares. Resulta necesario sin embargo desplegar una perspectiva de abordaje de dichas culturas populares que teniendo en cuenta sus limitaciones y el tensionado posicionamiento que poseen en la estructura social, posibilite comprender las tramas de significación que explicitan, no solo su resistencia sino la singularidad de sus manifestaciones simbólicas. Una perspectiva que no solo recale en lo que determina y limita dichas culturas populares o en aquello de lo que carecen, sino a su vez en lo que las singulariza y destaca como expresión de lo "popular" en el contexto social. Una consideración de lo popular emergiendo heterogéneamente en su gravitación simbólica y social, en su espesor histórico y en su conflictividad social. Como señala claramente M.T. Sirvent, lo popular no definido "en términos de lo aceptado por la mayoría" sino como "resultado del proceso creador de los sectores populares" (Sirvent, 1999; 103). De esta manera en esta oportunidad nos interesa detenernos en algunos autores que brindan un interesante aporte en la consideración de la temática, de modo de avanzar posteriormente hacia la explicitación de nuestra mirada al respecto.³ En este sentido lo sustentado por C. Grignon y J.C. Passeron se constituyen en un antecedente importante de tener en cuenta. Si bien parten de reconocer que "el estatuto social de un objeto simbólico forma parte de la definición completa de su sentido cultural" (Grignon y Passeron, 1989; 20) avanzan en una consideración positiva de la cultura popular planteando que "el trabajo de organización simbólica" que constituye una instancia básica de todo grupo social a "organizar sus experiencias" se produce aun en

³ Cfr. Nuestro trabajo: "Las culturas populares en la sociedad Argentina actual", op. cit., pp. 27-28.

contextos de dominación (Grignon y Passeron,1989;31). También los planteos de M. de Certeau (1996) constituyen una contribución destacada especialmente por sus apreciaciones acerca de la singularidad de las prácticas cotidianas, ordinarias, comunes, aparentemente irrelevantes que hacen a los múltiples quehaceres en que los sectores populares desarrollan su vida cotidiana. Un "arte de hacer" y de "actuar", propio de las clases populares, colocando la atención fundamentalmente sobre los usos y modalidades de consumo de la misma. Un planteo sumamente interesante desde nuestra perspectiva, en cuanto plantea una mirada que descubre en la cotidianeidad de las "prácticas ordinarias" desplegadas por los sujetos, modalidades propias (De Certeau,1974). Se trata de una "revalorización" de lo cotidiano en el que aparecen las maneras de hacer, de proceder, de habitar, constitutivas del quehacer diario que se despliegan en la textura de la vida común, con la finalidad de observar cómo las mismas al explicitarse "organizan el espacio" y "delimitan un campo" desde donde se despliega las diversas maneras del hacer y del andar a través de las cuales los sujetos se "reapropian del espacio organizado y de las técnicas de la producción socio-cultural". Pero formas del hacer y organizar que hacen a la existencia de una táctica presente en la cultura popular. Un tipo de abordaje desdeñado por algunos por su supuesta irrelevancia o desechado por otros por apreciaciones y supuestos previos que en definitiva son el resultado de contabilizar solamente en la cultura popular su faz reproductiva. De Certeau explora estos ámbitos para encontrar en ellos respuestas comunes, construidas en la jornada diaria. En esa perspectiva se destaca la existencia del espacio barrial y los procesos de construcción de identidades que se generan en el mismo, en donde "el habitar" adquiere una relevancia sustentada en las múltiples significaciones que hacen al acto de "estar", de "transitar", "de interactuar", en el marco de las prácticas cotidianas (Zubieta E,2000). De allí también su detenimiento en la relevancia del barrio como "espacio practicado", ámbito de relaciones sociales y prácticas familiares que remiten a la "estructura aglutinante de la calle". Lo relevante en Certeau pasa por una reconsideración y valorización de las prácticas cotidianas que los hombres comunes realizan y que, en su supuesta simplicidad y obvedad son dejadas de lado en su consideración (Barbero,1991/Zubieta,2000) Explicita así cómo en la obstinación por la "producción" y las "técnicas especializadas" no se han considerado fundamentalmente elementos relevantes de la cultura oral, de las prácticas y de la vida ordinaria, transformándolos en consumidores "supuestamente pasivos" o dejándolos librados a "la colonización de los medios de comunicación. Plantea la necesidad de una revalorización que implica tener en cuenta una sensibilidad a la vez que una capacidad presente en los sujetos, que supone desplegar distintas prácticas para no sucumbir frente a los mismos. Como señala J.M. Barbero al comentar la singularidad de las prácticas: "Es la práctica de la gente del nordeste brasileño introduciendo en el

discurso religioso astutamente hechos de la vida, de la actualidad, lo que convierte a la narración del milagro del santo en una forma de protesta contra la inalterabilidad de un orden que deja de ser orden de la naturaleza y se torna historia. Son los modos de leer-escuchar de la gente no-letrada interrumpiendo la lógica del texto y rehaciéndola en función de la situación y las expectativas del grupo" (Barbero,1991;93). Un tipo de apreciación que brinda un aporte clave en torno a sustentar, cómo en la cultura popular se generan formas propias, creativas, positivas de sentido. En esta misma línea de aportes resulta significativa la contribución de Miguez y Semán (2006) al presentar una línea de reflexión que, recuperando planteos de Hebdige (2002), Clarke (2002) y Gruzinski (1999), sostiene la existencia de una "visión activa (creativa) de la cultura de los sectores populares "consistente en la "capacidad de reelaboración de las culturas convencionales a partir de una matriz alternativa" (Miguez-Seman,2006;21). Una perspectiva a partir de la cual avanzan en el sostenimiento de la existencia de una "matriz cultural" presente en las cultura popular que se constituye en un elemento imprescindible de tener en cuenta para su adecuado conocimiento. La consideración de las matrices culturales se consolida así como una instancia necesaria de profundización y análisis. Una noción desplegada a su vez por varios autores, desde distintas perspectivas disciplinares que manifiesta la fecundidad significativa de dicha noción. Nos detendremos brevemente en solo dos de los aportes, el de Dina Picotti y el de J.M. Barbero. En el caso de la primera, explicita su apreciación de las matrices culturales como "creadoras de una forma de vida, en permanente recreación en su relación con otras y con un medio cambiante, pero distinguiéndose en su propia identidad" (D.Picotti,2001). Una visión que enfatiza el carácter fecundo y generador de formas de vida implícito en la noción de matrices culturales en donde más que ponderar el sesgo estático y reproductor de las matrices, se pondera el rasgo creativo y original que confiere una identidad reconocible. En lo que corresponde a Martin Barbero enfatiza por su lado la existencia de una cierta topografía en la que es posible reconocer la existencia de "dos matrices culturales", una que expresa los sentidos y los intereses hegemónicos y otra que manifiesta el modo específico de constituirse los sujetos desde lo popular. "...una matriz cultural amordazada, negada; la que emerge en las prácticas que tienen lugar en las plazas de mercado campesino y aun urbano de Latinoamérica, en los cementerios, en las fiestas de pueblo y de barrio,etc." (Martin Barbero,1987;95). De allí también la necesidad imprescindible de tener en cuenta "el mestizaje de que estamos hechos". Una mirada que nos permite replantear desde nuestra perspectiva la necesidad de reconsideración del abordaje de las culturas populares a partir del reconocimiento de matrices culturales que se constituyen en tramas de significados compartidos, desplegadas históricamente, a través de las cuales es posible reconocer señales de identidad (Ameigeiras,

2007a). Se trata de "tramas de significados", de "moldes simbólicos materiales" en que las personas despliegan su existencia. Donde surgen tanto elementos vinculados con su bagaje experiencial como aquellos otros relacionados con sus vínculos con la sociedad global en el contexto de la vida cotidiana. Una instancia para la cual es fundamental "percibir las diversos niveles de significación como la peculiaridad del mestizaje cultural". No nos estamos refiriendo a matrices consideradas como moldes rígidos o a recipientes de tradiciones arcaicas, sino a modalidades propias de un pensar popular y de formas de sociabilidad vinculadas con la memoria colectiva y que hacen al complejo proceso de conformación y replanteo de las identidades. Matrices que se conforman a su vez como matrices de aprendizaje que se explicitan en la múltiples situaciones de la vida cotidiana y en el ejercicio de un pensar sujeto a los desafíos de la supervivencia. Una instancia que no excluye tener en cuenta la vigencia del imaginario de masas, ni la consideración de las ambigüedades y contradicciones que la constituyen, que pondera la capacidad de resemantización y de creatividad y no solo de reproducción de las culturas populares, que enfatiza la gravitación de las condiciones sociales e históricas, pero que considera que las mismas no agotan el conocimiento y comprensión de las mismas. De allí nuestra insistencia en afirmar cómo en el abordaje de las culturas populares la consideración de las matrices culturales constituye una clave hermenéutica fundamental en cuanto contribuye a permitir una aproximación "superadora de reduccionismos como de simplificaciones".⁴ Nos encontramos entonces ante la necesidad de desplegar una hermenéutica de dichas matrices culturales que nos posibilite avanzar en el conocimiento de las mismas como "*tramas de sentido*" en donde se hacen explícitas distintas modalidades de "ser" y de "estar", de "interactuar y de relacionarse", de "resistir" y de "resignificar", no porque las mismas estén exentas de limitaciones o no aparezcan atravesadas por las contradicciones que caracterizan a la sociedad capitalista, sino porque constituyen una instancia fundamental desde donde se configura precisamente la trama de sentidos vigente en un determinado momento histórico..." (Ameigeiras,2007b;5).

La cultura popular como una trama que no solo es el resultado de una reproducción simbólica, sino también una consecuencia de la transformación y producción de nuevas apreciaciones y significados vinculados con la matriz cultural, que se constituyen en un recurso ante el desafío de lograr un "domicilio existencial". Un ámbito vital desde el cual es posible reconstruir vínculos y articular la memoria, no solo en

⁴ Cfr. nuestro trabajo: A.Ameigeiras, "Matrices culturales. Una clave hermenéutica para el abordaje de las culturas populares en la sociedad actual". Ponencia - Jornadas sobre culturas populares y culturas masivas, 1- IDH-UNGS: 2007.



relación a lo tradicional, sino básicamente respecto a experiencias históricas y vivencias sociales que hacen a una perspectiva básica frente a la vida. Un camino que requiere ser profundizado en el marco de la diversidad cultural de nuestra sociedad y de los procesos de cruces e hibridación cultural que dan lugar a su vez al reconocimiento de una diversidad en donde no solo se visibiliza la porosidad de los universos simbólicos sino también la capacidad de sincretismo y resemantización de las culturas populares. Así la noción de matriz cultural posibilita un acercamiento distinto a la problemática en cuanto la misma se constituye en una instancia fundamental vinculada con el horizonte simbólico del grupo. Un horizonte integrador que así como permite enhebrar experiencias facilita una apertura plural superadora de reduccionismos y modalidades dicotómicas que no admiten sincretismos ni mestizajes. Y es desde dicho horizonte desde donde cobran sentido apreciaciones vinculadas con la manera en que los sujetos perciben, elaboran y resuelven en el marco de sus prácticas sociales no solo sus vínculos con los "otros", sino también con aquello que consideran como lo "sagrado". Un tipo de apreciación que supone tanto el reconocimiento de lo sagrado en la cotidianeidad de los quehaceres como en la excepcionalidad de los acontecimientos. Implica tanto percibir su capacidad de interpelación en éxitos y fracasos como en enfermedades, trabajos y problemas de la vida en general, irrumpiendo frente a la imprevisibilidad de la tragedia o la ruptura cotidiana de lo festivo. Un tipo de apreciación de fundamental importancia a nuestro entender para comprender, desde allí adecuadamente las singularidades de la religiosidad popular en nuestra sociedad (Ameigeiras,2008). Una religiosidad sustentada en torno a una peculiar cosmovisión presente en los sectores populares que explicita una apertura a lo sobrenatural y un tipo especial de apreciación acerca de lo sagrado que constituye una instancia clave y vertebradora de la visión religiosa de dichos sectores. Una religiosidad que surge en el marco de procesos históricos-culturales de generación de sentido, estrechamente relacionados con una manera de vivir, sentir y expresar la religiosidad, profundamente enraizada en las culturas populares. Es en el seno de las mismas donde aparece la relevancia de matrices culturales y de lógicas diferenciales, desde donde se despliega una cosmovisión que sostiene la existencia de lo sagrado y en donde lo sobrenatural es apreciado como una instancia presente en la realidad, distinta, pero no disociada de la dimensión natural. Como señala P. Semán se trata de una "visión cosmológica" de la experiencia religiosa popular acorde la cual "lo sagrado" aparece claramente como "un nivel más de la realidad". Una perspectiva que se traduce a su vez en una apreciación de la diversidad religiosa en la que "todas las religiones por relacionarse con una nivel de la realidad, lo sagrado, son sagradas" (Semán P. 2006;49). Una religiosidad popular que es necesario considerar tanto en el marco de la diversidad de matrices culturales como en el complejo entramado de

relaciones y de redes sociales en que se explicita la experiencia religiosa popular y las nuevas articulaciones que se generan entre lo popular y lo masivo especialmente en los ámbitos de conurbación. Una religiosidad estrechamente vinculada con la cultura popular y que posee capacidad de "resemantizar" pero a la vez de "potencializar simbólicamente" tanto a objetos como a sujetos que han muerto y que han estado claramente vinculados con los sectores populares durante su vida dando lugar a "canonizaciones populares" que en algunos casos muestran una clara vinculación con las problemáticas sociales y de la vida cotidiana. Una religiosidad que se manifiesta en los sectores populares cargando de sentido acontecimientos y ratificando la relevancia del flujo y circulación de los universos simbólicos religiosos en contextos de fuerte mestización e hibridación cultural conformando una instancia presente en la cotidianeidad de los sectores populares. Una religiosidad estrechamente vinculada con la trama de las culturas populares en la que crece y se manifiesta⁵, en forma dinámica y vital y en la que se despliega "sacralizando" espacios, y situaciones a la vez que habilitando diversas modalidades de mediación con lo sobrenatural. Nos encontramos entonces con la necesidad de desplegar una perspectiva que posibilite una aproximación al fenómeno no disociada de los procesos de construcción social de la realidad, ni acotada a apreciaciones reduccionistas ya sean de carácter dicotómico o dilemática de la misma. Un acercamiento al conocimiento del fenómeno religioso en general como a las apreciaciones de la religiosidad popular en particular que desde la trama de sentidos compartidos por los sectores populares implica un doble desafío: Por un lado conocer adecuadamente la significación de lo sagrado en los sectores populares y por el otro comprender la forma en que lo religioso se constituye en un recurso simbólico fundamental profundamente inserto en la cotidianeidad de la vida social de los sujetos. Instancias ambas imprescindibles de tener en cuenta para entender la singularidad del pluralismo religioso en los sectores populares. El abordaje de las culturas populares de nuestra sociedad requiere así tanto del conocimiento de la diversidad de matrices culturales como del reconocimiento de su potencialidad hermenéutica constituida en un aspecto fundamental tanto para la comprensión de la complejidad de dichas culturas populares como de la manera singular que los sectores populares poseen de vivir y manifestar su religiosidad. Una perspectiva que hemos tratado de acercar en esta reflexión y que intenta brindar un aporte frente a un debate renovado y fecundo en nuestra sociedad.

⁵ Cfr. nuestro trabajo: A. Ameigeiras, "Culture populaire et religion. Appréciations théoriques sur la religiosité populaire dans le cadre des cultures populaires latinoaméricaines", en *Social Compass*, pp. 304-316, vol. 55 n.º3, 2008, Académie Universitaire Louvain, Louvain.

Bibliografía

- Ameigeiras A. (2007) "Ciencias sociales y exclusión; Reflexiones epistemológicas desde la ciencia social" - Ponencia en el VII Congreso de Filosofía Intercultural - IDH-UNGS.
- Ameigeiras A. (2009) *La religiosidad popular* - Colección 25 años-UNGS-Bib. Nacional.
- Ameigeiras A. (2007a) *Las culturas populares en la sociedad Argentina actual* - Coordinación de Educación de Jóvenes y Adultos- Min. de Educación, Ciencia y Tecnología. Sec. de Educación.
- Ameigeiras A. (2007b) "Matrices culturales. Una clave para el abordaje de las culturas populares en la sociedad actual" - Ponencia Jornadas sobre culturas populares y masivas. IDH-UNGS.
- Barbero J.M. (1987) *"Procesos de comunicación y matrices de cultura"* - Edic. Gili.
- Barbero J.M. (1991) *De los medios a las mediaciones* - Edic. Gili México.
- Castel R. (2004) *La metamorfosis de la cuestión social* - Paidós Barcelona.
- Certeau M. de (1996) *La invención de lo cotidiano* - Universidad Iberoamericana. México DF.
- Certeau M. de (1974) *La culture au pluriel* - UGE Paris.
- Clarke J. (2002) "Style" - en S. Hall y T. Jefferson (eds) *Resistance throug rituals youth subcultures in post-war Britain* (1975) Londres Routledge.
- Grignon J.C. y Passeron J. (1989) *Lo culto y lo popular* - Edic. Nueva Visión.
- Gruzinski S. (1999) *La pensée métisse* - Fayard Paris.
- Hebdiges D. (2002) *Subculture. The meaning of the style* - Routledge.
- Mallimaci F. y Belleveau V. (2007) "Creencia e increencia en el Cono Sur de América", en *Revista Argentina de Sociología* vol 5, No. 9, pp. 44-63 Bs.As.
- Mata M. (1990) *Nociones para pensar la comunicación y la cultura masiva* - La Crujía Buenos Aires..
- Miguez D. y Semán P. (2006) *Entre santos cumbias y piquetes* - Edit. Biblos Buenos Aires.
- Parker C. (2006) "Identidades e interculturalidad en América Latina", en *Identidades abiertas* - IPC. Universidad Arcis Santiago de Chile.
- Picotti D. (2001) *Consideraciones con respecto a algunas nociones fundamentales para la elaboración teórica de la investigación: Matrices culturales e interculturalidad* - Mimeo interno IDH.
- Santos B. de Souza (2006) *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad* - Edic. Uniandes.
- Semán P. (2006) *Bajo Continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva* - Edit. Gorla, Buenos Aires.

- Sirvent M.T. (1999) *Cultura popular y participación social*. Investigación en el barrio de Mataderos - Miño y Dávila.
 Svampa M.T. (2005) *La sociedad excluyente* - Taurus.
 Zubietta E. (dir) (2000) *Cultura popular y cultura de masas* -Paidós.

Consideraciones sobre la adjudicación a Aristóteles de la tesis del carácter ilimitado del número de las categorías

por Horacio A. Gianneschi
 Unsam

Según Pierre Aubenque, la admisión por parte de Aristóteles de la vinculación πρὸς ἓν de las diversas significaciones categoriales del ser de ninguna manera constituye un *sistema* de las categorías (en el sentido que siempre tiene "sistema" para Aubenque, es decir, un sistema *deductivo*¹: en este caso, uno en el que se puedan *deducir* las demás categorías de aquella que constituya el principio, de aquella que sea la primera), pues si bien el *principio* (ἀρχή) de esta unidad πρὸς ἓν es indicado por Aristóteles (el mismo, en efecto, es la οὐσία) y su relación con las demás significaciones es abundantemente ejemplificada (πάθη οὐσίας, ὁδὸς εἰς οὐσίαν, ποιότητες οὐσίας, etc.), no puede por ello decirse, sin embargo, ni que haya sido definida la relación de la οὐσία con las demás significaciones categoriales, ni que se encuentre claramente expresado qué es lo que hace que la οὐσία sea el principio, el fundamento, de las demás categorías. En efecto, Aubenque considera que la doctrina del ser como un πρὸς ἓν λεγόμενον no constituye una «solución» al problema de la multivocidad u homonimia del ser (solución que, nótese desde ya, para nuestro intérprete se daría con la supresión de la homonimia del ser en favor de su *univocidad*, requisito para la constitución de un sistema deductivo), sino que, más bien, hipostasia dicho problema, transfiriendo la plurivocidad u homonimia del ser a la ambigüedad del πρὸς del πρὸς ἓν: las categorías del ser que no son la οὐσία acaban por ser las múltiples significaciones de la ambigua relación a ese «algo uno (ἓν)» (sc. la οὐσία) que opera de principio, o, visto desde el otro lado, la οὐσία tiene tantas maneras de ser principio cuantas categorías hay; de modo que volvemos

¹ Para este supuesto de Aubenque, cf. 1966², *passim*; *idem*, 1964. Asimismo, puede verse *idem*, 1985, pp. 22 ss., esp. p. 25, donde escribe: «La philosophie d'Aristote est phénoménologique, non systématique: elle décrit, distingue, ordonne même, mais elle ne déduit pas, si ce n'est à l'intérieur d'un genre déterminé».