

ASPECTOS DE LA CULTURA POPULAR EN LA CULTURA URBANA

José Carlos Caamaño

RESUMEN

El autor nos presenta como desafíos para los tiempos del bicentenario emprender un difícil camino de reconciliación cultural que exige experiencias de historias compartidas y solidaridades vividas. Analiza, en este texto, los fenómenos de colisión y encuentro de la cultura popular y la cultura urbana en el escenario de nuestras ciudades.

Palabras clave: cultura, reconciliación, ciudad, villa.

ABSTRACT

The author presents us a difficult undertaking of cultural reconciliation as a challenge to the time of the bicentennial. Such a challenge requires experiences of shared stories and lived solidarity. He analyzes in this paper the phenomena of collision and encounter of popular culture and urban culture in the stage of our current cities.

Key Words: culture, reconciliation, city, villa.

La relación entre cultura urbana y conversión pastoral –motivada por las propuestas del Documento de Aparecida– sugiere un desafío particular para nuestro tiempo celebrativo del bicentenario patrio, en el cual la reflexión sobre la cultura exige afrontar la tarea de mirar la urbanización como modalidad peculiar de vivir los vínculos humanos. O para decirlo de otro modo: la conversión pastoral exige de modo imprescindible tomar cuenta de las exigencias de lo urbano como el

gran escenario epocal de constitución, transmisión, crisis e interacción cultural. Lo urbano es el escenario de la cultura, y entonces evangelizar la cultura exige explorar los escenarios urbanos, sus lenguajes, fracturas e identidades. El desafío a la conversión pastoral, lanzado por el documento de Aparecida lo es también a la asunción de lo urbano como un escenario cultural.

1. La cultura y el desafío de la proximidad

Quiero advertir algo acerca del título de esta colaboración: *Aspectos de la cultura popular en la cultura urbana*. Veamos una primera cuestión analizando regresivamente el título mismo, y deteniéndonos a mirar la expresión *cultura urbana*. La expresión está indicando que hay una cierta forma solidaria de vivir, común al conjunto de los habitantes de la ciudad. Vivir en la ciudad es un modo de vivir específico que, me animaría a generalizar, se caracteriza por un modo de vida en el cual el intercambio es constante y decisivo: intercambio de bienes y experiencias de todo tipo. En el medio del campo no sólo es más difícil conseguir en la esquina una variedad de cosas, sino que lo es también rozarse, mirarse, tocarse y entrar en conflicto. Pero la inmediatez del intercambio no garantiza su hondura: a veces lo vuelve fugaz e ilusorio. Sin embargo es falso decidir por lo urbano como lo superficial y carente de sentido. Lo urbano es el gran escenario contemporáneo de intercambio humano y la cultura es intercambio. La ciudad es una “red de vínculos”, no es un mero artificio, sino también, al ser el lugar en el que nos encontramos con *extraños necesitados*, una “invitación a la caridad”.¹ Un desafío a la *proximidad*. En el inmenso anonimato urbano de ciudades como Buenos Aires, conmueve observar los gestos de solidaridad frente al desconocido. Lo cual vuelve la solidaridad más específicamente tal, pues se realiza allí donde ni hay merecimiento previo ni posibilidad de retribución. Una cartonera, con un carro lleno de papeles, tarros y cajones, necesitaba cruzar una calle, en el barrio de Belgrano, en la esquina de Obligado y Juramento. Alguien bien vestido, por pedido de ella, tomó el carro y lo cruzó para

1. Cf. GABRIEL BAUTISTA, “La ciudad y el paradigma de comunión, un elogio de lo urbano”, *Teología* 100 (2010) 503-521, 507.

que pudiera atravesar Juramento con su bebé en brazos. Al llegar a la otra vereda cada uno siguió su camino. Este gesto, simple, es tremendamente elocuente, pues exige un mundo previo de decisiones a las que uno se ha adherido: el otro, en la gran ciudad, sigue siendo un rostro ante mí que me exige una opción. Hay entonces, un primer nivel en el título, que consiste en la expresión cultura urbana. Hay, al menos en ese gesto, que se repite en muchísimas solidaridades, un salto, una superación a lo que Mandrioni llamaba la *Libertad Lúdica*: “esta libertad cierra los ojos al sufrimiento de los hombres en este momento de la historia bloqueando el sacrificio y la ayuda”, es una forma de ejercer la libertad que implica una “ironía cruel”.² Es una forma de libertad engolosinada en la propia búsqueda de satisfacción, que se vuelve ausente al rostro de los más débiles. La ciudad que es también escenario de la libertad lúdica, lo es igualmente de libertades solidarias y comprometidas.

2. La cultura popular en el escenario urbano

Pero el título de mi contribución tiene otra expresión: la cultura popular. Aquí nos encontramos con un cierto desafío al conocimiento, pues uno podría hacerse diversos interrogantes ya que nos proponemos decir algo sobre “la cultura popular *en* la cultura urbana”. Estos interrogantes tienen que ver con una cuestión epistemológica comprometedora: así planteadas las cosas, la cultura popular, ¿qué relación guarda con lo urbano? ¿Es que antes no había cultura popular en la vida urbana y ha aparecido en el último tiempo? ¿Qué emergentes específicos nos llaman la atención últimamente que nos preguntamos así las cosas? Si esto es así ¿dónde se hace visible esta irrupción? La palabra *Aspectos*, en el título, parece sugerir la idea de definir un poco, en lo urbano, los límites, los rostros, las particularidades que definimos como *populares*. Esto último, valorable en sí mismo, guarda sin embargo un peligro: pensar que lo urbano y lo popular se encuentran en estado puro y yuxtapuesto. Con límites precisos. La

2. HÉCTOR D. MANDRIONI, “La Libertad y sus límites”, en: VÍCTOR M. FERNÁNDEZ; CARLOS M. GALLI (eds.), *Díos es Espíritu, Luz y Amor, Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires, Facultad de Teología UCA, 2005, 730.

cultura popular y la urbana conviven, viven juntas, se comunican y al relacionarse ingresan en un vínculo perijorético. Al observar las plazas en la ciudad, notamos que los dos conceptos (plaza y ciudad) no son separables, aunque sí distinguibles pues cada uno de ellos posee una razón formal diversa. Pero, no existe una plaza en el medio del campo. Para que haya una plaza debe haber una comunidad humana reunida en la particular forma de intercambio establecida por la ciudad o el pueblo. De allí que podría anticipar una expresión afirmando que cultura popular y cultura urbana son distinguibles pues son conceptos que poseen razones formales diversas, pero no son separables en una comunidad humana. Lo urbano se ha cargado de imaginarios populares y lo popular se ha urbanizado. Algunos pueden pensar que este proceso es una auténtica calamidad cultural, sin embargo es un verdadero progreso vincular que despierta a las ciudades en sus capacidades solidarias. Este proceso se da en cada contexto de modo diversos, es de una notable creatividad en las ciudades latinoamericanas, pero también en el ámbito europeo se da, aunque menos sanguíneamente, como testimonia Michel de Certeau en *La invención de lo cotidiano*. El autor francés llama a la cultura popular *cultura ordinaria* y advierte precisamente sobre su carácter creativo, barrial, próximo, que sin embargo ingresa en las actividades de la gran ciudad exigiendo una mirada atenta acerca de “las prácticas del espacio, las maneras de frecuentar un lugar, los procesos complejos del arte culinario” y, en fin, “la representación pública de las alianzas microscópicas”.³

Pero podríamos seguir haciéndonos preguntas: la cultura popular ¿llega de afuera de la ciudad? Hay de hecho factores foráneos que la explicitan, pero mi tendencia es pensar que allí donde hay una búsqueda de identidades comunitarias surge el fenómeno de la cultura popular. Entonces donde lo cotidiano irrumpe la estructura formal de la experiencia urbana, donde el límite entre lo íntimo y lo social se hace no simplemente más difuso –lo cual se vuelve amenaza– sino más permeable, la vida personal explicita su dimensión comunitaria y lo privado encuentra una forma plena de vida en lo social. Esto difiere de la tendencia propuesta por algunos escenarios ofrecidos por los medios masivos donde la intimidad se vuelve espectáculo, circo en el cual el

3. MICHEL DE CERTEAU, “Pratiques quotidiennes” en: G. POUJOL; R. LABOURIE, *Les cultures populaires*, INEP, Toulouse, Edouard Privat Editeur, 1979, 23-30.

yo ofrece un show degradante.⁴ En lo cotidiano, que es característica de lo popular, la vida personal es solidaria, vida compartida, mi rostro frente al otro. La fiesta, en lo popular, ofrece a lo cotidiano la tensión para salir del tedio. Lo privado se comunica con lo común, conformando un sistema de solidaridades y agresiones típicas de la vida en contacto, compartida, próxima.

Cultura urbana y cultura popular no son hoy fenómenos yuxtapuestos, ni dialécticos, sino contrastantes. Y constituye su encuentro el particular perfil humano que contemplamos en las ciudades latinoamericanas. Los contextos de nuestras ciudades son diversos, pero hay un fenómeno común que se repite en las diversidades de nuestras naciones.

3. El desafío del intercambio y los imaginarios culturales

Creo que debe superarse una lectura unívoca de la noción de la cultura, típica de la primera modernidad –con su eje comprensivo en Descartes– y la segunda modernidad –con su eje comprensivo en la ilustración enciclopédica–, a la vez que prevenirnos sobre la visión fragmentaria de la cultura que ofrece la tercera modernidad –llamada comúnmente posmodernidad–. La noción de cultura es análoga, esto significa que una cultura es siempre encuentro de culturas. De allí que me animaría a decir, extendiendo el término a límites inusuales, que toda cultura es mestiza, esto es, que toda cultura surge del encuentro con culturas previas. Y este fenómeno es dinámico, no estático, no se da de a saltos, sino en la historia: la identidad se hace históricamente, es dinámica. El problema moderno, para nuestro tema, no reposa sólo en haber establecido una dialéctica insuperable entre persona y comunidad, sino en haber entendido la cultura unívocamente. Los procesos colonizadores, en el fondo, entendieron que había una cultura predominante, verdadera en el fondo, que debía erradicar a las otras. El evangelio, sin embargo es en sí mismo un lugar intercultural y genera diálogo fecundo entre las diversidades históricas. Allí donde hay un auténtico anuncio del evangelio se promueve, aún sin quererlo, el mestizaje, o sea, la superación de la conciencia de que una cultura predomina sobre otra, que debe ser anulada para dar espacio a una modalidad “adulta”, en

4. Cf. PAULA SIBILA, *La intimidad como espectáculo*, Buenos Aires, Fondo de la Cultura Económica, 2008.

el sentido kantiano. Así planteadas las cosas no se da más que espacio a la violencia: unos quieren imponer y los otros quieren sobrevivir. La historia es el diálogo entre las culturas para hacer cultura. De allí que el mestizaje –cultural o racial– no es una claudicación sino una superación. En este sentido, la disponibilidad cultural de Latinoamérica lo muestra habiendo superado una de las pruebas más complejas de la condición humana, la de la recepción de las otras historias en la propia. Con todos los límites que, admito, comprometen la siguiente afirmación, América Latina es, aunque a veces a pesar de ella misma, un continente hermanado en imaginarios culturales. Esto, porque su historia así lo ha ido diseñando. Llamo imaginarios culturales a lo que también se ha denominado sustrato cultural, matriz cultural o *ethos* cultural. Sin querer entrar en este momento en una discusión sobre la pertinencia de los términos, me estoy refiriendo al conjunto simbólico, interior a una comunidad humana, en la que se reconoce en su pertenencia e identidad y desde las cuales se vincula a los horizontes de sentido fundamentales: Dios, los otros y la tierra. De allí la importancia de acompañar la vida de nuestros pueblos con la evangelización, se debe seguir anunciando el evangelio para acompañar la historia. La cultura es más que el contexto, pero no es un trascendental metafísico: se muta, se quiebra, cambia, se debilita, aparecen nuevos paradigmas. Sin embargo, cuando una comunidad es el sujeto, y cuando esa comunidad no sólo convive la propia época sino que comparte valores transmitidos y proyecta, aún sin saberlo, más allá de su generación, entonces esa comunidad es un pueblo pues arraiga en sus decisiones un sentido que trasciende lo fáctico e inmediato. Cuando una comunidad es pueblo, los imaginarios son estables, aunque abiertos dialógicamente a nuevos contextos. Esto sucede en nuestros pueblos de América Latina. Hay nuevos emergentes, pero permanecen imaginarios desde los cuales se establece la incorporación de los nuevos elementos. Este proceso lleva a Cristián Parker a hablar de “otra lógica” en América Latina. Esta “otra lógica” integra en una síntesis superadora aparentes desechos, cosas antagónicas y hasta aquello que pertenecía al enemigo.

4. La cultura popular y la creatividad del pueblo como sujeto

De lo anterior desprendo que cuando hablamos de cultura popular estamos reconociendo que una comunidad humana es un pueblo.

Y aquí quiero advertir algo: popular no son sólo aquellas formas culturales que surgen como emergentes reactivos de los sectores excluidos. Esos emergentes forman parte de la cultura popular pues la dimensión reactiva es una de sus posibilidades y porque esos actores forman parte de una comunidad determinada y recuerdan en el seno de esa comunidad que han sido olvidados. Pero no toda reacción pertenece a la cultura popular. No coincido con quienes asignan a la cultura popular la característica de epifenómeno de una dominación externa.⁵ Reducir la cultura popular a eso significa no percibir que es una forma *creativa* de solidaridad histórica. Esa solidaridad, cuando exige la fuerza del reclamo es invitada a estructurarse en su modo de acción concreta por una situación de exclusión. Si en ciertas comunidades no hay cultura popular esto se da no porque hayan superado la exclusión, sino porque se olvidaron que vivir es convivir, que la perfección del amor se da, como recordaba Ricardo de San Víctor en el hecho de comunicarlo, no sólo a un tú, sino a *otro, él, ustedes*. Allí donde hay lazos y solidaridades históricas surgen modos de estar juntos, comer, vivir, sobrevivir, celebrar, amar. Surge cultura popular. Surgen imaginarios compartidos que estructuran a las personas.

Pero es indudable que hay una realidad histórica que engendra lazos de solidaridad: la dificultad por sobrevivir. Esto no significa que la cultura popular esté sólo entre aquellos para los que la vida es más dura, sino, simplemente que las condiciones límites permiten que se exprese con mucha nitidez un aspecto de la cultura popular: la solidaridad. Pero esto no significa que sea privativo de esa situación. Ocurre que la solidaridad necesita apertura al rostro del otro y la decisión de compartir la vida. Compartir, cuando necesito al otro, no me incomoda; pero cuando no lo necesito es una exigencia virtuosa. Esto nos podría hacer pensar que allí donde la vida es dura, entonces la cultura popular surge sólo como una necesidad para sobrevivir. Pero, me parece que hay algo más: allí donde hay situaciones límites, aún sin necesitar al otro, el vivir solidariamente tantas realidades de la vida ha llevado a incorporar hábitos de comunicación. Lo que hace un pueblo para vivir, convivir y sobrevivir es lo popular. Pero hay algo más: cuando un pueblo se siente amenazado, triste, necesitado, surge –decía Semán–

5. Cf. PIERRE BOURDIEU; MONIQUE DE SAINT MARTIN, "Gouts de classe et styles de vie", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 5 (1976) 2-81.

la fuerza como un criterio estructurante.⁶ La fuerza significa no simplemente la agresión, sino la irrupción en escenarios en los que no se permitía la visibilización de la exclusión. La exclusión trae a las ciudades la posibilidad de la solidaridad. De repente encontramos en nuestras calles familias enteras juntando cartón y caímos en la cuenta. Aquellos que tienen más necesidades, en nuestras comunidades latino-americanas, son en esta ocasión histórica, un mensaje para recrear lo urbano como lugar de intercambio solidario.

5. El centro y el barrio, el territorio y la temporalidad

Lo urbano nunca fue un lugar de anonimato por definición, al contrario, pero las ciudades se volvieron, en cierta medida, “no lugares”, espacios donde se es sólo espectador.⁷ Los *no lugares* son espacios desterritorializados, no hay territorio, como tantas ciudades que no son para vivir sino sólo para transitar, habitar. El territorio urbano tiene ese peligro y entonces no se mide en su amplitud y posibilidad de encuentro, sino en unidades de tiempo. Nadie sabe bien cuánto hay, en distancia territorial, del Obelisco a Villa Devoto, aquí en Buenos Aires. Pero manejamos algunas alternativas temporales para poder dominar la distancia. Pero nuestras ciudades no son sólo urbe, sino también barrio. Unidades de identidad local más cotidiana. A medida que uno se aparta del centro, el interior de la casa se extiende hacia fuera: se da la experiencia sanante de integración entre lo propio y lo de todos.

El centro es el lugar de la visibilidad política: reclamos, queja, corte de calle, manifestación. El centro entonces puede ser un no lugar, donde todos son espectadores, pero puede ser un lugar donde el malestar se visibiliza. En todo caso, en lo popular, lo privado y lo público están integrados. Las plazas de tantos barrios, con mesitas donde la gente *instala* su comedor, funcionan como una extensión de la propia casa, con el agregado de que lo público es experimentado como cordial y cotidiano y no como agresivo y anónimo. Estos ele-

6. Cf. DANIEL MÍGUEZ; PABLO SEMÁN (eds.), *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Buenos Aires, Biblos, 2006, 11-32.

7. Cf. MARC AUGÉ, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 2001, 81-118.

mentos de cotidianeidad son propios de la cultura popular: la irrupción de lo cotidiano en el espacio formal de lo urbano es un aspecto de lo popular en la vida de la gran ciudad. En sus *Reflexiones sobre la urbanización*, dicen los sacerdotes dedicados a la pastoral en las villas de la ciudad de Buenos Aires: “la calle es extensión natural del propio hogar, no simplemente lugar de tránsito, sino el lugar donde generar vínculos con los vecinos, donde encontrar la posibilidad de expresarse, el lugar de la celebración popular”.

La cultura ha pasado a ser objeto de consumo. Llamamos “cultura” a una serie de cosas que en realidad son dimensiones objetivas, estéticas, fácticas. En realidad la cultura, en su sentido más íntimo, lo que clásicamente se ha llamado “cultura subjetiva” es una experiencia vinculante de comunidades humanas que quieren construir solidariamente la historia. He escrito alguna vez que

“la expresión «cultura popular» no agrega mucho a la de cultura pero específica, frente a posibles reduccionismos, una de las dimensiones fundamentales y constituyentes de la cultura: su sujeto social, la dimensión de valores compartidos y vividos históricamente”.⁸

De allí que la expresión cultura popular representa el aspecto más integral de la cultura, pues denota lo que acontece cuando un conjunto de experiencias, vivencias, creatividades, reposan en un sistema de valores compartidos por una comunidad. De allí que podríamos definir la cultura, amplificada por el calificativo popular, como *un sistema de valores compartidos, interiorizados como resultado de una experiencia solidaria de la historia*.

En este sentido, en las citadas reflexiones sobre la urbanización, los sacerdotes que han emprendido en esta ciudad la pastoral de las villas, advirtiendo los problemas y fenómenos complejos que acucian a su gente que ante todo

“La cultura de la villa tiene características muy positivas, que son un aporte para el tiempo que nos toca vivir, se expresa en valores como la solidaridad; dar la vida

8. JOSÉ C. CAAMAÑO, “Conclusiones del Seminario sobre Cultura Popular: la identidad en la diversidad”, en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *Diálogo con la cultura y compromiso en la vida pública*, Actas de la XXVIII Semana de la Sociedad Argentina de Teología, Buenos Aires, San Benito, 2009, 91.

por otro; preferir el nacimiento a la muerte; dar un entierro cristiano a sus muertos; cuidar del enfermo, ofrecer un lugar para el enfermo en la propia casa; compartir el pan con el hambriento: “*donde comen 10 comen 12*”; la paciencia y la fortaleza frente a las grandes adversidades, etc. Valores que se sustentan en que la medida de cada ser humano es Dios, y no el dinero”.

En lo urbano esa solidaridad de la historia es compleja, pues la ciudad es una especie de fenómeno aluvional. Además cuando se han dado procesos expulsivos, muchas veces, las inclusiones se dan mediante procesos que pueden resultar invasivos. Lo “popular” y su irrupción en lo urbano, como contracara de sistemas expulsivos, amerita una reflexión equilibrada que permita rescatar los valores e insertar el fenómeno en nuevas modalidades de convivencia. Aquí está el lugar de las políticas públicas, de las organizaciones sociales, de los actores eclesiales. Y entonces se hace urgente una reflexión sobre la nación, como lugar de intercambio de identidades. Coincido en este punto con García Canclini y su crítica a las visualizaciones monoidentitarias,⁹ ya que la globalización hace a las identidades *porosas*, capaces de recrearse permanentemente.

6. El mestizaje como solidaridad histórica

De todos los que pasan por la ciudad, algunos quedan, y van dejando sedimentos de su identidad. Estos sedimentos no son sólo realidades pasivas, sino que se visibilizan, en gestos, ritos, comportamientos. La experiencia solidaria de la historia provoca la mutualidad en lo diverso, aprender a convivir con quien llegó. Pero además, en la convivencia, asumir a quien llegó. No se puede convivir sin tomar algo de quien está ante nosotros. La experiencia solidaria de la historia, aspecto típico de la dinámica cultural, provoca una fuerte realidad de intercambio e identidades que se reconocen en una reciprocidad. De allí que creo que las ciudades, hoy, nuestras ciudades, como Buenos Aires o tantas otras ciudades del interior de la Argentina, y de otros países de América Latina, son escenario de un auténtico mestizaje cultural.

Allí donde se está dando mestizaje hay crisis, choque e integración.

9. Cf. NÉSTOR GARCÍA CANCLINI, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo, 1994.

Este mestizaje provoca una apertura al diverso que es vital para la sobrevivencia de lo humano como comunidad histórica. La historia no es el mero derivado de la libertad individual, sino una realidad que resulta de solidaridades personales. Entonces, si el término “cultura popular” quiso superar el desafío de la individualidad aprehensora, también quiso enunciar una crítica a la alienación colectivista.¹⁰ De allí que la experiencia de *solidaridad* sea el puente ético entre la noción de *cultura* y la determinación *popular*. Y por ello *la fiesta* será su realidad ritual distintiva. Por ello el nudo más profundo de la historia se encuentra allí donde las solidaridades humanas se entrecruzan, constituyendo identidades que traspasan las coyunturas, asumiéndolas y a veces resignificándolas a partir de aparentes desechos.¹¹ Ahí, donde las solidaridades históricas traspasan las coyunturas, surge la cultura.¹² De allí que creo que este momento de la convivencia urbana es particularmente desafiante: las comunidades urbanas están atravesadas por una movilidad humana que exige el hábito de la solidaridad, la decisión de la convivencia y el reconocimiento del valor que el otro aporta. Las lógicas de pertenencia de cada uno de los grupos humanos en la ciudad son distintas, y aquí radica el desafío más grande, no en el folclore de copiar gestos o vestimentas, sino en la decisión de que haya una vida con tiempo transitado en comunidad. La cultura no es un acto, sino un hábito. Deviene un modo estable. No es la copia estereotipada de un modelo, sino un hábito, un modo interior estable. Uno de los elementos que, me parece, es característico de la cultura popular es que esta dimensión estable, de hábito, porque es histórica es dinámica, creativa, recreadora: reasigna sentido a experiencias de fracasos. Entonces, la cultura popular que tiene en lo periférico su lugar de arraigo más visible, sin embargo, no está sólo allí, pues apenas entra en contacto con otras realidades humanas muestra silenciosamente el aspecto universal de ese tipo de vivencias: es porosa. Esto significa, que no tiene límites de clase que se le puedan asignar a priori. Algunas cumbias, por ejemplo, que representan un ícono de la estética popular periférica, inauguran el baile con la aceptación de todos los comensa-

10. Cf. DA 45-46.

11. Cf. CRISTIÁN PARKER, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1993, 366-368.

12. Cf. CAAMAÑO, “Conclusiones del Seminario sobre Cultura Popular: la identidad en la diversidad”, 92.

les, en muchas fiestas de la clase media acomodada. Hay una aceptación de algo que estaba restringido a un fenómeno de clase y que pasa a ser patrimonio común. Y esto surge de la convivencia.

Otro fenómeno urbano por excelencia del diálogo de paradigmas diversos en el seno de la cultura popular que reconcilia, es el fenómeno de los santuarios. Los santuarios eran escenarios de la fe, principalmente, de los más pobres. Si bien los grandes santuarios marianos fueron patrimonio común, el hecho de santuarizar la vida, de cargarla de la presencia de lo sagrado, estaba más bien restringido a un grupo. Pero hay una profunda santuarización de la existencia. En este sentido, creo que estamos bastante lejos del secularismo pronosticado. Nuestra misma pastoral, adopta, en repuesta a este hecho, una lógica de acompañamiento próxima a un santuario. Muchas veces los dolores son santuarizados: es conocido aquí en Buenos Aires lo sucedido con Cromagnon y el santuario de sus víctimas. Santuarios sagrados, no seculares simplemente, de memoria cívica de las víctimas, lugares de oración, dolor, esperanzas. Lo sagrado como lugar de adquisición del sentido que lo trágico interrumpió, es el espacio en el que el acontecimiento desgraciado es vivido popularmente. Porque lo trágico arraiga en el fondo de la naturaleza religiosa como claudicación del sentido, y lo sagrado cristiano, con la cruz como símbolo, aporta la salida a la tragedia sin bastardear el dolor. Permaneciendo el dolor, sin embargo, conserva el sentido.¹³ Y todo esto en el medio de nuestras ciudades.

7. El rescate y el desafío del hermanamiento

Podría dar muchos ejemplos más, pero sólo quiero afirmar que el diálogo de lo popular con lo urbano, aporta a la vida de la ciudad una experiencia de *rescate*. Qué es el *rescate*: es el hecho por el cual alguien saca a otro de un evento de muerte. Lo cotidiano tiene dentro de sí una tensión. Es repetitivo, se reitera, puede volverse tedioso, cíclico y angustiante. Pero cuando en lo cotidiano irrumpen los vínculos, entonces se torna significativo, y la ciudad emerge como espacio de hermanamiento también, no sólo de anonimato. Y no sólo es un lugar

13. Cf. MARÍA R. LOJO, *Cuerpos resplandecientes. Santos populares argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana, 2007, 7-24.

de desechos, sino de recuperación y búsqueda de vida plena. Los cartoneros, caminando por la ciudad no son sólo un desecho, sino un indicio de vida plena, buscan una mayor humanización.¹⁴ Esta perspectiva lleva a algunos autores como Pedro Trigo o Virginia Azcuy a descubrir, en esos “desechos humanos”, señales del Reino en medio de nuestras urbes. Y entonces “el grito de los pobres se transforma así en una llamada a la ternura de una madre. Una llamada a una Iglesia que es madre”.¹⁵ En ese sentido considero, que su lenta procesión nocturna, ofrece un *rescate*. Es un rescate que incide en la memoria. Hacen memoria de que la vida plena implica un despojo, una lucha y un compromiso. Es un estremecedor testimonio de aquellos para quienes la libertad no es lúdica, aunque la existencia pueda volverse, a pesar de las contrariedades, festiva. Y precisamente por ellas deviene festiva.

Para ir cerrando mi contribución quiero comentar brevemente algunas consideraciones que Pablo Alabarces hace en las conclusiones de su, me animaría a decir, dramática obra *Fútbol y Patria*.¹⁶ Allí, el autor, destaca que la reflexión en torno al *deseo de comunidad* que se establece en la lógica popular posee dos líneas. Una, la de Lechner para quien ese deseo de comunidad es auténtico y constructivo, tiene la iniciativa; y otra la de García Canclini para quien ese deseo se inserta dentro del movimiento de los consumos simbólicos. La segunda perspectiva consiste en compartir gustos y pactos de lectura respecto de ciertos bienes que le dan identidades compartidas.

Es verdad que las identidades compartidas son explotadas por los recursos económicos para convertirlas exclusivamente en bienes de consumo. Así sucede con un núcleo de las identidades juveniles actuales: el rock. Como con otro mecanismo de manifestación identitaria: el fútbol. Pero en realidad la identidad surge de otros hechos más profundos, de la vivencia de la historia compartida. Sin embargo, esas identidades quedan muchas veces atrapadas

“a una única lógica, la de la maximización de la ganancia (sujetos a esta lógica) no pueden reemplazar la ausencia de nación, sino apenas proponer la gestualidad

14. Cf. VIRGINIA R. AZCUY, “Apuntes para una teología de la ciudad. En el camino hacia una reflexión interdisciplinaria”, *Teología* 100 (2010) 481-501, 498.

15. GUSTAVO CARRARA; SERGIO SERRESE, *Desde los pobres, Ensayo pastoral sobre las villas de emergencia de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires*.

16. PABLO ALABARCES, *Fútbol y Patria, El fútbol y las narrativas de la nación en la Argentina*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 20084.

fácil y mercantilizable de las identidades deportivas. El fútbol reúne, en este cuadro, varias condiciones fundamentales: su historia, su epicidad, su dramaticidad, su calidez, su desborde. Así se transforma en la mejor mercancía de la industria cultural”.¹⁷

Pero el consumo es, en este aspecto, segundo respecto de la identidad. La cultura es antes identidad subjetiva de una comunidad y en segundo lugar mundo simbólico objetivo. Se vuelve escena histórica en ese segundo lugar, y lo desafiante de nuestro tiempo reside en interpretar, en todas esas dimensiones que han sido atrapadas en lo meramente fáctico por la lógica mercantil, su mundo subterráneo, de vinculación, las búsquedas de libertad, o de dignidad, inclusión y resistencia que anidan en lo más hondo de las libertades de los pueblos.

La porosidad, a la cual he hecho alusión, característica de la cultura popular, se encuentra en nuestras ciudades con la permeabilidad que el trajín de lo urbano ofrece a los distintos rostros y modalidades de vivir. También las clases medias recurren a ella como recurso a sentidos aglutinantes. Por eso, el escenario de nuestras ciudades se ha transformado y donde hay aparente fragmentación se impone el desafío por pensar la identidad en lo plural. Los medios de comunicación destacan el fragmento y hacen de la opción consumista la propuesta de integración. Pareciera que un pueblo o la nación se redujesen a la posibilidad de contar, a la mano, con esos bienes. La cultura popular ofrece, en su visible o silencioso andar por nuestras ciudades una propuesta a veces anónima de síntesis envolvente. En efecto

“la variedad y riqueza de las culturas latinoamericanas, desde aquellas más originarias, hasta aquellas que con el paso de la historia y el mestizaje de sus pueblos, se han ido sedimentando en las naciones, las familias, los grupos sociales, las instituciones educativas y la convivencia cívica, constituyen un dato bastante evidente para nosotros (...) lo que se echa de menos es más bien la posibilidad de que esta diversidad pueda converger en una síntesis que, envolviendo la variedad de los sentidos, sea capaz de proyectarla en un destino histórico común.”¹⁸

Pero esta búsqueda de sentidos envolventes no es colonizar ni homogeneizar. Lograr la tensión de lo diverso en un proyecto común

17. ALABARCES, *Fútbol y Patria*, 207-209.

18. DA 43.

es una reflexión desafiante en el bicentenario del grito de libertad de nuestros pueblos.¹⁹ Pero el camino tiene, tanto desde la reflexión como en la decisión concreta, un desafío de origen: ¿por donde emprender la marcha? Creo que empezar desde los más pobres, los excluidos, abandonados, los que sufren, que se han visibilizado en nuestras calles, y donde la cultura ofrece el acorde ruidoso de la resistencia o el paso cansado de la sobrevivencia, es un modo evangélico de comenzar para llegar a todos.

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO
30.03.10 / 30.08.10

19. DA 46.