

Hacer(se) tatuaje(s)

Recorrido de una práctica cultural

Claudia Rosa (comp.)

Karina Parras

Daniela Godoy

Mabel Caballero

Romeo Farias

Emiliano Ríos

Carlos Quiñonez

Daniel Chao (coord.)

Hacer(se) tatuaje(s) : recorrido de una práctica cultural / Claudia Rosa...
[et al.]; compilado por Daniel Chao. - 1a ed compendiada. - Resistencia :
Editorial de la Universidad Nacional del Nordeste EUDENE, 2021.
Libro digital, PDF/A - (Ciencia y técnica)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-950-656-188-8

1. Tatuajes. 2. Literatura. 3. Corrientes. I. Rosa, Claudia. II. Chao, Daniel,
comp.
CDD 391.65

Idea original: Claudia Rosa
Coordinador: Daniel Chao
Edición: Natalia Passicot
Corección: Irina Wandelow
Diseño y diagramación: Ma. Belén Quiñonez

Las imágenes fueron tomadas por Romeo Farias,
en el marco del PI.



© EUDENE. Secretaría de Ciencia y Técnica,
Universidad Nacional del Nordeste, Corrientes, Argentina, 2021.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.
Reservados todos los derechos.

25 de Mayo 868 (CP 3400) Corrientes, Argentina.
Teléfono: (0379) 4425006
eudene@unne.edu.ar / www.eudene.unne.edu.ar

Kiln



Cultura popular en el tatuaje 2.0: el Gauchito me protege

Carlos Quiñonez

EN TORNO AL CONCEPTO DE CULTURA POPULAR

Veamos algunas definiciones de lo que se presenta como una de las categorías clave en este trabajo: la *cultura popular*. En primer lugar, para Peter Burke (1981), es un concepto que surge con la modernidad. Las clases dominantes la describían de esa forma, esa «otredad» que significaba para ellos el pueblo, un «otro» al que se lo describía de acuerdo a lo que no eran los rasgos de las clases altas: lo natural, sencillo, instintivo, irracional y enraizado en su contexto de origen. Entre las cuestiones que contribuyen a la emergencia del interés por la cultura popular, para Burke está, por un lado, el declive del clasicismo y el avance del romanticismo como razón estética emergente; y por otro, como razón política, los movimientos de liberación nacional que se extendieron por toda Europa desde principios del siglo XIX, en contra de los reinos dinásticos.

Por su parte, Michel de Certeau (1999) destaca las connotaciones del término popular que se encuentran en las revistas francesas de la última parte del siglo XIX. Allí lo popular se asocia también, como dice Burke (1981), a lo natural, a lo verdadero, a lo ingenio y a lo espontáneo. De allí que se empiece a mencionar lo popular como lo campesino o lo rural; la cultura de las elites, por otro lado, en esa etapa empieza a ser amenazada desde otro frente, sobre todo en las ciudades, por lo que fue la consolidación del proletariado y, en especial, de los movimientos socialistas y anarquistas como actores políticos.

Carlo Guinzburg (1999) trabaja desde la perspectiva de Bollème, que aporta otra categoría importante, «clave para la lectura», porque admite un desfasaje entre la textualidad de la literatura del *colportage* y la forma en que es leída por las clases populares, a través de los indicios que encuentran en las declaraciones vertidas en las actas que analiza en su obra *El queso y los gusanos*.

Nos parece complicado definir concretamente un origen unívoco de la cultura popular, del folclore, de las tradiciones populares o la etnología; pero eso aquí no es objeto de nuestro análisis sino, por el contrario, nuestro objetivo es el poder establecer algunos trazos de la relación entre la cultura dominante —que es la de la clase dominante en palabras de Marx (Grimson y Passeron, 1991)— y las clases subalternas, en las dinámicas del tatuaje carcelario.



Guinzburg (1999) en su obra muestra que estos indicios nos llegan a través de fuentes escritas que han pasado por el tamiz de individuos claramente relacionados con la cultura dominante, lo que nos puede llevar a analizarla, no como la cultura dominante, sino como la cultura impuesta a las clases subalternas. Autores como Mijaíl Bajtín (1990) sostienen que existe una mutua influencia entre las clases subalternas y la cultura dominante, citamos en ese mismo sentido el siguiente párrafo de la obra del autor italiano, donde se remarca la complejidad de este tipo de análisis.

Se atribuye a las clases subalternas de la sociedad preindustrial una adaptación pasiva a los subproductos culturales excedentes de las clases dominantes (Mandrou), o una tácita propuesta de valores, si acaso parcialmente autónomos respecto a la cultura de aquéllas (Bollème), o una extrañación absoluta que se sitúa sin rebozo más allá, o mejor dicho más acá, de la cultura (Foucault). Es mucho más valiosa la hipótesis formulada por Bachtin de una influencia recíproca entre cultura de las clases subalternas y cultura dominante. Aunque precisar el modo y el momento de tal influencia (ha comenzado a hacerlo con óptimos resultados J. Le Goff) significa afrontar el problema con una documentación que, en el caso de la cultura popular, como hemos señalado, es casi siempre indirecta. (Guinzburg, 1999: 8)

El *poder simbólico* es otra categoría importante, en el marco de un análisis estructural. Desde otra perspectiva, Jean Claude Passeron (1991) se pregunta cuál es el significado de los calificativos de «dominado» y «dominante» para analizar los simbolismos de la cultura. Desde una perspectiva marxista, hay una relación de explotación o hegemonía; o desde una perspectiva weberiana, una relación de mando –obediencia en las relaciones entre grupos o individuos. Pero puede esa inversión trasladarse a la lógica de los símbolos, es decir, sí puede hablarse de culturas dominantes y culturas dominadas. El abordaje de las relaciones de fuerza entre grupos y clases, para Passeron, no nos devela la clave de las relaciones simbólicas y el contenido de su cultura e ideología, hay que ir más allá en la descripción, ahondando el análisis en las tramas de significación que se superponen en la interacción entre cultura, poder e ideología.

Pierre Bourdieu (1999), en tanto, al analizar el poder simbólico, sostiene que las clases se comprometen en una lucha simbólica para imponer su definición del mundo, una que sea más acorde a sus intereses. El campo ideológico reproduce, mediante otras formas, el campo de las posiciones sociales. Los sistemas simbólicos ejercen un poder estructurante porque son estructurados; el poder simbólico no es más que poder de construcción de la realidad que tiende a establecer un orden del conocimiento y sentido inmediato del mundo:

El poder simbólico, como poder de constituir lo dado por la enunciación, de hacer ver y de hacer creer, de confirmar o de transformar la visión del mundo y, por ello, acción sobre el mundo [...] Lo que hace el poder de las palabras y de las palabras de orden, poder de mantener el orden o de subvertirlo, es la creencia en la legitimidad de las palabras y de quién las pronuncia, creencia cuya producción no es competencia de las palabras. (Bourdieu, 1999: 71-72)

Aquí aparece la importancia del análisis estructural tal como lo destaca Eliseo Verón (1968) porque, para este autor argentino, el análisis lingüístico fue tomado como modelo

para comprender la naturaleza de la dimensión significativa de los hechos sociales. El análisis estructural tiene el cometido de enunciar los principios metodológicos para el estudio de estas estructuras, que constituyen fenómenos socioculturales por excelencia.

Que los hechos sociales tengan un sentido es la muestra del carácter social de la conducta. Por ello, las relaciones entre variables en los modelos estructurales de un sistema de intercambio de información solo comprenden relaciones lógicas, al contrario de los modelos energéticos funcionalistas que marcan relaciones de causalidad. La convergencia de la acción y la información es la base material de la sociedad, constituye lo que Verón menciona como la *praxis social*.

Carlo Guinzburg se apoya en estas perspectivas, es por tal que imaginamos que la cultura popular es intercalada por esa relación entre cultura dominante y clases subalternas, que se presupone de ida y vuelta, como lo señala Bajtín (1990). La relación que ambas construyen se va estructurando a través de los diversos modos de enunciación, que ambos sectores modelan como formas de su propia cultura, pero que en el hacer social se van entramando, mixturando; al converger los diferentes modos de significación de cada una de ellas, van engendrando a su vez nuevas significaciones.

¿Hasta qué punto los eventuales elementos de la cultura hegemónica rastreables en la cultura popular son fruto de una aculturación más o menos deliberada, o de una convergencia más o menos espontánea, y no de una deformación inconsciente de las fuentes, claramente proclives a reducir al silencio lo común y lo corriente? (Guinzburg, 1999).

IDENTIDADES LATINOAMERICANAS: EL PODER Y EL DISCURSO

El discurso político del poder trabaja generalmente sobre las consecuencias de lo posible y se transforma en lo real por la capacidad de persuasión que tiene sobre la comunidad. La realidad es la realidad –o el discurso– del poder. En esta época de enorme escepticismo coincidimos con Hugo Zemelman (2001) en que este caso podría ser el discurso de la globalización o del neoliberalismo y en que, en el pasado, este pudo ser otro, como el del progreso incontenible de la modernidad occidental, por ejemplo, o el del Estado de bienestar en su momento.

Néstor García Canclini (1990) quizás contextualiza estas ideas de Zemelman en su obra *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, de la cual reproducimos el siguiente fragmento donde caracteriza la representación de la modernidad en América Latina:

La modernidad es vista entonces como una máscara. Un simulacro urdido por las elites y los aparatos estatales, sobre todo los que se ocupan del arte y la cultura, pero que por lo mismo los vuelve irrepresentativos e inverosímiles. Las oligarquías liberales de fines del siglo XIX y principios del XX habrían hecho como que constituían Estados, pero sólo ordenaron algunas áreas de la sociedad para promover un desarrollo subordinado e inconsistente; hicieron como que formaban culturas nacionales, y apenas construyeron culturas de elites dejando fuera a enormes poblaciones indígenas y campesinas que evidencian su exclusión en mil revueltas y en la migración que «trastorna» las ciudades. Los populismos hicieron como que

incorporaban esos sectores excluidos, pero su política distribucionista en la economía y la cultura, sin cambios estructurales, fue revertida en pocos años o se diluyó en clientelismos demagógicos. (García Canclini, 1990: s/p)

En Latinoamérica no hubo –¿nunca?– pensamiento teórico, afirma Zemelman; más bien hubo ideologías; es decir, discursos autorreferenciales que no se contrastaron con la realidad porque la producción intelectual siempre debería estar indefectiblemente enmarcada y es inseparable del sujeto pensante; constituye, en fin, una categoría que es denominada *matriz histórica cultural*, desde la cual se plantean los problemas y se busca una respuesta o debería buscarse una explicación a los conflictos y trances históricos sufridos por nuestro continente.

Es por ello que el autor traza la diferencia entre historia e historicidad, por la misma dificultad de comprender la complejidad de incorporar la historia en la construcción del conocimiento: es eso lo que sería la historicidad. Zemelman insiste en que la historia no está predeterminada, se construye en microesferas discursivas, pero se fija en los grandes espacios narrativos –el papel de los historiadores mediáticos como Felipe Pigna y su actual protagonismo intelectual, por ejemplo–; es decir, trabajan las manifestaciones de la cotidianidad en un sentido más trascendente.

Más allá de los héroes y de las grandes batallas ganadas o perdidas, la historia es la narración de la interpretación de las costumbres, de las cotidianidades y de la relación que establecen con el poder dominante.

Entonces, el problema posiblemente más importante es que la lógica de las determinaciones sociales de las ciencias humanas induce a una forma esperada de razonamiento disciplinar que hace que él mismo se produzca en compartimientos estancos y que no sea percibido el mar de realidades que existe entre cada uno de ellos. Se hace presente allí lo que podría caracterizarse como una lucha por la clasificación sociológica e ideológica del pensamiento, afirma Bourdieu, entre los intelectuales latinoamericanos, sean estos de procedencias liberales, nacionalistas o de izquierda; una disputa por el monopolio de hacer ver y de hacer creer, de hacer conocer y de hacer reconocer, de imponer las divisiones legítimas del mundo social, en otros términos, de limitar la significación a una visión del mundo a través de la imposición de una división dialéctica y material de la comunidad de pertenencia, pero obligando discursos, aplicando otras lógicas u otras matrices culturales importadas de fuera de nuestra pertenencia contextual.

Es fundamental el tratar de comprender un momento histórico porque la gran mayoría de las veces como dijimos, parafraseando a Zemelman, la historia es la de la lógica constructora del poder, por ello nos marca la inutilidad, muchas veces, de las entelequias de los intelectuales latinoamericanos; la acción de colocarse y pensar el mundo sin recabar en la importancia de la apropiación de este. Esta ha sido una constante en nuestra historia de los últimos 100 años, sobre todo. La presencia imperturbable de los metadiscursos, de la modernidad, de la globalización, de la tecnología, etcétera, que sobrevuelan todos los debates.

Una de las posibilidades alternativas que se presentan en el proceso de la construcción del conocimiento es mostrar las cosas que generalmente se ocultan, en otras palabras, poder *desocultar* la realidad que se enmascara en los procesos de formación pedagógica, en los programas escolares, no promoviendo un debate intelectual y político, pedagógico

dentro y fuera de la universidad, como generalmente ha ocurrido en nuestros países latinoamericanos.

Alcira Argumedo (2004), por su parte, analiza el impacto de la modernidad en las matrices culturales identitarias de nuestra América Latina, teniendo en cuenta la necesidad de reconocer la «heterogeneidad cultural de los sectores populares» en nuestro subcontinente, en contraposición a la homogeneización de las clases dominantes y las clases medias acomodadas –algo habrá tenido que ver seguramente con esto el famoso Plan Cóndor de la década del 70, por citar solo un trágico hecho de contexto histórico–, avanza como nueva problemática de las Ciencias Sociales a la luz de la crisis de los paradigmas teóricos dominantes durante mucho tiempo en esta región.

La historia latinoamericana, siguiendo a Argumedo, está construida a través de un proceso complejo en la formación de los escenarios políticos, una coexistencia conflictiva de confrontaciones sociales y étnicas culturales donde se producen múltiples intercambios de significados, sincretismos religiosos, identidades hostigadas, emergencia de nuevas creencias y rituales que se superponen con las tradiciones ancestrales.

UN CASO PARTICULAR: SÍMBOLOS DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN LOS CUERPOS

San La Muerte es un enigmático ejemplo de la potencia que tiene en la región del nordeste argentino la religiosidad popular. El «santo de los presos» posee orígenes diversos que, en algunos casos, convergen en una misma interpretación del fenómeno y, en otros, dan cabida a distintas significaciones de un mismo símbolo (Dri, 2003).

Para la población carcelaria de la región de Corrientes y de Entre Ríos, pero principalmente en las unidades penales provinciales y nacionales, el santo funciona como una protección para la dura vida de encierro, en instalaciones poco adecuadas y sobrepobladas.

Dentro, entre los internos, existen algunos de los últimos talladores de la imagen de San La Muerte en huesos humanos, a veces de muy pequeñas dimensiones. Estas prácticas fueron mutando probablemente, y hoy es muy significativo para el preso el tatuaje de esa imagen en zonas visibles del cuerpo como el pecho, la espalda, los hombros y los brazos.

En muchos casos, la tradición de San La Muerte atraviesa las historias de bandoleros rurales del nordeste argentino, como la de Aparicio Altamirano y la del Gaucho Lega desde finales del siglo XIX en Corrientes, y la de Isidro Velázquez en el Chaco, en la década de 1960. Pero seguramente el gaucho alzado convertido en santo popular más difundido en las últimas décadas es el Gauchito Gil o Gaucho Gil.

Antonio Mamerto Gil Núñez habría sido un gaucho que intervino en las luchas civiles que asolaron a Corrientes en la segunda mitad del siglo XIX, se alzó en un momento para no combatir, convirtiéndose en una especie de Robin Hood criollo que robaba a los ricos para ayudar a los pobres. Hasta que fue ajusticiado por una partida policial en cercanías de Mercedes. La tradición oral sostiene que el Gaucho Gil fue un gran devoto de San La Muerte (Dri, 2003).

Algunos autores concluyen que en torno a la potencia que cobró en los últimos años la figura del gaucho milagroso subyacen otros cultos autóctonos como San Baltazar, Santa Librada y, por supuesto, San La Muerte, entre los más conocidos y divulgados. En la simbología

carcelaria se sabe, por ejemplo, que Santa Librada ayuda a curar las heridas y favorece en las fugas (este culto tuvo su origen en Portugal, como Santa Liberata). Todos estos santos tienen en común que son portados en imágenes pequeñas, talladas en madera.

El Gauchito Gil posiblemente compite palmo a palmo en la simbología carcelaria del tatuaje con San La Muerte aunque, a diferencia de este último, su apropiación se ha vuelto policlasista, mientras que San La Muerte, en las últimas décadas, ha permeado fuertemente el culto en las clases medias y medio-altas urbanas del NEA.

La cultura popular es un fenómeno de resistencia; en estos casos, el sujeto realiza una apropiación del símbolo como protección y remodela el sentido a partir de su propia traducción y de los cruzamientos con la cultura oral y las posibilidades que hoy les brinda compartir imágenes a través del entramado de la cibercultura.

EL TATUAJE INMERSO EN NUEVOS PROCESOS DE LA CULTURA

Analizando en perspectiva estos nuevos procesos socioculturales que constituyen los nuevos rituales de marcarse el cuerpo con íconos de la cultura popular, podemos afirmar que el consumo avanza sobre la cultura, más aún, se inserta en ella, en estos tiempos en que las esferas del mundo cultural –los sistemas de signos, las costumbres, las formas estéticas, la velocidad, el tiempo, los objetos que deseamos, y aún la materia misma de nuestros deseos y pensamientos– están fuertemente influidas por la dinámica que adquieren los procesos económicos a escala mundial, vehiculizados por los mercados que responden a su vez a acuerdos políticos y financieros de orden supranacional, a la imposición de signos universales y de sistemas de comunicación instantáneos que llevan el mundo entero al interior de los hogares, propician modalidades de consumo que atraviesan el globo y desafían la diversidad de los lenguajes.

Cada nuevo producto invade un espacio semiológico, se legitima en un mundo de sentidos y de signos, influye sobre las costumbres, los hábitos, los gustos y valores, requiere algún capital cultural para su uso y, con frecuencia, inicia una cadena de nuevos lenguajes. La comunicación se vuelve cada vez menos material y menos territorial en relación con épocas precedentes. Sin embargo, no es un fenómeno de mera desvinculación con el territorio, sino una reconstitución de formas de experiencia y sensibilidad.

Considerando los gastos suntuarios que se realizan en cualquier fiesta de la cultura popular y sus maneras propias de elaboración simbólica, es posible percibir cuánto de la diferenciación de «los de abajo» se configura en los procesos significantes y no solo en las interacciones materiales. El consumo desborda lo que podría entenderse como necesidades materiales o simbólicas¹.

1. «Estudios de diversas corrientes consideran el consumo como un momento del ciclo de producción y reproducción social: es el lugar en el que se completa el proceso iniciado al generar productos, donde se realiza la expansión del capital y se reproduce la fuerza de trabajo. Desde esta perspectiva no son las necesidades o los gustos individuales los que determinan qué, cómo y quiénes consumen. Depende de las grandes estructuras de administración del capital cómo se planifica la distribución de los bienes» (García Canclini, 1994: 13).

Las formas ceremoniales de las tradicionales fiestas populares –y la profunda mutación de su sentido original, auténtico, sagrado– y la irrefrenable irrupción de lo profano, lo homogéneo, el plástico, lo comercial, comprenden complejas dimensiones de la ceremonia-lización de las relaciones sociales, tal y como se producen hoy en día en nuestros países, y en esto influye indudablemente la representación social de los íconos impuestos por la cultura popular, ya que son resignificados tal como define claramente García Canclini (2004): «No hay porqué sostener que se perdió el significado del objeto: se transformó. Cambió de significado al pasar de un sistema cultural a otro, al insertarse en nuevas relaciones sociales y simbólicas».

Desde que los verdugos de Antonio Gil levantaron la cruz en el lugar y aparecieron las banderolas y las tacuaras, comenzó a difundirse este mito atrayendo la atención de la gente de la zona. La devoción fue creciendo y a partir de 1989 –año emblemático por la hiperinflación de Alfonsín y la entrega anticipada del poder a Menem, que luego en el 91 impondría la convertibilidad– es que se inicia la difusión que alcanza niveles masivos y la veneración se convierte en un acontecimiento significativo desde un punto de vista cultural. Los testimonios recogidos por Parras así lo grafican:

Cada año es mayor y más organizado, y de otro lado, mirá, yo te voy a comentar una cosa. Para muestra basta un botón. Los tres años yo viajé saliendo a las siete de la mañana, primer año vine tranquilo, el año pasado medio cargado, hoy era imposible. Micros, combis, coches, banderas, más, más, más. ¿Lo querés cuantificar? El primer año se calculaba 150.000 a 200.000 personas. ¿Vos estuviste el año pasado? Había más, pasaron los 300.000, y este año van a llegar a los 500.000 seguramente... (Jorge, 2005, 48 años) (Parras, 2004).

La gente de los grandes centros urbanos percibe un vacío en este mundo moderno que ofrece tantos objetos y adelantos tecnológicos sofisticados y, a través de los medios y de la industria cultural, se apropia de los cultos tradicionales y los redefine, los reconstruye. Pero es sin dudas en la interacción en el lugar, participando de esa multitudinaria expresión de fe popular, escuchando milagros, devociones que traspasan fronteras, donde el fervor crece aún más y muestra una imagen que es una representación popular.

Las prácticas socioculturales configuran formas de reconocerse y de satisfacer necesidades, rituales de distinción y modos de comunicación. En el consumir no solo derrochamos y exhibimos, nos alineamos y sometemos, sino también reelaboramos el sentido de lo social, redefinimos la significación de lo público al publicar lo que creemos socialmente valioso, rehacemos lo que percibimos como propio, nos integramos y nos diferenciamos; es decir que construimos una representación social de cómo somos y de la imagen que proyectamos.

Las transformaciones operadas en las últimas décadas en América Latina, y en la Argentina en particular, no son naturales, han sido construidas o elaboradas desde los poderes dominantes y, por su grado de homogeneidad, son y están siendo el resultado de una serie de luchas entre poderíos desiguales, ansiosos por imprimir, modular y moldear los sentidos sociales aquí en juego: las identidades regionales y la dimensión cultural de los mismos.

la comunicación y la cultura constituyen hoy un campo primordial de batalla política; el estratégico escenario que le exige a la política recuperar su dimensión simbólica –su capacidad de representar el vínculo entre los ciudadanos y el sentimiento de pertenencia a una comunidad– para enfrentar la erosión del orden colectivo. (Martín Barbero, 1987: s/p)

A MODO DE CIERRE

El estudio de las culturas populares de García Canclini (1994: s/p) sostiene que la cultura:

no solo representa la sociedad sino que también cumple, dentro de las necesidades de producción de sentido, la función de reelaborar las estructuras sociales e imaginar nuevas. Además de representar las relaciones de producción, contribuye a reproducirlas, transformarlas e inventar otras.

En esta línea se suman otros estudios de aportantes como Guillermo Orozco Gómez en México, Valerio Fuenzalida y Nelly Richard en Chile, María Cristina Mata y Héctor Schmucler en Argentina, y Maria Inmacolata Vassallo de Lopes en el Brasil, entre otros.

Los estudios de las prácticas sociales surgen en el campo de la investigación en comunicación como resultado de esa atención teórica hacia las estructuras sociales y el contexto histórico. Desde los años 80, estudiar comunicación, como se evidencia cada vez más ampliamente, no es solo ocuparse de los aportes de un conjunto restringido de medios a la socialización de los niños o los jóvenes, a las decisiones de compra o de votación. Los estudios comunicacionales abarcan las estructuras, los escenarios y los grupos sociales que se apropian de mensajes y los reelaboran. La cultura popular constituye un concepto clave en este trabajo. Los aportes de Peter Burke, para quien es una idea que surge con la modernidad. Las clases dominantes la describían de esa forma, esa «otredad» que significaba para ellos el pueblo, un «otro» al que se lo describía de acuerdo a lo que no eran los rasgos de las clases altas: lo natural, sencillo, instintivo, irracional y enraizado en su contexto de origen.

La cultura popular es intercalada por esa relación entre cultura dominante y clases subalternas que se presuponen dinámicas de ida y vuelta, como lo señala Bajtín. La relación que ambas construyen se va estructurando a través de los diversos modos de enunciación, que ambos sectores modelan como formas de su propia cultura, pero que en el hacer social se van entramando, mixturando; al converger los diferentes modos de significación de cada una de ellas, van engendrando a su vez nuevas significaciones.

Un rasgo de la cultura popular importante para este trabajo es la hipótesis de su autonomía simbólica, entendiendo que todo grupo social tiende a organizar sus experiencias en un universo coherente; ninguna condición social, por más subalterna que sea, puede impedir la organización simbólica de la vida social; aunque esté dominada, una cultura funciona como tal. Por tanto, teniendo en cuenta el enfoque de la cultura popular europea de los Estudios Culturales, sus postulados buscan captar las afirmaciones de esas culturas pese a los condicionamientos de la dominación.

En cuanto a la cuestión de la religiosidad, en este punto es importante afirmar que, para el trabajo, lo religioso es una práctica que atañe a un grupo que comparte preceptos e imaginarios sobre una creencia. Como lo define Emile Durkheim (1968), una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas. La idea de Iglesia determina que se trata de algo colectivo.

Pablo Semán (2006) describe las cosmovisiones de la religiosidad popular, las cuales entrañan gestos deficientes de reconocimiento a la cultura dominante, pero al mismo tiempo constituyen formas de resistencia, donde la creatividad popular se sobrepone a las carencias y se burla del poder. En la religiosidad popular se pueden identificar tres claves de interpretación: un rasgo cosmológico en contraposición a la visión moderno-centrista, el carácter holista de las prácticas religiosas populares por la característica de constituir una experiencia de cuerpo y de alma, y el perfil relacional de la experiencia religiosa, porque la experiencia popular produce una ligazón de cada individuo con lo sagrado, una ideología que lo constituye y relaciona con los otros, y con lo sagrado, que lo diferencia y lo jerarquiza.

