**Pablo Alabarces**

**Del giro neoliberal al neo-pospopulista. Los estudios sobre culturas populares en América Latina**

(Publicado comoAlabarces, Pablo: “Post-popular Cultures in Post-populist Times: The Return of Pop Culture in Latin American Social Sciences”, en González Castillo, Eduardo; Jorge Pantaleón y Nuria Carton de Grammont (orgs.) *Politics, Culture and Economy in Popular Practices in the Americas*, New York: Peter Lang, 2016: 13-32).

**1. Introducción**

Hemos afirmado en distintos trabajos (Alabarces 2004, 2008a, 2012, 2013) queel estudio de las culturas populares latinoamericanas sufrió un proceso de clausura durante los años 90 del siglo pasado, contemporáneamente al apogeo del neoliberalismo en el continente. A pesar de su centralidad en el debate de la década anterior, durante más de diez años esos estudios parecieron desaparecer de las agendas de investigación: una desaparición verificable en los paneles de los congresos o en los libros y artículos publicados en el período. Sin embargo, veinte años más tarde, asistimos tanto a un proceso de reapertura de esas agendas como a la reaparición de categorías y sujetos desplazados: el nuevo éxito político de los relatos nacional-populares, por ejemplo, aún a despecho de la crítica que los mismos merecen, hablan más de continuidades y, nuevamente, retornos, antes que de disoluciones y clausuras.

Las culturas populares esfumadas en los noventa reaparecen en el nuevo siglo, investidas con nuevos ropajes e incluyendo prácticas novedosas y textos inestables y móviles.Las culturas populares siempre señalaron, y continúan haciéndolo, la dimensión en la que se negocia, discute y disputa la posibilidad de una cultura democrática –y por extensión, la posibilidad de una sociedad plena y radicalmente democrática.

Este texto quiere discutir esos procesos, señalando distintos momentos de pliegues y giros en sus perspectivas de análisis e investigación. Presentaré así cuatro argumentos. El primero discute lo que entendemos una particularidad de la categoría de *cultura popular* en el ámbito latinoamericano respecto de la tradición anglosajona, diferencia que ha determinado el significado de la categoría en nuestro campo e influenciado en la construcción de sus tradiciones de investigación. El segundo consiste en la presentación de lo que llamamos un “estado inicial” de los estudios, que recupera tradiciones anteriores pero se establece, centralmente, en los años 80 del siglo pasado alrededor de los procesos de las transiciones democráticas en el sub-continente. El tercer argumento discute lo que puede ser llamado un “giro neoliberal” en las agendas y perspectivas de investigación sobre las culturas populares, fundamentalmente en los años 90 del siglo pasado. Finalmente, nuestro cuarto movimiento propone un nuevo giro, originado a finales de siglo pero claramente emergente a comienzos del actual, que podría ser llamado, siguiendo algunas tendencias recientes en el uso de neologismos y términos construidos alrededor de las viejas categorías, perspectivas *neopospopulistas*.

**2. La diferencia latinoamericana**

Dada la amplitud de usos de la categoría a lo largo del tiempo y a lo ancho de los públicos y voces involucradas, es imposible desplegar mis argumentos sin proponer, previamente, *quién*habla de culturas populares diciendo *qué* y *dónde*. La primera afirmación, entonces, debe ser enunciativa: hablo de y desde el campo latinoamericano, en tanto investigador argentino formado en ese marco, conocedor –y en parte tributario– de sus tradiciones y practicante de sus lenguajes. Entiendo que los textos y autores que voy a discutir son ampliamente conocidos en el campo anglosajón de los estudios latinoamericanistas, lo que permite volver más fluida la argumentación. Pero afirmar ese lugar de enunciación significa reivindicar un conocimiento más cercano y a la vez una serie de significados determinados y, nuevamente, diferentes –en el sentido fuerte de la *diferencia*.[[1]](#footnote-2)

Porque, en América Latina, *cultura popular* ha significado siempre –o casi siempre: claramente, desde los años 80 del siglo pasado hasta hoy– hablar de *algo más*: hablar acerca de prácticas y representaciones que están, o pueden estar, fuera de los *massmedia*, fuera de la simple referencia a una cultura de masas entendida como los múltiples modos en que los bienes simbólicos son producidos, circulan y son consumidos con la mediación de las industrias culturales –especialmente, las electrónicas. Por ejemplo: en el Departamento de Comunicación en la Universidad de Buenos Aires, mi curso es catalogado como *Cultura Popular y Cultura Masiva*, nombrando explícitamente dos objetos de trabajo donde la academia anglosajona reconoce sólo uno.[[2]](#footnote-3)Ese curso fue “inventado” en el momento de fundación del Departamento: justamente, como discutiremos luego, durante el proceso de transición democrática en la Argentina. Por el contrario, en un texto reciente de Laura Grindstaff (2008), puede encontrarse una descripción –brillante y provocativa– del mapa de la investigación norteamericana en el campo de los estudios sobre *Popular Culture* donde es imposible hallar ninguna referencia a prácticas o fenómenos fuera de los medios masivos de comunicación –incluyendo entre ellos a las nuevas tecnologías de circulación y consumo de imágenes y textos.

Así, los distintos usos de la categoría definen distintos campos de problemas, e incluso perspectivas disciplinares y metodológicas con complejidades distintas –volveremos sobre esto. Como es sabido, las elecciones categoriales implican delimitar campos de objetos y problemas y, consecuentemente, estrategias de abordaje. Si hay algo llamado *cultura popular* por fuera de modos distintos y específicos de nombrarlo, objetivarlo y analizarlo, es una discusión que retomaremos más adelante.

Las razones de esta diferencia –un modo amplio de lo popular, frente a un modo amplio y a la vez restringido de lo masivo– son extendidas y complejas: rápidamente, algunas de ellas pueden hallarse tanto en tradiciones de lectura como en características particulares de las sociedades y culturas latinoamericanas que llevaron a tratamientos y categorías distintas. Entre ellas, podríamos destacar como principales las siguientes cuatro:

a. *Ruralismos*: ya largamente entrado el siglo XX, la importancia de las poblaciones rurales latinoamericanas era muy superior a las del mundo anglosajón. Si en la constitución misma de la categoría de *cultura popular*, siguiendo el inigualado estudio de Peter Burke (1978), el peso de lo rural era decisivo, esto continuó así en buena parte del mundo latinoamericano. No es preciso extender aquí la disyuntiva propuesta por Sarmiento en su *Civilización y Barbarie*, de 1847, porque nos llevaría por pliegues mucho más intrincados del debate, como los que implican la relación con la modernidad como alfabetizada y letrada, frente a la cultura de masas capturando saberes populares marcados por lo ágrafo, pero también por lo corporal –pliegues brillantemente planteados por Aníbal Ford (1994). Sí debemos señalar que esa mayor *ruralidad*  de las clases populares hasta el tercio final del siglo XX implicó una relación distinta con el mundo de la cultura de masas, largamente analizada por, entre otros, Jesús Martín-Barbero (1987). Los casos argentinos y uruguayos fueron, en principio, distintos, constituyéndose como sociedades modernas y mayoritariamente urbanas en el primer tercio del siglo XX; esto le permitió a los inventores de la *tradición populista argentina*centrar sus estudios en los modos en que la cultura de masas implicaba una lectura de lo popular.En ambos casos, sin embargo, operaba otro fenómeno: las migraciones internas de masas, por lo que lo rural reaparecía nuevamente en un recodo del tratamiento de las culturas populares urbanas. En ambos casos, asimismo, la *invención* de una cultura popular se hallaba en la *poesía gauchesca* del siglo XIX y la continuidad de sus tradiciones, por ejemplo, en lo *folklórico*, por lo que el carácter rural reaparecía sin haberse ido nunca.

b. *Indigenismos*: el sub-continente mostró siempre como un rasgo central la presencia de enormes poblaciones de pueblos originarios o *indígenas*, lo que exigió un tratamiento particular de sus configuraciones culturales respecto de las tradiciones anglosajonas. Salvo en los países de mayor inmigración europea y sometidos a procesos de blanqueamiento, europeización y des-indigenización más duros –nuevamente, Argentina y Uruguay entre ellos–, la presencia indígena fue decisiva para la discusión de la cuestión de lo popular: es imposible construir su campo problemático siendo indiferente a la presencia cotidiana de sus hábitos, tradiciones, memorias e incluso lenguajes –varios países debieron finalmente adoptar una lengua originaria como *lengua oficial* junto al español de la conquista. Sumado a la aparición de corrientes intelectuales que definieron un campo del *indigenismo*, se volvió imposible limitar el debate sobre lo popular a las poblaciones construidas en el consumo de la cultura de masas. Lo indígena permaneció siempre como un *resto*, aún frente a las distintas operaciones de captura de que fue objeto –primeramente literarias, aunque también musicales y audiovisuales, sea a través del documental o de la *world music*. Como síntesis de ambos formantes (lo rural y lo indígena), el famoso *Culturas populares en el capitalismo* de Néstor García Canclini (1982-2002) –como veremos, un texto clave en la invención del estado del arte en los años 80– decidió trabajar, para producir teoría sobre el campo, sobre las artesanías populares mexicanas, prácticas situadas en la clásica intersección mexicana entre indígenas y campesinos.

En este recodo de diferencias podría anotarse la cuestión de las poblaciones afroamericanas, pero su presencia en el debate sobre la cultura popular latinoamericana es distinta a la de los formantes anteriores y, a la vez, más similar al debate anglosajón. Aunque con presencia en épocas anteriores –muy especialmente, en el texto clave de Fernando Ortiz *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, de 1940, un trabajo fundacional para la teoría cultural del sub-continente–, la re-aparición del debate sobre la relación entre las culturas afroamericanas y la cultura popular es contemporánea a su tratamiento británico y norteamericano. Un pliegue particular podría constituirlo la discusión de la presencia de los afroamericanos en el deporte, fundamentalmente con el caso de los negros en el fútbol brasileño (Leite Lopes, 1998): sin embargo, volveríamos a encontrarnos en el campo de prácticas tempranamente apropiadas por la cultura de masas –el debate sobre *O negro no futebol brasileiro*, como titulaba su célebre libro Mario Filho (1964), es una discusión político-cultural pero en la escena periodística.[[3]](#footnote-4)

c. *Politizaciones*: a diferencia del mapa británico y norteamericano, la cuestión de la cultura popular en el sub-continente está duramente ligada a su puesta en acto a través del debate político. Inicialmente, lo fue en los procesos de formación de los estados nacionales latinoamericanos, todos ellos construidos en una tensión mayor como violencias internas que posibilitan el triunfo de las burguesías locales –generalmente terratenientes– por sobre sus clases populares, que como producto de las luchas independentistas. A partir del siglo XX, reaparece primero con el anarquismo y luego con distintos marxismos, incluso señalados diacríticamente como *americanos* –con la obra de Juan Carlos Mariátegui como clave. Lo cierto es que la cuestión de lo popular es, hasta finales del siglo XX, inescindible de su relación con argumentos políticos, que alcanzan su clímax en la década de 1960, luego de la Revolución Cubana. Debatir la cultura popular es siempre algo más que la mera calificación de la cultura de masas como espacio de alienación –aunque también lo sea. Sea como *substrato esencial de lo patriótico*, en su versión neorromántica, o como *horizonte de sublevación* en sus versiones más radicales, lo popular siempre excede un listado de bienes simbólicos y se vuelve ­–se pone en escena como– argumento político. Todo proyecto político democrático debía ser enunciado como *popular*; paradójicamente –o no–, varios proyectos políticos reaccionarios también lo fueron. Como dijimos, esto alcanza un pico antes de los ciclos dictatoriales; como veremos, la cuestión de lo popular será un eje en el debate abierto por las transiciones democráticas.

d. *Populismos*:habiendo ya al menos una biblioteca entera escrita sobre los populismos latinoamericanos, no vamos a sintetizarla aquí. Sólo me limitaré a señalar que la presencia de los populismos en el siglo XX latinoamericano es, complementariamente, decisiva para la cuestión de la cultura popular. Los populismos –pienso especialmente en el peronismo argentino, el populismo más exitoso del siglo XX latinoamericano– tienen en la cultura de masas su superficie textual predilecta: no hay populismo exitoso sin radiofonía, cine, prensa de masas (luego, sin televisión). Y sin embargo, inevitablemente precisan un exceso que se produce fuera de esa cultura de masas: en las recuperaciones folkloristas y tradicionalistas; en la escena de la movilización callejera –en el ritual celebratorio del estado, que pertenece al campo de la cultura de masas, pero también en la protesta o en la revuelta carnavalesca, que lo exceden; o en el campo de los lenguajes y los hábitos populares que el discurso populista precisa capturar y exhibir como horizonte de posibilidad de su práctica y su “ideología”.[[4]](#footnote-5)

**3. Un punto de partida**

Propusimos una suerte de estado *inicial* del arte a partir de los años 80 del siglo pasado. Esa elección no es caprichosa ni responde a una exigencia externa, sino a una dimensión del propio campo de estudios. Aunque las características que asume el tratamiento de la cuestión de las culturas populares en ese momento abrevan en formantes anteriores –sean ellosla gauchesca o Mariátegui o Gramsci– y se prolongan hasta por lo menos 1994 –como discutiremos–, en esa década se producen tanto una explosión de la discusión sobre el tópico como los textos centrales de ese estado de la cuestión. Esa década es contemporánea de las transiciones democráticas latinoamericanas; y esa es la clave en la cual se inscribe esa preocupación renovada e intensa por la cuestión de *lo popular*.

Este panorama está organizado –o puede ser organizado– por cinco textos:

a. El primero es a la vez el último en ser publicado: se trata de *Comunicación y Culturas Populares en Latinoamérica* (AA.VV. 1987), un tomo editado conjuntamente por la editorial catalana Gustavo Gili (a través de su oficina mexicana) y la FELAFACS, la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social, un organismo que nuclea a los departamentos y facultades de comunicación, en ese entonces surgiendo geométricamente en todo el subcontinente. El volumen compilaba los trabajos presentados en el Seminario del mismo título que había organizado CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales) en Buenos Aires, cuatro años antes, en 1983, exactamente en el inicio de los procesos de transición; un seminario en el que se intersectan varios vectores decisivos. Primero, el protagonismo en la organización, coordinación y edición de Jesús Martín Barbero y Néstor García Canclini, claramente presentados como *intelectuales faro* (como diría Bourdieu) del campo y el tópico. Segundo, la presencia de CLACSO, que había sido central en el apoyo y cobertura a los intelectuales exiliados por razones políticas de todo el continente, y que había organizado un área entera de investigaciones sobre el tema –aunque no lo volvió a hacer hasta nuestros días, como síntoma del desplazamiento al que aludimos y que desarrollaremos. En tercer lugar, una editorial catalana pero a través de su sede mexicana: el centro del mundo editorial latinoamericano se había desplazado al eje azteca. Y finalmente, la FELAFACS indicaba el nuevo rol de los departamentos de comunicación, que irían hegemonizando estos debates desplazando a la sociología y la antropología; a su vez, la FELAFACS era financiada por la Friedrich Ebert Stiftung (alemana y socialdemócrata), lo que marcaba la presencia de las fundaciones europeas apoyando procesos de transición democrática latinoamericanos (como hacían simultáneamente, para mencionar apenas las alemanas, la democristiana Konrad Adenauer y la liberal Friedrich Naumann).

b. El segundo fue un libro local y de poca circulación en el subcontinente, a pesar de su importancia en términos de la tradición populista de estudios sobre la cultura popular: se trata de la colección *Cultura Popular y Medios de Comunicación*, firmada conjuntamente por los autores de los distintos textos, los argentinos Aníbal Ford, Jorge Rivera y Eduardo Romano –que a su vez habían participado en la reunión de CLACSO de 1983–, y publicada en Buenos Aires en 1985, en el mismo momento en que los tres retornaban a la Universidad argentina luego de la dictadura. Como hemos analizado en otro lugar (Alabarces, 2008b), el volumen es una síntesis acabada de la tradición populista argentina, fundadora de los estudios sobre cultura popular a finales de los años 60 del siglo pasado.

c. El clímax de estas perspectivas lo constituye un libro de 1987, nuevamente coeditado por FELAFACS y Gustavo Gili pero en Barcelona: el celebérrimo *De los medios a las mediaciones*, del hispano-colombiano Jesús Martín Barbero. Pero este libro había sido anunciado en distintos artículos publicados ya desde 1982: su edición material concretaba un proceso de producción que ya lo había instalado, como dijimos, en un lugar central del campo de problemas.

En todos ellos, la idea ya señalada de la *cultura popular* como *algo más*, como un plus o un exceso que escapa a la red de los medios de comunicación, es clara, y los mismos títulos de los libros así lo indican: comunicación o medios masivos *y* culturas populares, medios *y* mediaciones. Pero esta elección fue remarcada por los otros dos textos claves del período:

d. *Culturas Populares en el Capitalismo*, de Néstor García Canclini, publicado por Nueva Imagen en México en 1982 y recién reeditado en 2002 por Grijalbo, con un prólogo a la nueva edición. En el libro, por el contrario pero también en la dirección de nuestros argumentos, los medios de comunicación están prácticamente ausentes: el foco está en la producción de artesanías, como señalamos, hechas por indígenas y campesinos en el México contemporáneo. García Canclini puede perfectamente enunciar *culturas populares* como sólo ese exceso del que venimos hablando: en una perspectiva antropológica –simultáneamente informada por la obra de Gramsci y las perspectivas de Pierre Bourdieu–, lo popular es el modo en que las clases subalternas comprenden, elaboran y transforman el mundo desde sus modos particulares de existencia.

e. Y finalmente, fuera del *mainstream* hispanoparlante pero introduciendo el –ya entonces intenso– debate brasileño, el libro de Marilena Chauí *Conformismo e Resistência. Aspectos da cultura popular no Brasil*, editado en 1985 en São Paulo por Brasiliense. Para Chauí, la cultura popular se define como la cultura hecha*por* el pueblo en contra de la cultura hecha *para* el pueblo, y consecuentemente su interés va hacia los modos en que las clases populares brasileñas –especialmente, las clases *operárias*, obreras– marcan sus prácticas resistentes contras las clases hegemónicas y sus estrategias represivas.

Como varios autores han señalado (especialmente, es insoslayable Grimson y Varela, 1999), ésta era la preocupación dominante en esos años: una preocupación acerca de lo democrático después de las dictaduras. No podía pensarse una democracia fuera de una preocupación por lo popular y su “cultura”, y la organización de una Conferencia latinoamericana específicamente sobre el tema en Buenos Aires en 1983 es una buena prueba de ello.

En el texto de Martín Barbero, en 1987, ese argumento es largamente expuesto, y el libro puede ser leído como una síntesis perfecta de las tradiciones pasadas y las nuevas lecturas: la fundación populista de los estudios sobre culturas populares por parte de intelectuales peronistas como Ford, Rivera y Romano; la influencia decisiva de las perspectivas gramscianas; los nuevos hallazgos proporcionados por la producción británica en *cultural studies* y sus alrededores –hablamos de Richard Hoggart y Stuart Hall, pero también de Raymond Williams y E. P. Thompson–; el descubrimiento definitivo de Pierre Bourdieu y de Mijail Bajtín; la novedad de la obra de Carlo Ginzburg. Sobre esa nueva biblioteca y parte de la vieja, Martín Barbero construye su famoso triángulo: de lo popular a lo masivo/de lo masivo a lo popular/los usos populares de lo masivo, que propone una lectura en constante relación entre la cultura de masas –entendida como *externa* a lo popular pero a la vez tramada– y la cultura popular –en un juego constante de apropiación, re-significación, des-politización y uso de la una por la otra.

Pero, al mismo tiempo, aparecen algunos riesgos de las lecturas barberianas. Martín-Barbero organizaba su argumentación en dos series que facilitaron unalectura en clave conservadora. La primera fueun anti-adornismo militante, que hacía responsable a la “rama adorno-horkheimeriana” de la Escuela de Frankfurt de todos los males de la crítica cultural latinoamericana: el frankfurtianismo adorniano se volvía el responsable de las negaciones elitistas de la cultura popular, asignándole una posición hegemónica en la crítica cultural que no era adecuadamente probada –más bien parecía tratarse de un *sentido común* elitista paradójicamente vulgar, antes que de posiciones intelectuales y teóricas que ningún autor importante del período parecía sostener. Frente a eso, Martín Barbero proponía una recuperación *in toto* de Benjamin, presentado como anti-adorniano flagrante, leyendo en “La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica” una suerte de proclamación de la experiencia popular del consumo de la cultura de masas. La segunda serie fue un antimarxismo paradójicamente organizado en torno de cuatro grandes marxistas como Benjamin, Gramsci, Raymond Williams y Edward P. Thompson. Esto conducía necesariamente al análisis de Guillermo Sunkel (1985) de la representación de lo popular en la prensa popular chilena: Sunkel encontraba que la prensa popular, a partir de la utilización de una matriz *simbólico-dramática*, representaba de modo más potente y acabado el mundo popular, frente a una prensa de izquierda que, organizada por la matriz *racional-iluminista*, desplazaba de esa representación todo lo que no fuera estricta y explícitamente político. La consecuencia no era necesaria, pero se sacó: la izquierda y el marxismo eran incapaces de representar, entender o analizar el mundo popular.[[5]](#footnote-6)

Otro aspecto remarcable del período es la emergencia y consolidación de las perspectivas sobre la *recepción* de los medios de comunicación como una actividad de los públicos populares, anunciando el desplazamiento al tópico del *consumo*, que sería dominante en los años 90. La *recepción activa* de la cultura de masas había sido propuesta por primera vez por los populistas argentinos, que no podían dejar de hacerlo para comprender, al mismo tiempo, la relación de las clases populares con la propaganda estatal peronista pero también las razones por las que el peronismo había sobrevivido como núcleo hegemónico de la experiencia popular a pesar de dieciocho años de prohibiciones, proscripciones y exclusión de los medios de masas (especialmente, Ford et al., 1985). Estas propuestas, más formuladas como intuiciones que como conclusiones empíricas, fueron enriquecidas por las lecturas de la Escuela de Birmingham –especialmente, el fundante “Encoding/decoding” de Stuart Hall (1980)– y se fueron volviendo dominantes a lo largo de la década de los 80. En la Conferencia de CLACSO de 1983, Beatriz Sarlo fue la única participante que asumía que esta actividad receptora podía darse por sentada: Sarlo venía de conocer, además de las perspectivas birminghamianas –fue la introductora de Hoggart y Williams en la Argentina a finales de los 70–, los trabajos de la Escuela de Konstanz sobre una estética de la recepción fundada sobre el trabajo lector en la literatura. Por eso, Sarlo proponía centrarse simultáneamente en las competencias y posibilidades de las clases populares para discutir los textos de la cultura de masas; y al mimos tiempo, interrogar las características formales y las retóricas de esos textos. En esas afirmaciones (Sarlo, 1987), anticipaba su propio trabajo de análisis sobre el folletín popular que publicaría en 1985, *El Imperio de los sentimientos* (Sarlo, 1985).

**4. El giro neoliberal**

A finales de los años 80, Renato Ortiz ya había publicado sus primeros libros, en los que analizaba lúcida y creativamente tanto los fenómenos de religiosidadsincrética popular (Ortiz, 1980) como las relaciones entre cultura popular y cultura nacional (Ortiz, 1985). En 1988 publicó su *A moderna tradição brasileira. Cultura Brasileira e Indústria Cultural* (Ortiz, 1999[1988]), que presentaba dos novedades en el panorama que estoy describiendo. La primera fue el uso de la fórmula *tradición-modernidad*, que hablaba de una nueva preocupación acerca de las relaciones entre lo tradicional y lo moderno, en tiempos en que se desplegaba un intenso debate sobre la posmodernidad. La segunda: el capítulo final se titulaba “¿Una cultura internacional-popular?”, señalando el otro gran tópico de los finales de la década: la globalización y sus relaciones con las nuevas y viejas preocupaciones sobre el Estado-Nación.

Este trabajo de Ortiz puede ser señalado como un texto de transición hacia el gran libro que constituye lo que llamaré el “giro neoliberal” de los estudios latinoamericanos sobre la cultura popular: *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*, publicado por Grijalbo en México en 1990. Un giro paradójico: un giro que condujo a la clausura del tema.

¿Por qué hablo de *clausura*? Porque García Canclini afirmaba explícitamente la imposibilidad de continuar hablando de lo culto, lo tradicional, lo popular o lo masivo a partir de las transformaciones producidas por la posmodernidad y la globalización. Lo que quedaba era hibridez e hibridación, tanto un estado como un proceso en el que todos los bienes previamente categorizados en alguna clasificación se mezclaban y presentaban en un nuevo ropaje. Por supuesto, estoy simplificando un texto complejo, potente, inteligente, muchas veces contradictorio, que he tratado de analizar en mayor detalle en otros lugares (Alabarces, 2012); pero en términos generales, y a los efectos de mi argumentación, el balance fue que después de *Culturas Híbridas* nadie podía volver a hablar de culturas populares en el campo de estudios latinoamericano.

Dice García Canclini en *La globalización imaginada*, de 1999:

Más que para reconciliar o emparejar a etnias y naciones, la hibridación es un punto de partida para deshacerse de las tentaciones fundamentalistas y del fatalismo de las doctrinas sobre guerras civilizatorias. Sirve para volverse capaz de reconocer la productividad de los intercambios y los cruces, habilita para participar en varios repertorios simbólicos, para ser *gourmets* multiculturales, viajar por patrimonios y saborear sus diferencias. (198)

El pánico antifundamentalista es una de las causas que invocaba, en 2001, cuando prologaba la reedición de *Culturas híbridas*: “es posible que el debate contra el purismo y el tradicionalismo folklóricos nos haya llevado a privilegiar los casos prósperos e innovadores de hibridación” (García Canclini, 2001: 19).[[6]](#footnote-7) Pero allí reside un primer problema. García Canclini eligió mal sus adversarios, y decidió pelear contra dos fantasmas: por un lado, un populismo entonces en retirada, o mejor dicho, desplazado por un neo-conservadurismo integrado con ropajes y lenguajes neo-populistas; por otro, un fundamentalismo del que sólo quedaban, en el mundo latinoamericano, rastros vagos, lejanos o museificados. Sin embargo, no supo leer que el año en que *Culturas híbridas* aparecía rumbo a un destino de estrellato era el comienzo de la década neoliberal, para la que argucias como el hibridismo eran perfectamente isotópicas. La pelea contra el fundamentalismo, pelea inútil y ganada de antemano, se hacía con ropajes neoliberales.

Asimismo, se concedía condición de novedad a lo que siempre había existido: las transacciones y negociaciones que todos los actores culturales y sociales habían emprendido desde que cualquier sociedad se había estructurado como sociedad jerárquica y de clases. Para dominar vía la coerción –también la coerción exige la negociación–, o para hegemonizar a través del consenso infinitamente producido; y también para resistir, acomodarse, sufrir o gozar en los intersticios. (La lucha de clases fue siempre más complicada que, simplemente, una lucha de clases: las clases también descansan, negocian, se olvidan de la lucha, y luego vuelven a emprenderla.) La cultura de masas y la modernidad sólo agregaban complejidad y nuevos escenarios: no cambiaban los términos básicos del intercambio. Los fenómenos de interculturalidad –también tan antiguos como la pulsión exploratoria y conquistadora de las sociedades– que los imperialismos habían puesto de manifiesto tampoco eran novedosos, y habían llevado a al menos tres generaciones de intelectuales latinoamericanos a pensarlos, analizarlos y discutirlos, mediante los mestizajes, las fusiones, las transculturaciones, las criollizaciones, los sincretismos. Estos conceptos no carecían de poder explicativo, aunque el análisis y el debate mostraba las limitaciones o las especificidades. La categoría de hibridación se propuso como “un término de traducción”: pero en el mismo movimiento se exhibió como fetiche.

Y un nuevo problema es que el libro consistía en una desenfrenada exhibición narcisista del analista como intérprete: el *gourmet multicultural* era el propio antropólogo, que producía un desplazamiento desde sus propias prácticas para universalizarlas. Un ejemplo, ofrecido como producto de un análisis empírico que nunca se había producido, da buena cuenta de esto: el concepto de *descolección*. En realidad, las culturas populares siempre habían sido descoleccionadoras: podían juntar el tango y el folkloreo la poesía modernista junto con los argots, como el lunfardo –como había hecho el tango argentino en los años treinta–; o someter lo culto a la parodia, o invertir el poder carnavalescamente. La novedad era que los intelectuales, seducidos por un neo-populismo liberal que no se animaba a confesar su nombre, se proponían como practicantes de la hibridación. A eso le sumaban la lectura veloz de algunas transformaciones tecnológicas: el control remoto y la videocasettera se transformaban, en sus manos, en *gadget* sintácticos capaz de producir operaciones textuales inesperables en un ama de casa o en un empleado bancario –que producían otras operaciones, textuales o no textualizadas: pero no con el control remoto o con una videocasettera que a duras penas les servía para reproducir VHS rentados. Las mezclas que el control remoto le permitía al analista se transformaban en afirmaciones universales: el ombligo del antropólogo, su experiencia cotidiana, se absolutizaban como teoría.

Exigir una opción entre el populismo y el fundamentalismo como puntos de vista suponía proponer una elección falaz, que implicaba –como toda operación intelectual– una asunción política. En realidad, como sabemos, en el mundo, la vida y la cultura hay muchas más que dos opciones; al menos, mientras que no se trate de una operación diálectica que proponga las opciones como tesis y antítesis. Nada había de dialéctica en el mecanismo garcíacancliniano: sino un mecanismo retórico que consistió en proponer todo el tiempo argumentos –o ejemplos– de a pares, construyendo permanentemente opciones que debían ser rechazadas. El cierre de *Culturas híbridas* es ejemplar en ese sentido: “cómo ser radical sin ser fundamentalista”. No había tal posibilidad radical, que se difuminaba en el temor antifundamentalista; había un nuevo fundamentalismo, el del mercado y la sociedad civil, las dos trampas del neoliberalismo triunfante. Como señala Beasley-Murray, sólo quedaba una sociedad civil basada en el mercado y aliada con el Estado para proteger alguna especificidad cultural: un regreso culturalista y consumista a la sociedad civil, que mantenga “la esperanza de reforma devolviéndoles a los sujetos subalternos un sentido de la racionalidad y la agencia” (Beasley-Murray, 2010: 121), una operación despolitizadora y aculturadora. Lo que quedaba definitivamente expulsado, en este modelo, era la resistencia subalterna, transformada en actuación o ritualidad: “las únicas opciones que les quedan a los dominados son la negociación o la obediencia” (ídem: 78).

En la perspectiva de García Canclini, el viejo tópico de la “recepción activa” de la producción de los medios masivos de comunicación se transformaba definitivamente en el *consumo* de la cultura de masas y otros bienes del mercado, lo que debía ser tomado, a la vez, como un *creador* de ciudadanía. Aunque la palabra *neoliberalismo* casi no es pronunciada en estos textos, su suceso a través del continente como nuevo patrón de organización de las sociedades y sus culturas era el organizador general de estas nuevas lecturas. Esto alcanza su clímax en *Consumidores y ciudadanos*, de 1994, donde, como afirma Gareth Williams, “el propósito último (…) es simplemente reconocer que la novedad de la hibridez posmoderna es esencialmente la del mercado y el consumo de masas” (Williams, 2002: 126). Frente a eso, Williams reclamaba que “no es posible pensar acerca de ideas como ciudadanía y democracia (incluso, política) en la ausencia de reflexión sobre la miseria, y en su relación con los regímenes de verdad del estado geo-económico liberal y el mercado” (ídem: 135). Todo eso estaba ausente. Lo que campeaba como argumento, por el contrario, era el sambenito de la ciudadanía construida en el consumo, reemplazando cualquier otra afiliación, simbólica o experiencial: las clases se transformaban en *comunidades imaginadas de consumidores*.[[7]](#footnote-8)

Por cierto, esto se combinaba con otros formantes. Por un lado: el consumo cultural basado en la autonomía del receptor, anunciado desde mediados de los 80, se sustancializaba en los 90, transformando toda actividad lectora/consumidora en práctica creadora de sentido. Esto era indiscutible: distinto era entender esas prácticas como inevitablemente impugnadoras y resistentes, exasperando las interpretaciones propuestas por Michel de Certeau (1996) en un sentido, nuevamente, neoliberal: los *usuarios* decerteausianos se transformaban en actores libres dentro de un mercado semiótico. El subtítulo de un exitoso libro del argentino Oscar Landi de 1992 (*Devórame otra vez: qué hizo la televisión con la gente, qué hace la gente con la televisión*) es revelador de esas tendencias.

Por otro lado: como dijimos, el debate había abandonado el problema de lo democrático y lo popular, reemplazándolo por la relación entre modernidad y posmodernidad y por la aparición fulminante de las tesis sobre la globalización. Renato Ortiz fue en esa misma dirección, cuando transformó su pregunta de 1988 (“¿Una cultura internacional-popular?”) en la afirmación de 1994: en su libro *Mundialización y Cultura* (Ortiz, 1997)[1994], afirmabaahora la existencia de una memoria internacional-popular, relacionada con una nueva *mundialización de la cultura*con la que señalaba la diferencia con la globalización como proceso total.

Junto a estos textos centrales del período, es interesante comparar lo que ocurre con otras voces contemporáneas. En primer lugar, con las de la tradición populista argentina. En 1993, Eduardo Romano insistía en los viejos tópicos populistas de la cultura popular como una lectura y reelaboración autónoma de los productos de los medios masivos, en relación con las propias condiciones de existencia de las clases populares y una memoria de *larga duración* que les permitían negociaciones exitosas (Romano, 1993). En la misma década, Romano leía los usos entonces exitosos de la parodia televisiva en clave bajtiniana, interpretándolos como lugares de crítica y resistencia popular, como fisuras donde leer la persistencia inalterada de una perspectiva autónoma (Romano, 1997). Por su parte, en lo que puede ser interpretado como una suerte de *canto del cisne* de esta perspectiva, Aníbal Ford desplegaba en *Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis* (Ford, 1994) un intenso uso de metáforas y categorías que hablaban de inestabilidad y cambios –por ejemplo, caos, navegaciones, incluso *fractales*– para caracterizar una época de crisis y las dificultades que exigía para la interpretación, pero al mismo tiempo presentaba a la cultura popular en un modo novedoso: como una forma de conocimiento, como una serie de estrategias gnoseológicas, un modo de relacionarse con el mundo con énfasis especial en el cuerpo y los afectos. El populismo *clásico* no podía leer el neoliberalismo sino como fracaso propio: en el prólogo que escribiera a la compilación de Ford, Rivera y Romano de 1985 (Ford et al.,op.cit), Heriberto Muraro había anunciado el fracaso neoliberal en el fin de la dictadura argentina, sin poder comprender que el ciclo conservador no había sino comenzado.

En segundo lugar, de esos mismos años es el libro de Beatriz Sarlo *Escenas de la vida posmoderna* (Sarlo, 1994), el único texto latinoamericano de la década en el que aparece una discusión explícita de las afirmaciones de García Canclini. Sarlo sostenía que todo podía haber cambiado y todo podía parecer mezclado e *hibridado*, pero lo que permanecía era la desigualdad: “Sin embargo, algunas cosas siguen siendo irreductibles. Para empezar, la desigualdad en el acceso a los bienes simbólicos.” (op. cit.: 117). Frente al nuevo panorama, Sarlo encontraba la aparición de una nueva categoría de intelectuales, los *neopopulistas de mercado*:

(son) los nuevos legitimistas, porque en el naufragio de la letra y del arte culto, instalan su poder como descifradores e intérpretes de lo que el pueblo hace con los restos de su propia cultura y los fragmentos de la cultura massmediática de los que se apodera. Las cosas se han invertido para siempre: los neopopulistas aceptan una sola legitimidad, la de las culturas producidas en el cruce entre experiencia y discurso audiovisual; y consideran que los límites puestos a la cultura culta son una revolución simbólica en la cual los antiguos sojuzgados se harían dueños de un destino independiente por medio de las artesanías que fabrican con el *zapping* y otros recursos tecnológicos de la cultura visual (ídem: 116).

Por eso, las transformaciones “posmodernas” y “neoliberales” no podían ser presentadas, optimistamente, como homogeneización y mucho menos como *democratización*, muy lejos de una *cultura común*, en el sentido propuesto por Raymond Williams (2001), que no podía, de modo alguno, ser realizada por el mercado.

**5. El giro neo-pos-populista**

¿Podemos hablar de nuevas perspectivas, un cuarto de siglo después de *Culturas híbridas*?

En el cambio de siglo, la gran crisis argentina del año 2001-2002 y la llegada de Chávez al poder en Venezuela en 1998marcaron el momento de crisis del modelo neoliberal. No vamos a saldar aquí la discusión sobre si realmente fue un estallido final o si fue simplemente un simulacro de la crisis del modelo –la crisis mundial de 2009 reveló la continuidad global del mismo–: lo cierto es que desde ese momento *se habla*–con cierta ilusión performativa– de la crisis del modelo neoliberal en América Latina. En el caso argentino, además, fueron jornadas de una gran intensidad política, en las que se volvió a ocupar la calle como el viejo y nunca olvidado escenario de la disputa política popular en América Latina. La crisis nos proponía un escenario en el cual podían reaparecer las agendas de los 80, porque nuevamente volvíamos a hablar de la necesidad de democratizar, aunque esa democratización ya no era pos-dictatorial sino que era pos-neoliberal; la salida del neoliberalismo significaba la necesidad de volver a plantear agendas democratizadoras de la riqueza, de la cultura, del poder.

Ese escenario, entonces, permitió la reaparición de viejos problemas y categorías. Entre ellos, los debates sobre las culturas populares. En ese contexto, intentaré describir dos grandes tendencias que pueden ser recortadas en el mapa contemporáneo.

a. *Los estudios subalternos*: algo de esto fue anunciado por Jean Franco en 1997, en un artículo publicado en la revista (entonces de edición venezolana) *Nueva Sociedad*, en un *dossier* específicamente dedicado a pensar la cuestión ya evanescente lo popular. En el medio del reinado de los híbridos y la desterritorialización, cuando lo popular había sido desplazado por la idea de ciudadanía o de sociedad civil, Franco afirmaba que “lo popular” no se correspondía ya con ningún grupo estable y sí con un problema general de representación en las sociedades neoliberales. Por ello, proponía que la continuidad de los tópicos de la resistencia y el límite de lo hegemónico debía ser buscada en el uso de la categoría de subalternidad en los términos propuestos por Spivak (1988). Esta propuesta, a su vez, ya había aparecido como un programa de trabajo en la propuesta del *Latin American Subaltern Studies Group*, constituido en 1993 –y disuelto en 2002–, aunque su circulación estuvo restringida al ámbito del latinoamericanismo de la academia norteamericana. La inspiración, además del trabajo de Spivak, estaba en la constitución original del *Subaltern Studies Group* indio, liderado por Ranajit Guha desde comienzos de los años 80, y cuya circulación en América Latina estuvo inicialmente limitada al ámbito andino, merced a la traducción y difusión liderada por Silvia Rivera Cusicanqui (Rivera Cusicanqui y Barragán, 1997). En el ámbito latinoamericano más amplio, el subalternismo sólo sería recuperado entrado el siglo XXI y vinculado al debate pos y decolonial. En la academia norteamericana, en cambio, esa discusión parece haber sido clausurada, especialmente desde la aparición de los textos ya citados de Williams (2002) y Beasley-Murray (2010), aunque aún pueden verse cierta persistencia del debate en intervenciones recientes de John Beverly (2011 y 2013), uno los actores centrales de esta perspectiva, y en el último libro de otra de las figuras destacadas del Grupo, Ileana Rodríguez (2011) –que recupera, en ese texto, la importancia del libro ya citado de Marilena Chauí de 1985.[[8]](#footnote-9)Aunque con propuestas provocativas, especialmente desplegadas en el texto clásico de Beverly (2004 [1999]), las posibilidades en relación con la discusión sobre las culturas populares parecen relativamente agotadas.[[9]](#footnote-10) Más interesantes, aunque imposibles de profundizar aquí, son las discusiones planteadas por Alberto Moreiras (2012) frente al nuevo escenario neo-pospopulista y/o poshegemónico.

b. Una segunda tendencia es más cercana a mi propio trabajo: y creo que puede datarse como su inicio el libro de la antropóloga norteamericano-brasileña Claudia Fonseca, *Familia, fofoca e honra. Etnografia de relaçoes de gênero e violência em grupos populares* (2000), publicado en Porto Alegre, justamente el objeto de su etnografía sobre familias de clases populares *gaúchas*. Esa indagación le permite a Fonseca cerrar el libro preguntándose qué había ocurrido con los estudios sobre culturas populares, a partir de la afirmación de que “Hoje, o ‘popular’ decididamente não está na ordem do dia. Os interesses acadêmicos seguiram outros rumos. Nos livros, teses, e projetos de pesquisa, o termo não aparece mais” (Fonseca, 2000: 108).Pero pareciera que lo que estaba en crisis eran fundamentalemente las palabras con las cuales hablar de lo popular:

O exame do jargão acadêmico, empregado para descrever as pessoas que não participam da cultura dominante, revela as etapas dessa evolução. De uma "massa anônima", "amorfa" ou simplesmente "aqueles que servem de antinorma" dos anos 60, eles tornaram-se protagonistas de "classes" (trabalhadoras ou populares) nos anos 80, para voltar ao status de "pobres" nos anos 90. O risco desta nomenclatura é um retorno à imagem de vazio cultural, de uma população vítima –quando não ignorante ou alienada– esperando passivamente que as forças da modernidade a elevem à condição humana (ibídem).

Y siendo justificadas las críticas a esas nociones, se preguntaba Fonseca, ¿es que acaso eso debía significar la desaparición del objeto que estas categorías describen? Lo que se presume una mera discusión nominalista, es una discusión teórico-política central. ¿Esto significa que en tanto estos conceptos no describen adecuadamente la realidad desaparece el objeto? Dice Claudia Fonseca entonces, con agudeza:

A questão se coloca: que fazemos daqueles que, remexidas as classificações, ficam no lote comum dos "pobres"? (...) Onde estão os debates capazes de aprofundar nossa compreensão das alteridades inscritas no jogo da estratificação social? Onde estão os novos termos que levam em conta a negociação das fronteiras simbólicas na sociedade de classes? (ídem: 109).

Para luego concluir:

Para acompanhar os ‘tempos modernos’, seria preciso que as ciências sociais olhassem de perto justamente os fenômenos que, no início, foram relegados depressa demais às margens de nossas preocupações. O que parecia ser um vestígio do passado se manifesta agora como um sinal do futuro. Para evitar que noções como ‘cidadania’ e ‘sociedade plural’ também se percam no palavrório dos chavões políticos, devemos recuar o suficiente para escrutar os diferentes sistemas de simbolização no seio da sociedade moderna e reconhecer que, entre estes, o aspecto de classe não é de menor importância (ídem: 113).

A partir de ese texto –aunque no podamos afirmar que “a causa de ese texto”, sino que más bien describía un estado de preocupaciones que organizó las nuevas líneas de trabajo– pueden ser halladas una gran cantidad de nuevas miradas sobre prácticas y representaciones populares desde una perspectiva especialmente antropológica pero también sociológica, indagando ese “algo más” por fuera de los estudios sobre medios y cultura de masas, en el ámbito de las religiones, hábitos, prácticas políticas o, especialmente, danzas y músicas populares. El sub-campo de los estudios sobre música popular en América Latina es posiblemente un lugar central para desplegar los nuevos debates: porque son estudios en pleno desarrollo e incluso apogeo, con la aparición de una nueva generación de estudiosos nucleada en torno de la IASPM-AL (International Association for the Study of Popular Music-rama América Latina), necesariamente transdisciplinarios al combinar las viejas perspectivas socio-antropológicas con la etnomusicología y los estudios en comunicación y *midia*; pero, también, porque la música se ha vuelto un espacio clave en el consumo cultural de las clases populares, donde las tendencias *hibridadoras* se combinan con la permanencia de las viejas fronteras de clase –por ejemplo, en torno de la cumbia latinoamericana, como hemos argumentado en otro lugar (Alabarces y Silba, 2014).

Frente a ellos, los estudios sobre cultura de masas habían tendido a abandonar la pregunta por “las alteridades inscriptas en la jerarquización social”, como decía Fonseca (op.cit.supra) para refugiarse en la seducción del *gourmet cultural* o el *curatorial me* propuesto por Laura Grindstaff (Grindstaff, 2009). Grindstaffafirma que el hogar promedio norteamericano recibe más de 100 canales vía cable o satélite, al mismo tiempo que los públicos reciben televisión adicional vía la computadora y los sitios *web stream*, en reproductores de DVD manuales, en *personal digital video recorders*, a través de, por supuesto, internet, los teléfonos celulares, una cantidad de espacios públicos donde la televisión es usada no sólo para entretenimiento sino también para vigilancia y control social (los aeropuertos, los bares, las lavanderías, los gimnasios, los hospitales, los malls, las tiendas); la televisión hoy incluye fenómenos tales como los *video games*, videos producidos artesanalmente, etc. Es decir, una enorme cantidad de alternativas. Eso lleva a Grindstaff a hablar de un *curatorial me*: la idea de que cada uno es un curador de sus experiencias culturales –una idea que aparecía, fantasmalmente, en la obra cancliniana de los años 90. Pero, al mismo tiempo,esta tendencia a la individualización frente a una cantidad de estímulos y posibilidades enorme coincide con, sostiene Grindstaff, la convergencia y la monopolización creciente de la cultura de masas, así como la continuidad de una suerte de *gran división* cultural: por un lado, aquellos que por sus niveles educativos y económicos acceden a la curaduría personal, y aquellos que, en cambio, con menos educación y menos recursos, permanecen ligados a formas limitadas y homogeneizadas de cultura provistas por los grandes conglomerados mediáticos y los grandes portales. La reciente seducción generada por los nuevos seriados de la televisión norteamericana –especialmente, los producidos por HBO o Netflix– es buena muestra de ello: en América Latina, siguen constituyendo consumos de los que los públicos populares, en el viejo sentido de la clase, siguen minuciosamente expulsados.[[10]](#footnote-11)

En los últimos años parecemos –queremos– entonces asistir a una suerte de resurgimiento de la categoría y de sus viejos problemas. El mundo popular está recuperando visibilidad académica, producto de nuevas investigaciones que escapan, como reclamaba Fonseca, al latiguillo de los estudios sobre pobreza –un argumento que desplaza más que lo que muestra, que insiste en colocar al mundo popular en un espacio de pasividad dispuesto a ser rescatado por alguna política compensatoria– y que buscan recuperar la complejidad de ese mundo: de su vida cotidiana, de su sexualidad, de sus organizaciones territoriales, sociales y políticas, de sus relaciones novedosas con el trabajo o con su ausencia, de su relación con la escuela, de su relación con la violencia –escapando rigurosamente a los motes y estereotipos que nos hablaban de una estructuración naturalizada de la violencia cotidiana popular.[[11]](#footnote-12) Y también en relación con sus consumos o con sus producciones simbólicas, con todo aquello que hemos insistido en llamar culturas populares. Y muchos otros tópicos que aquí se nos escapan. Por cierto que esta reaparición también debe ser pensada en relación con la de los relatos nacional-populares: el mentado “giro a la izquierda” de la mayoría de las sociedades latinoamericanas, la llamada *marea rosa*, podría ser criticado como la nueva hegemonía de los nuevos populismos. Progresistas, pero populismos –populismos, pero progresistas. En ese contexto, la reaparición de estas temáticas puede ser tanto producto de ímpetus democratizadores y emancipatorios como de simples concesiones a una moda nacional-popular. Es llamativoque algunos trabajos que se inscribirían en el movimiento de recuperación de la temática se limitan a asumir los listados de objetos, pero persisten en un neo-canclinismo ortodoxo que cuestiona el conflicto y la subalternización como organizadores, o que propone disolver la noción de resistencia, sustancializando, por el contrario, la “capacidad de agenciamiento” (Rodríguez, 2011), una traducción espantosa pero popularizada de la *agency* de Giddens. Así, el populismo recae en su vieja costumbre: celebrar una producción autónoma de sentido popular que no puede superar su condición subalterna, porque el proyecto populista no lo prevé ni permite. Como señala Beasley-Murray,

El precio que paga el subalterno es que sus actividades son reconocidas solo en tanto estén de acuerdo con el concepto de razón que se les impone; solo en tanto la eficiencia y la modernización continúen siendo el fundamento de la sociedad civil. A dichos actores se les va a atribuir una agencia, pero en los términos de la teoría social. Todo lo que queda fuera del marco se vuelve invisible, y la tarea democrática se convierte en reemplazar las relaciones afectivas y culturales, percibidas como distorsivas de la transparencia gerencial, por una sociedad civil racional (Beasley Murray, op.cit.: 122).

Nadie sabe si vivimos en tiempos pos-neoliberales, y me atrevería afirmar que no. Pero sí podemos afirmar que son tiempos *neo-pos-populistas*: tiempos donde nuevos discursos acerca de la cultura popular florecen y son diseminados a través del subcontinente. Es altamente probable que esta reaparición flagrante pueda ser explicada por estos contextos, y consecuentemente inscripta en la legitimidad de viejas y nuevas perspectivas sobre lo popular como nuevo sujeto de una suerte de proceso de re-democratización –ya no tras los procesos dictatoriales, pero sí tras los procesos neoliberales *propiamente dichos*. En consecuencia, en tanto estamos exactamente en el medio de esos procesos –aunque ya haya transcurrido más de una década–, es aún pronto para un balance de esta nueva producción. Y queda claro que no es aún suficiente: necesitamos nueva producción de investigación empírica y nuevos debates teóricos en un amplio campo de tópicos abiertos a nuestras exploraciones: danza y música popular, sexualidad, espacialidad, trabajo, fiestas, religiosidad, creatividad, conservadurismo popular y, *last but not least*, políticas populares –incluyendo prácticas y representaciones que parecen a veces ser pre-políticas o no-políticas. Todos estos puntos de un programa –esquemático– de investigación deben ser explorados con el viejo y permanente horizonte que permitió la invención y fundación de estos estudios y este campo de trabajo: fuera de la preocupación por la democratización radical de nuestras sociedades, los estudios sobre cultura popular deberían, parafraseando a Stuart Hall (1984), seguir importándonos un pito.

**Bibliografía:**

AA.VV. (1987): *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica*, México: Gustavo Gili/FELAFACS.

Alabarces, Pablo (2004): “Nueve proposiciones en torno a lo popular. La leyenda continúa”, en *Tram(p)as de la comunicación y la cultura*, III, 23, La Plata, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, marzo 2004: 27-38.

Alabarces, Pablo (2008a): “Introducción: Un itinerario y algunas apuestas”, en Alabarces, Pablo y Rodríguez, María Graciela (editores): *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*. Buenos Aires, Paidós, colección Estudios de comunicación/28, pp. 15-28.

Alabarces, Pablo (2008b): “Un destino sudamericano. La invención de los estudios sobre cultura popular en la Argentina”, en Alabarces, Pablo y Rodríguez, María Graciela (editores): *Resistencias y mediaciones..*. op.cit., pp. 261-280.

Alabarces, Pablo (2012): “Transculturas Pospopulares. El retorno de las culturas populares en las ciencias sociales latinoamericanas”, en *Cultura y Representaciones sociales*, volumen 7 N° 13, México: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, septiembre 2012, pp.: 7-38.

Alabarces, Pablo (2013): “Cultura e mídia na América Latina: as tensôes da cultura popular nos tempos do império da mídia”, en Carlos Alberto Máximo Pimenta y Adilson Da Silva Mello (orgs.): *Encruzilhadas da Cultura: Desenvolvimento, Tecnologias e Sociedade*, Taubaté (SP): Cabral Editora, pp. 99-124.

Alabarces, Pablo y Valeria Añón (2008): “¿Popular(es) o subalterno(s)? De la retórica a la pregunta por el poder”, en Alabarces, Pablo yMaría Graciela Rodríguez (editores): *Resistencias y mediaciones..*. op.cit., pp. 281-304.

Alabarces, Pablo y Silba, Malvina (2014): “’Las manos de todos los negros, arriba’: Género, etnia y clase en la cumbia argentina”, en *Cultura y Representaciones sociales*, volumen VIII N° 16, México: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, marzo.

Beasley-Murray, Jon (2010): *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*. Buenos Aires: Paidós.

Beverly, John (2004) [1999]:*Subalternidad y representación*, Madrid: Iberoamericana.

Beverly, John (2011): *Latinamericanism after 9⁄11*, Durham: Duke UP.

Beverly, John (2013): “El ultraizquierdismo: enfermedad infantildela academia”, en *Alter/nativas*, 1, Ohio State University, Autumn.

Burke, Peter (1978): *La cultura popular en la Europa Moderna*, Madrid, Alianza.

Chaui, Marilena (1985): *Conformismo e Resistência. Aspectos da cultura popular no Brasil*, São Paulo: Brasiliense.

De Certeau, Michel (1996): *LaInvención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, México: Universidad Iberoamericana.

Filho, Mario (1964): *O negro no futebol brasileiro*. São Paulo: Civilização Brasileira.

Fish, Stanley (1980): *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, MA: Harvard UP.

Fonseca, Claudia: *Familia, fofoca e honra. Etnografia de relaçoes de gênero e violência em grupos populares.* Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2000.

Ford, Aníbal (1994): *Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis*, Buenos Aires: Amorrortu.

Ford, Aníbal, Jorge B. Rivera y Eduardo Romano (1985):*Medios de comunicación y cultura popular*, Buenos Aires: Legasa.

Franco, Jean (1997): “La globalización y la crisis de lo popular”, en *Nueva Sociedad*, 149, Dossier “¿Qué significa lo popular?”, Caracas: 62-73

García Canclini, Néstor (1990):*Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*, México: Grijalbo (2da. Edición: Buenos Aires, Paidós, 2001).

García Canclini, Néstor (1995). *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México: Grijalbo.

García Canclini, Néstor (1999): *La globalización imaginada*, Buenos Aires: Paidós.

García Canclini, Néstor (2002) [1982]: *Culturas populares en el capitalismo*, 6ta. Edición ampliada, México: Grijalbo.

Grimson, Alejandro y Mirta Varela (1999): “Recepción, culturas populares y política. Desplazamientos del campo de comunicación y cultura en la Argentina”, en *Audiencias, cultura y poder. Estudios sobre televisión*, Buenos Aires: Eudeba.

GrindstaffLaura (2008)“Culture and Popular Culture: A Case for Sociology”, en *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 619, *Cultural Sociology and Its Diversity* (Sep., 2008), pp. 206-222. NY: Sage.

Hall, Stuart (1980): “Encoding/decoding”, en AA. VV. *Culture, media, language. Working Papers in Cultural Studies, 1972-1979.* Londres: Hutchinson-Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham.

Hall, Stuart (1984): “Notas sobre la deconstrucción de lo popular”, en Samuels, R. (ed.): *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona: Crítica.

James, Daniel (1990): *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina 1946-1976,* Buenos Aires: Sudamericana.

Landi, Oscar (1992): *Devórame otra vez: qué hizo la televisión con la gente, qué hace la gente con la televisión*. Buenos Aires: Planeta.

Leite Lopes, Sergio (1998): “Fútbol y clases populares en Brasil. Color, clase e identidad a través del deporte”, en *Nueva Sociedad*, 154, Caracas, marzo-abril: 124-146.

Ludmer, Josefina: *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*, Buenos Aires, Perfil libros, segunda edición, 1994.

Martín Barbero, J.: *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía,*Gustavo Gili, Barcelona, 1987.

Moreiras, Alberto (2012): “The Fatality of (My) Subalternism: A Response to John Beverley”, *CR: The New Centennial Review*, Volume 12, Number 2, Fall 2012, pp. 217-246.

Ortiz, Fernando (2002) [1940]. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Cátedra.

Ortiz, Renato (1980): *A Consciência Fragmentada: Ensaios de Cultura Popular e Religião*.São Paulo: Paz e Terra.

Ortiz, Renato (1985): *Cultura brasileira & identidade nacional*. São Paulo: EditorialBrasiliense.

Ortiz, Renato (1997) [1994]: *Mundialización y cultura*, Buenos Aires: Alianza.

Ortiz, Renato (1999) [1988]: *A Moderna tradição brasileira. Cultura Brasileira e Indústria Cultural*, São Paulo: Brasiliense.

Ortiz, Renato (2008): *A diversidade* dos sotaques, São Paulo: Brasiliense.

Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (1997) *Debates postcoloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, La Paz: Sephis.

Rodríguez, Ileana (2011): *Debates culturales y agendas de campo. Estudios culturales, Postcoloniales, Subalternos, Transatlánticos, Transoceánicos*, Santiago de Chile: Cuarto Propio.

Rodríguez, María Graciela (2011): “Mi pie izquierdo”, en *Oficios Terrestres*, 26, La Plata: UNLP, FPyCS, pp. 93-104.

Romano, Eduardo (1993): *Voces e imágenes en la ciudad. Aproximaciones a nuestra cultura popular urbana*, Buenos Aires: Colihue.

Romano, Eduardo (1997): “Parodia televisiva y sobre otros géneros discursivos populares”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, número especial “20 años de cultura argentina”, nro. 517-519, Madrid.

Sarlo, Beatriz (1985): *El imperio de los sentimientos. Narraciones de circulación periódica en Argentina (1917-1927),* Buenos Aires: Catálogos Editora.

Sarlo, Beatriz (1987) “Lo popular como dimensión tóica, retórica y problemática de la recepción”, en AAVV: *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica*. Op.cit..

Sarlo, Beatriz (1994): “Culturas populares, viejas y nuevas”, en *Escenas de la vida posmoderna*, Buenos Aires: Ariel.

Semán, Pablo (2009): “Culturas Populares: lo imprescindible de la desfamiliarización”, *Maguaré*, 23. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Spivak, Gayatri (1988) “Can the Subaltern Speak?”, en Nelson, Cary & Grossberg, Lawrence, *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana & Chicago, University UP, pp. 271-313.

Sunkel Guillermo (1985): *Razón y pasión en la prensa popular.Un estudio sobre cultura popular, cultura de masas y cultura política*, Santiago: ILET.

Williams, Gareth (2002): *The Other Side of the Popular. Neoliberalism and Subalternity in Latin America*. Duke: Duke University Press.

Williams, Raymond (2001): *Cultura y Sociedad. 1780-1950. De Coleridge a Orwell*, Buenos Aires: Nueva Visión.

1. Me resulta seductor invocar aquí la noción de pronunciación latinoamericana del inglés, propuesta por Ortiz (2008). [↑](#footnote-ref-2)
2. Cada vez que adjetivo como *anglosajona* quiero unificar la referencia tanto a la academia norteamericana como a la británica. La última adquirió gran potencia en nuestro campo de discusión en la invención de los Estudios Culturales; la primera se instituyó como su relevo y continuidad contemporánea. [↑](#footnote-ref-3)
3. Un texto decisivo para explorar las intersecciones entre lo popular rural (como gauchesco), lo indígena y lo afroamericano es el Prólogo que Josefina Ludmer escribe en 1994 para la reedición de *El género gauchesco* (Ludmer, 1994). [↑](#footnote-ref-4)
4. La caracterización que hace Daniel James de estas operaciones y relaciones en el caso del peronismo es insustituible (James, 1990). [↑](#footnote-ref-5)
5. Esto llevaba también a que los alumnos latinoamericanos de comunicación, indigestados de lecturas rápidas y resúmenes excesivos, propusieran fórmulas tales como “los marxistas no entendían al pueblo, en cambio Thompson…”. [↑](#footnote-ref-6)
6. Pablo Semán me señala (comunicación personal, octubre 2014) que la discusión de García Canclini también estaba organizada por la presencia entonces dominante de las perspectivas indigenistas en la antropología mexicana y su consecuente reluctancia a las etnografías urbanas. [↑](#footnote-ref-7)
7. Una categoría acuñada por Stanley Fish (1980), cuya cita está ausente en la obra de García Canclini. [↑](#footnote-ref-8)
8. Para Rodríguez, Chauí es “una total aguafiestas” frente a un “regocijo desarrollista transparentemente tecnocrático” (Rodríguez, 2011: 145). [↑](#footnote-ref-9)
9. Hemos desplegado esta discusión en Alabarces y Añón (2008). [↑](#footnote-ref-10)
10. Un estudio de Latinobarómetro propone que el 55% de los latinoamericanos no accede “nunca o casi nunca” a Internet. [↑](#footnote-ref-11)
11. Una excelente lectura crítica de estas tendencias puede verse en Semán (2009) [↑](#footnote-ref-12)