

XXII Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación. Imaginación política y voluntad de praxis. El campo comunicacional frente a los embates de los derechos sociales. Red Nacional de Investigadores en Comunicación - Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy, 2018.

Estudios culturales, interpelaciones y memorias populares. Una lectura desde comunicación/educación.

Artiguenave, Darío.

Cita:

Artiguenave, Darío (2018). *Estudios culturales, interpelaciones y memorias populares. Una lectura desde comunicación/educación. XXII Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación. Imaginación política y voluntad de praxis. El campo comunicacional frente a los embates de los derechos sociales. Red Nacional de Investigadores en Comunicación - Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/dario.artiguenave/2>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pVwV/9ap>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.



ESTUDIOS CULTURALES, INTERPELACIONES Y MEMORIAS POPULARES. UNA LECTURA DESDE COMUNICACIÓN/EDUCACIÓN

ARTIGUENAVE, Darío Gastón

Correo electrónico: darioartiguenave@yahoo.com.ar

Pertenencia institucional: Centro de Comunicación y Educación “Jorge Huergo”- COMEDI - FPyCS - UNLP

ÁREA TEMÁTICA DE INTERÉS: Comunicación/Educación

RESUMEN:

Dentro de la amplia cartografía de producciones intelectuales del campo denominados como “Estudios Culturales”, hay toda una región que podríamos especificar como “Estudios Culturales Latinoamericanos”, los que desde hace ya varias décadas han entregado una intensa producción de ideas, que además fueron construidas como posiciones políticas, las que en buena medida pueden entramarse con las perspectivas decoloniales que diversos campos disciplinares vienen construyendo desde este lado del mundo. El presente trabajo se propone recuperar algunas de estas perspectivas que varios de estos referentes latinoamericanos han realizado con una manifiesta voluntad política que apunta a la interpelación y emancipación de las ideas desde una mirada situada, para luego ponerlas en diálogo con algunas ideas y posiciones del campo comunicación/educación vinculadas a la construcción de una memoria colectiva como movimiento de resistencia en un contexto de crisis.

PALABRAS CLAVES: ESTUDIOS CULTURALES -DECOLONIAL - LATINOAMERICANO.

El campo de los *estudios culturales* es una topografía amplia y compleja, que desde hace un buen tiempo a esta parte cuenta con una influencia importantísima y hasta decisiva en la producción y los modos de hacer de diversos sectores de nuestra Facultad (al igual que en muchos otros espacios de producción intelectual dedicados a la comunicación o las ciencias sociales). Dicho campo está atravesado por una diversidad de referentes y construcciones, que atendiendo a la propuesta de aquellos que nos interesa repasar, debe comprenderse considerando sus intervenciones en su contexto de producción, en su historicidad, y en este sentido, teniendo muy en cuenta -y de manera situada-, la conflictividad de esos contextos y momentos históricos. Por lo que de ningún modo podríamos considerar a los *estudios culturales* como un campo homogéneo, y menos aún como un espacio exento de luchas y contradicciones.

Según lo planteado por el colombiano Eduardo Restrepo (2012) hay dos formas de abordar el modo en que se caracterizan los *estudios culturales*: uno que tiene que ver con su especificidad *programática*, y otra que él llama *etnográfica*, que apunta a observar prácticas concretas, tópicos estudiados, publicaciones realizadas, intervenciones políticas desarrolladas por quienes sostienen estos estudios culturales.

En este sentido no podemos dejar de tener en cuenta la enorme influencia que tuvieron y tienen las enunciaciones y publicaciones construidas desde el *Centro de Estudios Culturales Contemporáneos* de la *Universidad de Birmingham*, con los reconocidos aportes conceptuales y políticos de Richard Hoggart, Raymond Williams y Edward Palmer Thompson (entre fines de los '50 y los '60), o Stuart Hall (hacia los '70), entre otros referentes de los *Cultural Studies* (según su enunciación original), los que por su masiva circulación (y tal vez por cierto colonialismo intelectual, aspecto sobre el que más adelante ahondaremos) han sido convertidos un poco en la metonimia representativa de los *estudios culturales*. Pero que en función de la especificación y a la vez para dar lugar a otras construcciones, a nuestro criterio no menos relevantes y a la vez más situadas en nuestro contexto, deberíamos llamar como *Estudios Culturales ingleses*.

Para aportar a reconocer esos otros aportes Restrepo insiste en una multiplicidad de genealogías reconociendo que “lo que en un lugar determinado se practica con ese nombre, responde a sus trayectorias y tradiciones intelectuales en relación no sólo con específicos establecimientos académicos y articulaciones políticas locales, sino también con la geopolítica del conocimiento global” (Restrepo, 2012: 123) como justificación para la preminencia de los aportes ingleses por sobre los de por ejemplo Jesús Martín Barbero, Anibal Ford, o tantos otros, quienes habían realizado estudios que podríamos considerar dentro del campo de los estudios culturales, aún cuando fueran producidos sin haber conocido dicha etiqueta.

Construir una cartografía otra, más amplia, no implica aplacar los disensos o las contradicciones, sino al menos provocar algunas especificaciones de corte situado, justamente para demarcar la pluralidad de las diversas vertientes de esas disputas, con el afán de continuar las discusiones políticas que esos mismos estudios culturales aportaron como campo, y que también es necesario sostener sobre su propio terreno (o mejor dicho, sobre nuestro propio terreno). Sobre todo porque justamente la potencialidad de los *estudios culturales* no está tanto en esos “estudios”, o en esos aportes conceptuales, sino más bien en su vocación política. Es decir, no se pretenden como una acción exclusivamente del campo académico, sino que se plantean como una práctica intelectual con deseos de intervenir en el campo de lo concreto, para impulsar transformaciones.

El poder y la lucha como problema

El interés de este campo por la cultura como objeto de atención, no es por la cultura en sí misma, sino por su articulación constitutiva con el poder. Encontrando allí una propuesta política que resulta central como aporte a las ciencias sociales, de la mano de la mirada gramsciana, dando cuenta de los marcos de acción y relación de los sujetos. Reconociéndoles su capacidad de agencia, a partir de observar en la cultura tanto las estructuras de dominación, como las prácticas de resistencia. Las que son consideradas de enorme relevancia para el campo, dado que se trata del lugar donde puede intervenir para la transformación del presente.

En este marco son centrales los aportes (desde Birmingham) de Raymond Williams o Edward P. Thompson quienes con sus trabajos abonaron al concepto de experiencia. Para mirar a la cultura como algo vital, observándola no como una abstracción, sino a través de la vida de los sujetos sociales, y además proponiendo un gesto disruptivo para las ciencias sociales de la época, al darle protagonismo y entidad analítica a la experiencia de los sujetos de las clases populares. Los que en estas producciones de los *estudios culturales ingleses* dejan de ser vistos como sujetos pasivos, meros alienados, o como representantes de un segmento económico que los determina, para ser reconocidos como agentes activos de la cultura, a partir de su experiencia de la existencia social, y sobre todo en la observación de sus diversas prácticas de resistencia.

Esta apuesta, que como ya advertimos no es solamente metodológica, sino además política, por intentar prestar atención al modo en que se producen las relaciones de poder para tratar de desanudarlas y modificarlas.

En este punto es en el que observar, y sobre todo tratar de comprender en sus propios términos, la vida de los sectores populares se vuelve relevante, dado que es en sus prácticas donde aparecen expresadas las relaciones de poder. Según afirmaba el jamaicano Stuart Hall, la cultura es “un campo de batalla donde no se obtienen victorias definitivas, pero donde siempre hay posiciones

estratégicas que se conquistan y se pierden” (1984:05). Lo que se busca es propiciar una mirada más compleja y dinámica, sin esencialismos y sobre todo se separa de las miradas homogeneizadoras de lo social, para pensar en cambio en permanentes luchas y tensiones, resistencias y aceptaciones, rechazos y apropiaciones.

Es importante a la vez aclarar que poner atención en las resistencias de los sectores populares no implica una mirada que los romantice, y les suponga poderes supremos en sus acciones de oposición. Tal como afirma el mismo Stuart Hall:

“hay una lucha continua y necesariamente irregular y desigual, por parte de la cultura dominante, cuyo propósito es desorganizar y reorganizar constantemente la cultura popular; encerrar y confinar sus definiciones y formas dentro de una gama más completa de formas dominantes. Hay puntos de resistencia; hay también momentos de inhibición. Ésta es la dialéctica de la lucha cultural.” (1984:5)

Por eso justamente la necesidad de prestar atención a los contextos situados, a atender a las particularidades de las acciones en momentos específicos. Siguiendo a Hall, Restrepo afirma que “los estudios culturales se plantearían como un *contextualismo radical*, como una teorización de lo concreto, como una teoría sin garantías” (2012:133). Esto implica según el mismo autor, no pensar a los contextos como escenario o telón de fondo, sino como una densa red de relaciones que son constituyentes de las representaciones, prácticas y acciones. Desde esta mirada entonces, los contextos dejan de ser fondo para pasar a ser trama, para ser configurados pues como condición de posibilidad.

Esto del contextualismo es también importante por algo en lo que insiste el colombiano Jesús Martín Barbero, quien dice que en nuestro continente (tal vez por ese mismo colonialismo intelectual que ya mencionamos) muchas veces fueron más importantes las seguridades teóricas que las “verdades culturales”, por ello es que en eso de una teoría “sin garantías” ya Martín Barbero había aportado en consonancia la interesante idea de los denominados “mapas nocturnos”. La idea de dejar de lado las nociones prefiguradas, las fórmulas metodológicas y teóricas que obturan la investigación para en cambio avanzar “a tientas” buscando nuevas topografías. No para cambiar de tema, sino para seguir indagando en torno a la dominación, el trabajo y la producción “pero desde el otro lado: el de las brechas, el consumo y el placer. Un mapa no para la fuga, sino para el reconocimiento de la situación desde las mediaciones y los sujetos” (1991:229). De este modo, Martín Barbero aporta tanto en el sentido político como en el metodológico. A partir de una apuesta a la salida a la intemperie en términos disciplinares y teóricos¹, para salir a buscar el objeto y encontrarse con otros que también lo

1 Dice Martín Barbero: “algo se movió tan fuertemente en la realidad que se produjo un emborronamiento, un derrumbe de las fronteras que delimitaban geográficamente el campo y nos aseguraban

estuviesen buscando (sean o no intelectuales). Para a partir de allí construir una nueva agenda basada en lo que pasaba *allí afuera*.

A partir de esa búsqueda en su caso también aparecerá un énfasis por indagar en torno a lo popular:

“el valor de lo popular no reside en su autenticidad o su belleza, sino en su representatividad sociocultural, en su capacidad de materializar y de expresar el modo de vivir y pensar de las clases subalternas, las maneras como sobreviven y las estrategias a través de las cuales filtran, reorganizan lo que viene de la cultura hegemónica, y lo integran y funden con lo que viene de su memoria histórica” (Martín Barbero, 1991: 85).

por ello es que el mismo autor plantea la necesidad de “prestar atención a la trama” para poder encontrar (y encontrarse) en la cultura, a través de las prácticas, acciones y representaciones, en las que se expresan las complejidades y contradicciones. En este sentido insiste con la idea de que

“no toda asunción de lo hegemónico por lo subalterno es signo de sumisión como el mero rechazo no lo es de resistencia, y que no todo lo que viene "de arriba" son valores de la clase dominante, pues hay cosas que viniendo de allá responden a otras lógicas que no son las de la dominación” (1991:87).

No obstante insistiendo con Stuar Hall es necesario volver a afirmar que “no hay ninguna «cultura popular» autónoma, auténtica y completa que esté fuera del campo de fuerza de las relaciones de poder cultural y dominación” (1984:5), para no subestimar las acciones del poder y su capacidad de producción desigual sobre los sujetos.

En busca de la complejidad perdida

Siguiendo en la lógica del contextualismo “sin garantías” es importantísimo revisar en esos contextos la situación histórica y topográfica en que ocurren las prácticas observadas para no forzar una cristalización *de facto* de las prácticas o los sentidos, para no homogeneizar, para no imponer representaciones, y sobre todo para no aportar a seguir violentando a esos sujetos y sus circunstancias. Según afirma Eduardo Restrepo lo político es siempre contextualmente específico “las implicaciones políticas no están inscritas indisolublemente, de una vez y para siempre, en la "naturaleza" de una posición o planteo. Lo que en un contexto puede ser políticamente progresista, en otro momento o contexto puede ser abiertamente reaccionario” (2012:131).

psicológicamente. Desdibujado el "objeto propio" nos encontramos a la intemperie de la situación. Pero ahora ya no estábamos solos, por el camino había otras gentes que sin hablar de "comunicación" la estaban indagando, trabajando, produciendo: gentes del arte y la política, la arquitectura y la antropología. Habíamos necesitado que se nos perdiera el "objeto" para encontrar el camino al movimiento de lo social en la comunicación, a la comunicación en proceso” (1991:220).

Para la comprensión de estas complejidades resulta muy operativa la propuesta de Raymond Williams quien en “Marxismo y Literatura” (2001) presenta tres capas o momentos dialécticos que se superponen y tensan dinámicamente entre sí en las formaciones culturales: lo *arcaico*, lo *residual*, y lo *emergente*.

Lo *arcaico* como aquello que sobrevive del pasado, pero que de algún modo ya es considerado un recuerdo, un objeto de estudio.

Lo *residual* es aquello que proviene del pasado pero que tensa en el presente, pero no de manera uniforme, sino que implica elementos incorporados, pero también aquellos que negados en su momento son recuperados, o tal vez pueden ser aquellos elementos que desde el pasado propongan tensiones u oposiciones, resistencias conservadoras. Y lo interesante en esta mirada propuesta por Williams es que esas resistencias conservadoras, tal vez consideradas *a priori* como reaccionarias, pueden ser en ciertos contextos también estrategias de oposición o impugnación a la dominación.

Por último el estrato de lo *emergente*, lo nuevo, las innovaciones en prácticas y significados, las apropiaciones o reapropiaciones, las que tampoco son homogéneas, y obviamente al igual que como mencionábamos en el párrafo anterior, tampoco son necesariamente resistencias a la dominación, ni salidas emancipatorias. Lo emergente también puede ser, en muchos casos, innovaciones desde las estrategias de lo hegemónico, refuerzos para sostener las desigualdades.

Esto puede leerse de manera más o menos evidente en estos últimos años en los que las fuerzas hegemónicas han demostrado tener una gran capacidad de innovación y de creación de sentidos y prácticas que se han puesto en funcionamiento para operar en el campo cultural y les han servido para reforzar su posición de poder. Así como también estos mismos grupos han sabido recuperar y revitalizar sentidos residuales que parecían dormidos, pero que se encontraban profundamente instalados en las raíces de diversos colectivos y que han sido base de importantes rupturas en nuestra región.

Esa es la complejidad, lo emergente también puede aparecer reforzado con disfraces históricos, no siempre señalando la novedad. O incluso puede aparecer disfrazada de futuro y contener enormes fuerzas reaccionarias, residuales². Por eso es siempre necesario observar en contexto situado, en el marco del proceso histórico.

2 Para ejemplo es interesante observar como la coalición política formada por el PRO (Propuesta Republicana), la UCR (Unión Cívica Radical), y la Coalición Cívica para la Afirmación de una República Igualitaria (CC-ARI), eligió el nombre "Cambiemos" para su fuerza política, y construyó su plataforma sobre los significantes de "cambio" y "futuro", cuando sus propuestas apuntaban a la producción de una reforma de restauración conservadora. Propuestas que luego desarrollaron de manera profunda durante su gestión de gobierno, tanto a nivel nacional, como provincial y municipal, apelando de manera constante a estos mismos significantes.

Aludiendo a la necesidad de prestar atención a la dinámica de los cambios, Stuart Hall (1994) refiere que no podemos esperar nunca los “comienzos absolutos”, o al menos no podemos considerarlos una lectura seria. Así como tampoco será posible encontrar transformaciones sin fracturas. Lo importante para Hall serán las *fracturas significativas*, los espacios en los que las líneas de pensamiento son desarticuladas, donde aparecen los desplazamientos y reagrupamientos. Allí reside la clave, y la responsabilidad política de quienes investigan, en su posibilidad de sostener una dialéctica entre “conocimiento” y “poder”, en la articulación entre el pensamiento y la realidad histórica “los cambios en una problemática transforman significativamente la naturaleza de los interrogantes que son formuladas, las formas en que ellas son planteadas y la manera en que pueden ser adecuadamente respondidas” (1994:1).

La interpelación de lo popular

Por lo antes expuesto, es que resulta tan importante el rol y el espacio asignado a los sectores populares en estos estudios por parte de estos sectores intelectuales que se han sentido interpelados por las desigualdades evidenciadas en la lectura histórica situada. Tal como dice Jesús Martín Barbero “no son únicamente los límites del modelo hegemónico los que nos han exigido cambiar de paradigma. Fueron los tercos hechos, los procesos sociales de América Latina, los que nos están cambiando el "objeto" de estudio a los investigadores de comunicación” (1991:224). Y en este sentido la búsqueda no es por una ampliación representativa, es decir, no se trata de darle mayor definición al instrumento metodológico, ni de ampliar el campo de visión. Se trata de un desplazamiento para reubicar el “lugar” de lo popular, para de ese modo “asumirlo como parte de la memoria constituyente del proceso histórico, presencia de un sujeto-otro hasta hace poco negado por una historia para la que el pueblo sólo podía ser pensado ‘bajo el epígrafe del número y el anonimato’” (1991:72)³. En los mismos términos Hall propone que

"el estudio de la cultura popular es como el estudio de la historia del movimiento obrero y sus instituciones. Declarar que se tiene un interés en ello es corregir un desequilibrio importante, señalar una omisión significativa. Pero, a la postre, cuando más rinde es cuando la vemos en relación con una historia más general, más amplia" (1994:3).

En función de este énfasis Hall (1984) a la vez propone prestar atención a una serie de matices sobre el uso del adjetivo “popular” en diversos estudios, a los que caracteriza a partir de tres tipos de miradas.

3 En el entrecorillado final de la cita Martín Barbero está citando a Ginzburg, C. (1982), *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI. Barcelona, Muchnik*. p.22.

Una definición que denomina “de mercado” que define como populares a las cosas que son consumidas por masas de personas. Ésta según dice es “la definición que pone malos a los socialistas. Se la asocia acertadamente con la manipulación y el envilecimiento de la cultura del pueblo” (1984:4). Pero a la vez aclara que hay algo en esta mirada que implica que

“si las formas y relaciones de las que depende la participación en esta clase de «cultura» suministrada comercialmente, son puramente manipulatorias y envilecidas, entonces las personas que las consumen y disfrutan están ellas mismas envilecidas por estas actividades o viven en un estado permanente de «falsa conciencia». Deben de ser «tontos culturales» incapaces de ver que lo que les están dando es una forma actualizada del opio del pueblo (...) no sé si este parecer puede sobrevivir mucho tiempo como explicación suficiente de las relaciones culturales; y aún menos como perspectiva socialista de la cultura y la naturaleza de la clase obrera. En última instancia, el concepto del pueblo como fuerza puramente pasiva es una perspectiva profundamente no socialista” (1984:4).

Esta última frase, profundamente provocadora, será luego también retomada por diversos autores como por ejemplo Anibal Ford⁴, llamando la atención sobre las miradas maniqueas, tratando de otorgar interés sobre las acciones de los sectores populares, para en este movimiento poner el acento en tanto la recuperación de la capacidad de agencia de todos los sujetos sociales, más allá de su posición de poder. En este sentido aprovechando la formulación de Ford podemos decir que “hay momentos ‘receptores’ en la cultura. Negarlos es como pensar que el hombre solo se estructura sobre el ‘hablar’ y no también sobre el ‘ver’ o el ‘escuchar’” (1994a:154).

Hall continua con una segunda posición para lo popular que denomina como “antropológica” y que descarta de plano por sospechar de su amplitud descriptiva. En ella entrarían, sin distinciones, todas aquellas cosas que el pueblo a hecho.

El jamaicano prefiere una tercer definición, que supone como “insegura” pero que considera con mayor potencia. Está compuesta por “aquellas formas y actividades cuyas raíces estén en las condiciones sociales y materiales de determinadas clases; que hayan quedado incorporadas a tradiciones y prácticas populares” (1984:6). Este modo contiene de algún modo la función descriptiva de la segunda pero a la vez se centra en las relaciones constitutivas de la cultura popular, poniendo énfasis en la continua tensión (relación, influencia y antagonismo) con la cultura dominante. Según el mismo afirma, se trata de “un concepto de la cultura que está polarizado alrededor de esta dialéctica cultural. Trata el dominio de las formas y actividades culturales como un campo que cambia constantemente” (1984:6). Aquí lo interesante es la idea de proceso, la comprensión de estas

4 Dice Anibal Ford "se podría decir, siguiendo a Stuart Hall, que pensar que las clases populares consumen medios porque son idiotas es muy poco socialista" (1994a:152).

relaciones siempre dinámicas, siempre en tensión entre la dominación y la subordinación. A la vez, se corre de la preocupación por la autenticidad de las prácticas para centrarse más bien en las contradicciones que allí se observan, en la continua presencia de elementos antagónicos e inestables

“El significado de un símbolo cultural lo da en parte el campo social en el que se le incorpore, las prácticas con las que se articule y se le hace resonar. Lo que importa no son los objetos intrínsecos o fijados históricamente de la cultura, sino el estado de juego en las relaciones culturales: hablando francamente y con un exceso de simplificación: lo que cuenta es la lucha de clases en la cultura y por la cultura. Casi todos los inventarios fijos nos traicionarán” (1994:7).

En diálogo con esta propuesta resulta pertinente traer de nuevo a Martín Barbero quien analizando y especificando la idea de cultura popular de Michel de Certeau plantea que de lo que el francés en realidad habla es de la “impura y conflictiva cultura popular urbana” (1991:94), y que en tal caso, popular sería “el nombre” que se le da a una serie de prácticas insertas en la modalidad industrial, o que incluso más bien sería “el lugar” desde el que deben ser miradas para desentrañar sus prácticas.

“cultura popular habla entonces no de algo extraño, sino de un resto y un estilo. Un resto: memoria de la experiencia sin discurso, que resiste al discurso y se deja decir sólo en el relato. Resto hecho de saberes inservibles a la colonización tecnológica, que así marginados cargan simbólicamente la cotidianidad y la convierten en espacio de una creación muda y colectiva. Y un estilo, esquema de operaciones, manera de caminar la ciudad, de habitar la casa, de ver la televisión, un estilo de intercambio social, de inventiva técnica y de resistencia moral” (1991:94).

Esta mirada aporta una vez más a la idea de lo popular como una experiencia. Más cercana a una posición política que a una posición de pertenencia, de consumo, o de acceso a ciertos bienes culturales.

Lo popular y las tradiciones

Pensar lo popular como experiencia, o como costumbre en común (en términos de Thompson, 1995), resulta interesante también para interpelar en nuestro continente la mirada que se ha tenido sobre lo indígena, sobre los pueblos que lo habitaron desde antes de la violenta irrupción de los colonizadores. Muchas miradas romantizan y esencializan a estos pueblos y los congelan con el mote de “originarios”, clavándolos con alfileres en una vitrina, marcándoles como artículos de un inventario, exigiéndoles el sostenimiento de la pureza de su cultura e historia primitiva, desconociendo su vitalidad y actualidad, las que se siguen insertando en las vidas y culturas urbanas actuales.

Si no se sostiene una mirada de dinámica histórica, en la que reconocer momentos diversos, tensiones, contradicciones, luchas, avances y retrocesos, asunciones, presencias, complicidades o reivindicaciones, solo veremos en ellos pérdida de identidad, contaminación de su pureza. Sin poder reconocer todo lo que han afectado y afectan en la vida cotidiana, en el paisaje, en las prácticas, en los sentidos. En definitiva en todo lo que implica la cultura.

Asumiendo a lo indígena como espacio de lo popular, vuelve a ser pertinente no imaginar ni pretender suponer una total autonomía por fuera de las estructuras del capitalismo y del mercado. El que muchas veces los toman y utilizan como pieza de museo, como motivo autóctono, como diseño orgánico. Pero a la vez pudiendo reconocer que esa es una manera de persistencia y de acceso, como una estrategia de reconocimiento, en su multideterminación de etnia y clase. En palabras de Martín Barbero, “se configura así un mapa nuevo: las culturas indígenas como parte integrada a la estructura productiva del capitalismo pero sin que su verdad se agote ahí” (1991:206).

Dice también Martín Barbero que la cultura popular, permanentemente asediada por la cultura hegemónica, vive una continua contradicción “amenazada de desaparición va a ser al mismo tiempo tradicional y rebelde. Mirada desde la racionalidad ilustrada esa cultura aparece conformada únicamente por mitos y prejuicios, ignorancia y superstición” (1991:108).

Obviamente la vinculación de la tradición y lo popular no está solamente vinculado a lo indígena, sino también a su continuidad en la mistura y tensión con lo colonial, y los procesos de lo criollo como cultura donde se empiezan a confundir en esa intersección, a la vez que en la construcción concentrada, porteñocéntrica, de la mirada cultural hegemónica de nuestro país, también puede leerse y posicionarse a todo lo que se denomina como “el interior”, asociado habitualmente con lo tradicional en términos de atraso, de resistencia a los avances a la modernidad. Mirada que fue instalada con éxito en la historia oficializada por la denominada *generación del 80*⁵ y que ha persistido desde entonces instalada, un siglo y medio después, siempre en su afán modernista, proyectado con aires de superioridad por sobre el resto de la geografía. A la vez que puede leerse de modo similar en las grandes ciudades en su relación con sus barrios externos, con sus zonas periféricas. O también con los asentamientos y villas que se instalan dentro mismo de las capitales.

Esta mirada tiene mucho que ver con lo que la llegada de lo que este “proyecto nacional” propuso y propone en la cultura popular de las diversas regiones del país. La llegada de la modernidad

5 Aquel grupo político de ideales liberales positivistas, integrado entre otros por Bartolomé Mitre, Domingo Sarmiento, Julio A. Roca, entre otros. Este grupo disputó el poder en nuestro país y logró conducir los gobiernos nacionales en el momento en que se estaba conformando la identidad nacional, históricamente suele caracterizarse el período 1880-1916, aunque este grupo logró su dominio a partir de la denominada Batalla de Pavón (1861), produciendo un bloque ideológico que resultó hegemónico, aún a pesar de haber sido luego desplazados por sectores más progresistas.

se ofrece como conjunto con la instalación en nuestro país de los capitales extranjeros y sus modos de producción intensivo. En tal caso la llegada del capital propone no solo otro modo (por cierto desmesurado para producir y extraer beneficios de la tierra y para explotar la fuerza de trabajo de sus habitantes) sino sobre todo un profundo cambio en el modo de vida impulsado por las exigencias de los productores por surtir a los mercados internacionales⁶.

A la vez, como parte del proyecto de instalación de modernización masiva la generación del '80 fomentó la llegada de migraciones europeas, con la esperanza que influyeran culturalmente con su estilo de vida europeo (y por extensión supuestamente civilizado) sobre la población local. Lo que ciertamente hicieron. Solo que en esos contingentes apenas llegó la imaginada "alta cultura europea", y en cambio más llegaron las culturas populares de los pueblos más empobrecidos de aquel continente. Y con ellos también una serie de prácticas y significantes contrahegemónicos, como los de la organización obrera, los idearios anarquistas y socialistas, junto con otros tantísimos "malos ejemplos" de la época, los que trasumando hasta los más recónditos rincones del territorio se fueron mestizando con las culturas locales. Es que con los inmigrantes que provenían de sectores desplazados, también viajaron sus culturas desplazadas, o desclazadas, las culturas de los sujetos excluidos que se vieron obligados a desarraigarse en busca de otro tipo de subsistencia.

En este sentido es posible considerar a la tradición como parte necesaria y hasta vital de la cultura, pero esto no implica como antes decíamos la persistencia momificada de formas originales, sino que lo interesante es el modo en que las tradiciones se articulan con otros significantes más actuales, aún con aquellos que podrían leerse como contradictorias a simple vista. Tal como afirma Stuart Hall

"es frecuente que la lucha cultural se manifieste de la forma más aguda justamente en el punto donde se encuentran, se cruzan, tradiciones distintas, opuestas. Tratan de despegar una forma cultural de su implantación en una tradición y de darle una nueva resonancia o acento cultural. Las tradiciones no son fijas para siempre: ciertamente no lo son en ninguna posición universal en relación con una sola clase. Las culturas, concebidas no como «formas de vida» separadas, sino como «formas de lucha» se cruzan constantemente: las luchas culturales pertinentes surgen en los puntos de cruzamiento" (1984:8).

Como ya dijimos antes la recuperación de lo residual o lo emergente puede ser utilizado tanto para la resistencia como para reforzar la posición de poder. En este sentido también se puede pensar lo que ocurre con la tradición, que puede ser usada como estrategia de resistencia de los sectores populares, pero que en nuestra historia también ha sido utilizada por la cultura hegemónica. En el sentido de lo que hoy podríamos llamar el "tradicionalismo", una cultura que debe en parte a la

6 Algo que con sus matices aún hoy en día sigue ocurriendo de modo similar.

invención de la gauchesca propuesta por escritores como José Hernández en la construcción nacional de la *generación del '80*, o en la invención del criollismo impulsado por la recuperación conservadora de la denominada *década infame* (caracterización del período 1930-1943), *en la folklorización* mediatizada de la cultura nacional, o en la recuperación más actual de “*todos somos el campo*” impulsada por los sectores agrícolas de la explotación sojera intensiva, quienes recuperan significantes y símbolos de la cultura rural de manera cristalizada, ya desprovista de todos los rasgos populares conflictivos.

La cultura popular o lo otro excluido

En esta trama muchas veces contradictoria de sumisiones y resistencias, incorporaciones y oposiciones, hay una cuestión que Hall resalta: la idea de lo popular como una relación “un tanto desplazada” entre cultura y las clases,

“esa alianza de clases y fuerzas que constituyen las «clases populares». La cultura de los oprimidos, las clases excluidas: este es el campo a que nos remite el término «popular». Y el lado opuesto a éste —el lado que dispone del poder cultural para decidir lo que corresponde y lo que no corresponde— es, por definición, no otra clase «entera», sino esa otra alianza de clases, estratos y fuerzas sociales que constituye lo que no es «el pueblo» y tampoco las «clases populares»: la cultura del bloque de poder” (1984:9).

En esta postura se configura lo que podríamos considerar como una contradicción principal, la de lo popular, el pueblo, como un bloque en contra del bloque de poder, las fuerzas populares contra aquel bloque que permanentemente le impugna su posibilidad (y hasta su derecho) a participar en el campo cultural.

Y en el mismo sentido, sin homogeneizar, ni alisar el campo popular, es interesante recuperar otra idea planteada por el mismo autor,

“la cultura popular es uno de los escenarios de esta lucha a favor y en contra de una cultura de los poderosos: es también lo que puede ganarse o perderse en esa lucha. Es el ruedo del consentimiento y la resistencia. Es en parte el sitio donde la hegemonía surge y se afianza” (1984:10).

la de la necesaria pugna política por aportar a la construcción de la cultura popular. En tanto, en términos de esta contradicción principal, si no se apoya la cultura popular se estará apoyando la cultura del poder y al reforzamiento de las desigualdades. Como en el mismo movimiento se puede favorecer a esa exclusión que se produce desde el momento mismo en que se marca la diferencia.

Los estudios culturales y el proyecto decolonial

Si hablamos de exclusión y de diferencia, y si retomamos esa idea del “interior” como “atrasado”, es necesario considerar que se trata de significantes que se configuran en función de una idea de cultura que proviene de un sentido único instalado, y por oposición de un ideario de lo que se considera lo “adelantado” o al menos un horizonte cultural, que en nuestra historia siempre ha estado marcado de manera hegemónica por Europa, por una Europa obviamente idealizada en la que también están invisibilizadas las diferencias y las desigualdades.

Ese ideario que fue clavado en nuestro continente con la llegada de los colonizadores, pero además luego fue reactualizado en sucesivas oportunidades y de diversas maneras. Ya sea mediante las conveniencias de la clase criolla local, o por la llegada de capitales extranjeros de otras colonias, o por las construcciones de los proyectos nacionales y sus acciones económicas, o por la instalación de tratados internacionales, o por las acciones de las geopolíticas internacionales en el marco de la guerra fría y del desarrollismo, o por las más actuales definiciones de democracia liberal y la irrupción de los gobiernos de los gerentes en la región.

Un paradigma de racionalidad acumulativa, de cierto orden pulcro que impulsa una estética unificada (y por cierto mercantilizada), que por lo general se mueve y construye en un tiempo ahistórico, que anula las diferencias y sus contextos. Para a la vez producir así un otro por fuera del esquema, la diferencia excluida, el atrasado, lo que está por fuera de LA cultura. Esta sea tal vez una de las cuestiones más intrigantes de comprender de este orden colonial que aún sigue siendo, que aún sigue operando de manera compleja, pero que al mismo tiempo aún en su poder, no logra aplacar lo que ese fondo desplazado sigue pugnando. Tal como dice Martín Barbero

“comprender tanto lo que en la diferencia histórica ha puesto el atraso, pero no un tiempo detenido, sino un atraso que ha sido históricamente producido —niños que mueren diariamente por desnutrición o disenteria, millones de analfabetos, déficit de calorías básicas en la alimentación de las mayorías, baja en las expectativas de vida de la población, etcétera—, como lo que a pesar del atraso hay de diferencia, de heterogeneidad cultural, en la multiplicidad de temporalidades del indio, del negro, del blanco y del tiempo que hace emerger su mestizaje” (1991:165)⁷.

7 También resulta interesante este otro fragmento que amplía aún más esta misma idea, y le otorga otras nociones contextuales: "Sólo desde esa tensión es pensable una modernidad que no se reduzca a imitación y una diferencia que no se agote en el atraso. Ahí apuntaba la difícil lucha de Bolívar por adecuarlas doctrinas políticas de su época a la "gramática de la diversidad" racial, geográfica, climática y cultural de estos países, por adecuar el liberalismo a las exigencias de una sociedad en formación, en la que a nombre de la igualdad el liberalismo acababa haciendo de la libertad un principio de los fuertes. Bolívar proponía un tipo de Nación que no se recortaba sobre el calco de la Nación europea, y un tipo de Estado que, abatiendo el poder absoluto, fuera sin embargo suficientemente fuerte para defender a los débiles contra las clases ricas. línea de pensamiento y lucha que continúa Martí colocando el obstáculo fundamental a la construcción de estas naciones en la no comprensión "de cuáles desordenados

Desde estas particulares características, desde esa tensión siempre latente se construyen los nacionalismos de nuestra región, en las que de algún modo se incorpora algo de lo criollo como una especie de ingrediente típico para sazonar la cultura hegemónica. Una síntesis cultural que tendrá sus particularidades regionales, pero que siempre serán expropiadas de manera recurrente para el sentido de la bandera y siempre referidas desde la metrópoli. Se trata de un movimiento de adaptación económica que recurre a acciones políticas que pueden leerse también y tal vez sobre todo en políticas culturales.

En la articulación entre cultura y poder la lectura de los estudios culturales resulta pertinente, y en ese movimiento de atención a las particularidades deben reconocer su espacio situado, la topografía desde la que se enuncian. En todo lo antedicho se configuran nuestras subjetividades. Y en particular en el caso de nuestras posiciones como investigadores, en algún punto como intelectuales, también se hacen presentes estas mismas tensiones. Las academias, las universidades, han construido sus propias acciones culturales, acciones políticas de adaptación en las que también pueden leerse las presencias de la colonialidad. Una colonialidad intelectual que muchas veces ha elegido sesgar los cristales con los que mira, ya sea por eso de acudir a “las seguridades teóricas” enunciadas por Martín Barbero, o ya sea por cierto desprecio a lo propio o lo local, en el marco de un “colonialismo intelectual”. En tal caso hay una enorme tradición académica que en el caso de nuestras universidades está mirando siempre a Europa y sobre todo parece tener, al menos en Argentina, una especial atención -o atracción- hacia la producción de la intelectualidad de Francia.

En esto es donde se hace necesario prestar atención a los proyectos decoloniales, los que nos permitan al menos prestar atención a esta tendencia, para ponerla en tensión, para propiciar su deconstrucción, y para de a poco empezar a trazar vínculos con otros polos. Sobre todo con los pares, poniendo énfasis en lo que se construye en nuestro continente en este sentido, y para empezar a prestar atención a lo que se construye en otros continentes que no necesariamente sean la metrópoli Europea. En lo que diversos intelectuales de esta perspectiva denominan como el eje *sur-sur*.

Eduardo Restrepo (2012), citando a Walter Dignolo (2003) advierte que los estudios culturales latinoamericanos deben poder diferenciarse de los provenientes de Inglaterra y Norteamérica, y a la vez poder establecer grises entre los proyectos institucionales y los intelectuales. Según Restrepo esta diferencia deba establecerse por lo que ha producido el proyecto de la Universidad Simón Bolívar de Quito Ecuador donde los Estudios Culturales Latinoamericanos tienen un alto grado de institucionalización. Pero que también podríamos complejizar con los aportes ya

elementos* se habían forjado las nuevas naciones con tanta prisa”³. Y la de Mariátegui insistiendo denodadamente en que la tarea de estos países no es alcanzar a Europa, redescubriendo el valor y el sentido del mito y proclamando que en América Latina “había que soltar la fantasía, libertar la ficción de todas sus viejas amarras para descubrir la realidad”⁴. (Martín Barbero, 1991:165-166).

citados de Jesús Martín Barbero en Colombia, o los de Anibal Ford en Argentina, a la vez que tantos otros.

Restrepo insiste en la idea de que incorporar las ideas, conceptos y proyectos de los estudios culturales ingleses (por ejemplo) no quiere decir asumir necesariamente sus proyectos intelectuales. Del mismo modo plantea generar algunas precisiones con respecto a los estudios sobre subalternidad y sobre los estudios poscoloniales.

Con respecto a los estudios de la subalternidad, que pueden referenciarse con las formulaciones desde la India en los años ochenta por Ranajit Guha o Gayatri Spivak, por citar dos ejemplos, quienes critican las construcciones de la historiografía elitista sobre su país y desde allí recuperan las capacidades de agencia de los sectores subalternos. Sectores de los que los estudios culturales también se ocupan, pero que aclara no necesariamente implica confundirlos.

Del mismo modo argumenta matices con respecto a la teoría poscolonial, sobre todo la presentada por el palestino Edward Said, en su referencia a la experiencia colonial como una relación estructurante tanto para el colonizador como para el colonizado, en su obra *Orientalismo* (1978). O la propuesta del martinico Frantz Fanon con su elaboración en torno a *Los condenados de la tierra* (1961), ambos son releídos y de algún modo redescubiertos en este contexto de crisis y si bien el colonialismo continúa teniendo presencia configuradora sobre subjetividades, corporalidades, espacialidades y prácticas, según aclara Restrepo “no se puede confundir estudios culturales con teoría poscolonial, aunque esta última haya sido inspiradora y sea apropiada por los primeros” (2012:144).

Historia popular y memoria colectiva

Aquellos mitos y significantes que fueron configurados por los colonizadores y que son asumidos e incorporados por los pueblos dominados, han sido tema de discusión y estudio en las relecturas de la historia y en los programas de construcción de memorias. Los que a partir de los aportes historiográficos de los estudios culturales ingleses, o de las propuestas latinoamericanas de la comunicación vinculadas a la cultura como las de Jesús Martín Barbero, han permitido otorgar mayor lugar y atención a las experiencias de las vidas cotidianas de los sectores populares.

En *De los medios a las mediaciones* (1991), Martín Barbero, justamente apunta a la idea de romper con el desencuentro entre “método y situación”. Buscando reconsiderar los caminos de las disciplinas y sobre todo revisando el sentido de las preguntas que han guiado sus caminos.

“Las razones del desencuentro apuntan más allá de la teoría, a un des-conocimiento que, en lugar de más conocimiento en la lógica pura de la acumulación, reclama el re-conocimiento, según la lógica de la diferencia, de verdades culturales y sujetos sociales” (1991:204).

Interpelando en ese reconocimiento de los sujetos sociales de los sectores populares, al reconocimiento de un mestizaje que en nuestro continente no es cosa del pasado, de lo originario, sino parte constitutiva de lo que somos, aclarando una complejidad extra, que “no es sólo hecho racial, sino razón de ser, trama de tiempos y de espacios, de memorias e imaginarios que hasta ahora únicamente la literatura había logrado decir” (1991:204). Se trata de una propuesta para que ese “mestizaje”, esa cultura de los sectores populares, deje de ser tema, deje de ser objeto de investigación, para pasar a ser sujeto, y además un sujeto con capacidad de habla, con una lengua propia, con un modo de vivir, con un modo de experimentar y narrar propio.

“A diferencia de la memoria instrumental, la memoria cultural no trabaja con "información pura" ni por linealidad acumulativa, sino que se halla articulada sobre experiencias y acontecimientos, y en lugar de acumular, filtra y carga. No es la memoria que podemos usar, sino aquella otra de la que estamos hechos. Y que no tiene nada que ver con la nostalgia, pues su "función" en la vida de una colectividad no es hablar, del pasado, sino dar continuidad al proceso de construcción permanente de la identidad colectiva” (1991:200).

En este sentido el reconocimiento de estas memorias desplazadas, ignoradas, se plantean desde una sensibilidad política, en oposición a una “razón instrumental”, en busca de recuperar identidades, de construcción de lazos de saberes otros, en la promoción de solidaridades que recuperen sentidos presentes pero ignorados. Para poder intervenir sobre las desigualdades, sobre las negaciones, y reivindicar las acciones y memorias propias.

Recorriendo los sentidos sobre el reconocimiento del que está hablando, Martín Barbero establece una especificación, posicionando dos perspectivas. Una situada en el plano del *conocer*, en la que re-conocer es una pérdida de tiempo, y si además por isotopía se le suma el sentido ideológico en el que se considera territorio de la alienación, implicaría aún más, sería un des-conocimiento. Pero aclara que hay un otro sentido que resulta interesante, desde la matriz en la que re-conocer significa *interpelar*

“cuestión acerca de los sujetos, de su modo específico de constituirse. Y no sólo los individuales, también los colectivos, los sociales, incluidos los sujetos políticos. Todos se hacen y rehacen en la trama simbólica de las interpelaciones, de los reconocimientos. Todo sujeto está sujeto a otro y es a la vez sujeto para alguien” (1991:243-244).

En este mismo sentido, y en el marco de culturas en las que las narrativas tienen importancia considerable, es también importante poder reconocer los modos en que producen sus memorias y relatos, y como muchas veces las disciplinas y metodologías de las ciencias sociales se han ocupado de aplastar la riqueza de sus manifestaciones que no siempre se pueden contener en la palabra escrita. Muchas veces en sus lógicas de relato popular, de memoria cultural, por fuera de la lógica del saber acumulativo, racionalizado, no cuenta con la información prolijamente ordenada, ni tal vez aparezca

presentada de un modo eficiente para los estándares de la historia. También es importante cuidarse de no terminar en el otro extremo y fetichizar esas memorias. De lo que se trata es de producir el esfuerzo por reconocer los modos propios de producción de esos relatos.

Aquí resulta pertinente recuperar un trabajo de Aníbal Ford (1994b), quien para discutir la hegemonía de la palabra escrita en su uso instrumental, para la narración, para la argumentación, pone como ejemplo los procesos de modernización y constitución del Estado Nacional Argentino y como las incursiones militares al sur del territorio, que darían lugar al enorme genocidio que la historia oficial a llamado “La campaña del Desierto”, serían escenario de enormes batallas no solo en términos militares, sino también violentos choques culturales, entre la cultura modernizadora y letrada -en sus propios términos civilizadora- que colisionaba contra las culturas de las comunidades indígenas. Así Aníbal Ford recupera los siguientes testimonios para reivindicar la oralidad, la narratividad y la comunicación no verbal de dichos pueblos:

“«A mí me parece que las palabras escritas pierden el valor que la boca les ha dado» (Tralamán). «Cómo se hace perdurar para siempre una tradición mapuche, ¿escrita o contada?: Solamente una *nütran* (narración de sucesos reales) o una *epeu* (narración de ficciones, cuentos, fábulas) no se va a perder. Las cosas escritas se pierden, la palabra escuchada queda para siempre» (Kinchauala). «El *uinka* (blanco) no sabe leer ni en la cara ni en el alma de nosotros. Para nosotros todo habla; un movimiento de la cara, de las manos, es una enseñanza, un aviso para cuidarnos...» (Uenchi Küdel)” (Ford, 1994b:4).

Poder reconocer estos sentidos otros, estas variantes en los modos de producir, reproducir o gestionar las memorias es importante para no violentar esas memorias, para no producir modos que supongan que en lo escrito, que en la palabra impresa, se resguarda la totalidad de los sentidos que la cultura produce. En definitiva, no dejar de reconocer en la escritura una tecnología, una herramienta del poder, con la que obviamente nosotros también podemos producir y con la que hemos logrado modificar nuestras posiciones en el campo, pero que en el fondo siempre esconde la racionalidad del poder moderno. Uno de los modos con los que la hegemonía sigue actuando desde adentro y por lo que es necesario comprender y reconocer otras racionalidades, otras matrices de producción.

Si llevamos esta misma pregunta a los espacios de museo deberíamos sumarle la doble precaución, dado el poder instituido que el dispositivo tiene en cuanto espacio de saber, como espacio de recorte habilitado de la cultura. En este caso, pensando esta pregunta es que tal vez haya que pensar hasta qué punto el dispositivo mismo es una herramienta del poder, hasta qué punto podemos buscar justicia para los sectores desplazados, olvidados o ignorados, si será eso posible desde semejante espacio de poder institucionalizado. Y una posible respuesta tal vez tenga que ver con activar por un lado la posibilidad de mostrar los hilos del dispositivo, por exponer los engranajes de la maquinaria, por explicitar las estrategias y los supuestos teóricos que lo sustentan. Pero a la vez, tal vez otra

respuesta tenga que ver con habilitar otro tipo de lenguajes, otro tipo de diseños, o hasta experimentar con el antidiseño, o el antilenguaje, a tal punto de que si no puede cambiarse el dispositivo, al menos pueda cambiarse el para qué, su función. Que el dispositivo se abra a jugar e inventar en el marco de lenguajes diversos, de poéticas que eviten la negación, que promuevan otro tipo de participación, que habiliten a la escucha, que interpelen a la pregunta, que estén abiertos al reconocimiento de otras perspectivas y de otras matrices de producción.

BIBLIOGRAFÍA

- FORD, A. (1994a) "Culturas populares y (medio de) comunicación". En *Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis*. Buenos Aires, Amorrortu.
- FORD, A. (1994b) "Navegaciones. Culturas orales. Culturas electrónicas. Culturas narrativas" en Revista *Día. Logos de la Comunicación N° 38 "Culturas y participación a Propósito de la Modernidad"*. Colombia, FELAFACS Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social. Disponible en <http://dialogosfelafacs.net/wp-content/uploads/2015/38/38-revista-dialogos-culturas-orales-cultura-electronicas.pdf>
- HALL, S. (1984) "Notas sobre la desconstrucción de «lo popular»" en SAMUEL, R. (ed.). *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona, Crítica. Disponible en <https://es.scribd.com/document/258378355/Hall-Stuart-Notas-Sobre-La-Deconstruccion-de-Lo-Popular>
- HALL, S. (1994) "Estudios Culturales: Dos Paradigmas" en Revista *Causas y azares, N.º 1, "Los lenguajes de a comunicación y de la cultura en (la) crisis"*. Buenos Aires. Consultado en Biblioteca Virtual Universal disponible en <http://www.biblioteca.org.ar/libros/131827.pdf>
- MARTIN BARBERO, J. (1991) *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía* (2da edición) México, Ediciones G Gili.
- RESTREPO, E. (2012) *Antropología y Estudios Culturales. Disputas y confluencias desde la periferia*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- THOMPSON, E. P. (1995) *Costumbre en Común*. Barcelona, Crítica.
- THOMPSON, E. P. (2002) *Obra Esencial*. Barcelona, Crítica.
- WILLIAMS, R. (2001) *Marxismo y Literatura*, Buenos Aires, Nueva Visión.