

Facultad de Periodismo y Comunicación Social
Universidad Nacional de La Plata

Asignatura: Comunicación, Cultura y Poder

Docentes: Federico Rodrigo, Guillermo Romero y Sol Logroño

Año: 2020

UNIDAD 3. LA LUCHA DESDE Y POR LA CULTURA: LOS CULTURAL STUDIES

SEMANA 11. Lo popular/masivo: De los medios a las mediaciones y otros desplazamientos de las ciencias sociales latinoamericanas.

Seguramente en otras asignaturas reflexionen y debatan sobre la conformación del campo de estudios de la comunicación en América Latina a partir de la década de 1980. En esta ficha como modo de continuar la pregunta por la cultura popular y su relación con las dinámicas mediáticas, repasaremos uno de los textos imprescindibles de este proceso: *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía* (1987), del pensador hispano-colombiano Jesús Martín-Barbero. Indudablemente uno de los libros más leídos en nuestra disciplina, marcó como pocos la conjunción conceptual entre cultura y comunicación y fue parte protagónica de la conformación de lo que se denominó los Estudios culturales latinoamericanos.

En esta ficha repasaremos algunas de sus innovadores aportes. Pero antes empecemos por situar mínimamente el contexto en el que emergieron sus reflexiones .

La posmodernidad neoliberal latinoamericana: pesimismo político, reivindicación del sujeto y crisis de las instituciones

La década de 1980 implicó en América Latina la consolidación de una agenda política y económica neoliberal. Si bien el climax neoliberal se dará en los años 90, en la etapa que aquí nos ocupa se dieron algunos pasos en dirección a la financierización de la economía y cobró plena relevancia el debate sobre la necesidad de potenciar los tratados de libre comercio y de privatizar diferentes empresas de servicios públicos (de luz, gas, teléfono, transporte de pasajeros, etc.). Con dictaduras aún vigentes en algunos países y con democracias débiles en otras, el campo político se constituyó desplazando a posiciones marginales a las fuerzas que se identificaban con imaginarios y reivindicaciones de izquierda y/o nacional-populares.

A nivel global se produjo la pérdida progresiva de la referencialidad política del bloque que contrapesaba el dominio norteamericano: el bloque de países socialistas. La explosión de uno de los reactores de la planta nuclear de Chernóbil en 1986 primero, la caída del muro de Berlín en 1989 después y, finalmente, la desintegración de la Unión Soviética en 1991, llevaron a la aceptación generalizada de que el capitalismo había “triunfado” como forma de organización social. En este período, inclusive, se llegó a hablar del “fin de la historia”, de la clausura de cualquier posibilidad de imaginar que otro(s) mundo(s) -no capitalistas- era(n) posible(s).

Desde el punto de vista de la práctica intelectual, en América Latina el reconocimiento del desbalance de las relaciones de fuerza sociales y políticas a favor de los sectores dominantes se combinó con los debates en torno a la derrota de los proyectos revolucionarios de la década anterior. Este proceso reflexivo supuso una fuerte autocrítica hacia el modo de funcionamiento y el tipo de accionar que habían tenido las organizaciones políticas y guerrilleras peronistas y/o guevaristas.

En este marco de retroceso y autocrítica, en los espacios nacional-populares, de izquierda e, incluso, progresistas, la discursividad de los derechos humanos cobró fuerte protagonismo. La importancia del respeto de un piso de libertades y derechos que asiste a cualquier persona, entonces, funcionó tanto como argumento para reclamar el juicio a los militares golpistas como una forma de cuestionar métodos políticos que recurrían a la violencia y que llamaban a la militancia a la obediencia, reduciendo las posibilidades del debate interno. Asimismo, este clima de ideas también favoreció la demanda de una “democratización social” más amplia, que

renovara las estrategias pedagógicas de las escuelas, las prácticas en instituciones de encierro - como cárceles y neuropsiquiátricos- o las lógicas patriarcales y adultocráticas de la vida familiar, todas consideradas autoritarias.

De esta manera, las instituciones estatales atravesaron una etapa de fuerte cuestionamiento: mientras que por derecha se señalaba su inoperancia en contraposición a la supuesta eficiencia de la lógica mercantil capitalista, por izquierda se denunciaba su accionar disciplinante y opresivo. Las críticas al acartonamiento de los rituales escolares, al “gatillo fácil” policial y los pedidos de “desmanicomialización”, por ejemplo, cobran plena vigencia en esos años.

La crisis de representatividad de la política (del Estado, los partidos y los sindicatos) no supuso sin embargo un escenario de desmovilización social. Más bien, lo que encontramos es una paradoja. Mientras (algunos/as críticos/as liberales dirán gracias a que) estas instituciones retroceden, emergieron simultáneamente una multiplicidad de nuevas demandas y colectivos: indígenas, ecologistas, villeros/as, ligados a la diversidad sexual, al aborto, a la memoria de los terrorismos de Estado, entre muchos otros. Entonces, la idea de un pueblo como sujeto que actúa en el espacio público de forma unificada dará lugar al reconocimiento una multiplicidad de actores con intereses y prácticas diferentes. Pasarán muchos años hasta que la política recupere su capacidad de articular la heterogeneidad social en función de proyectos colectivos aglutinantes y movilizantes de las expectativas, los deseos y los cuerpos. Los 80, en cambio, son los años en los que prima la percepción de la fragmentación social y de la imposibilidad de la acción conjunta de lxs (diferentes) subalternxs.

Luego de la euforia post dictatorial y de la sensación de deshielo cultural a mediados de los 80 comenzó a constituirse en la Argentina una sensibilidad pesimista, de decepción por las deudas sociales que acumulaba la democracia y por la supervivencia de lógicas represivas en distintos ámbitos sociales. Este ánimo que atraviesa diferentes sectores y expresiones culturales, al mismo tiempo, tiene lugar en un marco de desconfianza y descreimiento de la política, a la que se percibe como cómplice.

En 1988, un año después de la publicación de *De los medios a las mediaciones*, una banda platense, Patricio Rey y sus Redonditos de Ricota edita *Un baion para el ojo idiota*, álbum que contiene canciones como “[Todo preso es político](#)” o “[Vencedores vencidos](#)”, que representan con nitidez este clima de época.

Dice el Indio Solari en su autobiografía: “Vencedores vencidos es lo que éramos todos en ese momento. El poder lo seguían teniendo las corporaciones. Habíamos ganado cierto margen de libertad, pero ¿cuánto iba a cambiar esto? Estaba claro en aquel momento que nada esencial, profundo, cambiaría un carajo (...) Esa gente que había estado en el poder y quedado suelta, ¿se iba a contestar con los restos? (Indio Solari, 2019: 308-309)

¿Y desde el punto de vista de las ciencias sociales? Obviamente, las ciencias sociales también formaron parte de estos importantes procesos de transformación. Estos años fueron caracterizados como los de la “crisis de los grandes relatos” (Lyotard, 1987): las principales nociones que organizaban las pertenencias colectivas (como las ideas de nación, de pueblo, el trabajo y la familia como ámbitos fundamentales de la identidad, entre otras) fueron perdiendo legitimidad. En sintonía, las narrativas teóricas que se constituyeron en torno a estos ejes atravesaron lo que Wallerstein (1996) denominó una “crisis de paradigmas”: luego de décadas de predominio de teorías que ponían el foco en las estructuras económicas e institucionales para analizar los procesos sociales y culturales, en las últimas décadas del siglo XX comenzaron a tener protagonismo perspectivas que buscaron darle centralidad al sujeto: a su agencia y capacidad creativa, a las dimensiones subjetivas -e las prácticas sociales y a los espacios cotidianos en los cuales esa subjetividad se cristaliza.

Así, mientras que el contexto político implicaba simultáneamente un retroceso de las organizaciones populares y la emergencia de la discursividad de los derechos humanos, en el campo académico se produjo el desplazamiento de la focalización en el Estado y la actividad económica, a la indagación en la cotidianidad de la sociedad civil y al sujeto: de la pregunta por la Política (con mayúscula y en singular), a la pregunta por la politicidad de las actividades de la vida diaria; y de la denuncia por la dominación y la alienación de los sectores populares, a la reivindicación de sus múltiples micro-resistencias. La creatividad del sujeto, así, fue un modo de explicar las producciones culturales alternativas que se desarrollan en distintos ámbitos.

Todo comenzó con un escalofrío epistemológico

Mi afición por estudiar lo popular-masivo comenzó en Cali (...). Tuvo lugar en el cine México, situado en un barrio popular del viejo centro de la ciudad, un jueves en la sesión de la tarde con sala llena (...) mientras veíamos el filme “La ley del monte”. Se trataba de un melodrama mexicano que llevaba seis meses en cartelera (...) A poco de empezar la sesión, mis amigos profesores y yo no pudimos contener las carcajadas, pues sólo en clave de comedia nos era posible mirar aquel bodrio argumental y estético que, sin embargo, era contemplado por el resto de espectadores en un silencio asombroso (...) Pero la sorpresa llegó también pronto: varios hombres se acercaron a nosotros y nos

gritaron “¡o se callan o los sacamos!”. A partir de ese instante, y hundido avergonzadamente en mi butaca, me dediqué a mirar no la pantalla, sino la gente que me rodeaba: la tensión emocionada de los rostros con que seguían los avatares del drama (...) El escalofrío se transformó en ruptura epistemológica: la necesidad de cambiar el lugar desde donde se formulan las preguntas (Martín-Barbero, 2009: 165).

Con el relato de esta experiencia Jesús Martín-Barbero presenta un conjunto de transformaciones en sus maneras de entender la comunicación y la cultura. El “escalofrío epistemológico” se refiere al reconocimiento de que su perspectiva no lograba interpretar algunos de los fenómenos más importantes de la vida social latinoamericana. Como tantos personajes literarios que ven derrumbarse sus certezas ante un acontecimiento imprevisto, el autor español y colombiano señala que aquella tarde en Cali comprendió que, observando desde las anteojeras de las teorías de la comunicación que utilizaba hasta ese entonces, lo estaba entendiendo todo mal.

De esta manera, se propuso transformar sus análisis del contenido de los mensajes de los medios, a partir de los cuales asumía al melodrama televisivo y cinematográfico como un producto estéticamente burdo y políticamente funcional a la dominación burguesa e imperialista, y atender a las tramas culturales de las que forman parte la producción y el consumo mediático. Se propuso así darle valor epistemológico a la emoción que despertaba en los/as espectadores/as esas historias típicas de amor y traición entre inocentes sirvientas pobres, sensibles patroncitos ricos y crueles y despiadadas madrastras que no aceptan los noviazgos inter-clasistas: [el tipo de historia que parodia la escena de Tik-Tok “Esperancita”, que seguramente conocen](#).

¿Qué marcos de sentido movilizan esos productos que para los/as intelectuales eran simplemente patéticos? ¿Con qué prácticas de las personas dialogan? ¿Qué memorias activan?

La hipótesis fundamental de Barbero es que el goce de los productos de la industria cultural puede estar vinculado con su capacidad de interpelación a distintos aspectos de la cultura popular. Y si, como vimos en las clases pasadas, la cultura popular se constituye fundamentalmente en su oposición con la hegemónica, es aquella que sufre el rechazo y la persecución de las instituciones dominantes, entonces el éxito de la telenovela puede vincularse con su capacidad de reconocer aquello que, en los ámbitos laborales, educativos e, inclusive, en los espacios partidarios y sindicales, es negado y/o rechazado. Así, en un contexto de consolidación neoliberal y crisis de las instituciones tradicionales como la década de 1980, en el

que se comenzaba a problematizar el desinterés de lxs estudiantes por lo visto en la escuela y el desinterés de la ciudadanía por la política, Barbero nos dice que el melodrama en América Latina logra su éxito justamente allí en donde los mecanismos de reproducción ideológica del Estado fracasan.

Recordemos que el estructuralismo afirmaba que el sujeto es producido por los mecanismos institucionales, es moldeado por los dispositivos del poder. Como afirmaba Althusser, los Aparatos Ideológicos de Estado producen a los sujetos del orden social que se encuentran aprehendidos por este orden y son, al mismo tiempo, productores del mismo, reproductores de sus lógicas fundamentales. En síntesis, para el autor francés el sujeto procede de los mecanismos de la ideología dominante, es un resultado ulterior a ella.

En contraposición, Barbero afirma que la historia latinoamericana es más enrevesada. Aquí los aparatos de dominación ideológica se constituyeron a posteriori de diferentes culturas originarias que los antecedían. Las instituciones coloniales primero y de los Estados nacionales después, negaron y reprimieron prácticas que, desde un lugar subalterno, fueron hibridándose en y con las actividades y discursos legítimos. Así, la modernidad latinoamericana mantuvo una matriz cultural otra, dominada pero vigente. Esta matriz cultural alternativa, entonces, es la que se activa en, y frente a, los productos de la industria cultural. De esta manera, su hipótesis tiene dos puntos sobre los que volveremos:

1. La densidad simbólica de los productos de la industria cultural les permite contener aspectos de esas matrices culturales otras, negadas. Les permite incorporarlas.
2. En el consumo de esos productos, los sujetos populares encuentran reconocimiento cultural, la reivindicación de ciertas prácticas y códigos de significación rechazados por las instituciones.

Pero entonces, ¿nos está diciendo que los productos de los medios y la industria cultural son “populares” o “contrahegemónicos” o algo por el estilo? ¿Rechaza la idea de que los medios forman parte de las estrategias de los sectores dominantes para garantizar sus posiciones de dominio? ¿Barbero en los 80 se volvió completamente loco?

No, por supuesto, el autor comprende y denuncia la tarea cotidiana de legitimación de las desigualdades, de ocultamiento de las injusticias y la intencionalidad política que tienen sus productos. Sin embargo, afirma que ambos fenómenos (el reconocimiento de aspectos de la cultura popular y los intereses mercantiles y de reproducción del orden social) no son

excluyentes, sino complementarios. Así plantea que de lo que se trata es de “superar dualismos”, de dejar de analizar la comunicación, la cultura y la política a partir de categorías dicotómicas:

- Dominación o Resistencia
- Popular o Dominante
- Moderno o Tradicional

Su posición es que teorías como las de Gramsci o de los estudios culturales ingleses nos enseñaron que el proceso hegemónico adquiere su total potencia cuando logra incorporar reivindicaciones y aspectos de la vida de los dominados en sus estrategias de dominación. Así el poder emerge en el marco de un diálogo asimétrico, de una dinámica de intercambio y reconocimiento que constituye a quienes participan de él. Profundicemos estas cuestiones deteniéndonos en dos puntos clave de la propuesta de Barbero: su teoría del sujeto y de la relación entre lo popular y lo masivo.

¿Una teoría del sujeto “real maravilloso”? El mestizaje

Hay un momento, en el sexto canto de [Maldoror](#), en el que el héroe, perseguido por toda la policía del mundo, escapa a un ejército de agentes y espías adoptando el aspecto de animales diversos y haciendo uso de su don de transportarse instantáneamente a Pekín, Madrid o San Petersburgo. Esto es “literatura maravillosa” en pleno. Pero en América, donde no se ha escrito nada semejante, existió un [Mackdandal](#) dotado de los mismos poderes por la fe de sus contemporáneos, y que alentó, con esa magia, una de las sublevaciones más dramáticas y extrañas de la historia (...) ¿qué es la historia de América toda, sino una crónica de lo real maravilloso? (Carpentier, 2007 año:121)

Una de las preguntas que atraviesa la historia de lo que hoy llamamos latinoamérica desde la conquista hasta la actualidad es la que interroga sobre su identidad. Cronistas españoles, héroes de la independencia y artistas e intelectuales han dado diferentes respuestas acerca de qué es lo latinoamericano. En la segunda mitad del siglo XX la literatura dio una nueva versión con el “realismo mágico” o, como lo llamaba Alejo Carpentier, lo “real maravilloso”. Las obras de

Gabriel García Márquez, Mario Vargas Llosa, Carlos Fuentes, Julio Cortázar, Juan Rulfo, José María Arguedas, el propio Carpentier, entre otros, visualizaron en el mundo (algunos de sus libros fueron éxitos de venta internacionales) un continente en el que -aquello que en Europa es considerado- lo “mágico” forma parte de lo ordinario. De acuerdo con ellos, las mitologías, aquí, no serían relatos o leyendas, sino una realidad concreta en la vida cotidiana de las personas que interactúan con los muertos, se valen de conjuros para tener éxito amoroso o económico o luchan con y contra entidades sobrenaturales. Por ello, la contraposición entre lo tradicional y lo contemporáneo no tendría sentido en América Latina, donde la ciencia, la tecnología y las instituciones de la modernidad occidental incorporaron en su seno a prácticas e imaginarios “maravillosos”.

Esta digresión literaria nos permite acercarnos a la teoría del sujeto a partir de la cual Martín-Barbero desarrolla su propuesta sobre los procesos comunicacionales. Para el autor el sujeto latinoamericano se caracteriza por el mestizaje, es un sujeto mestizo. Pero esto no significa que sea simplemente el resultado de una sumatoria de elementos: lo indígena, lo europeo y lo africano. Tampoco, que podamos deslindar cada aspecto, encontrar el linaje originario de cada práctica, cada palabra o cada relato.

Por el contrario, al pensador hispano-colombiano le interesa pensar al mestizo no como producto (de una mezcla) sino como productor. No como agregado de ingredientes pre-existentes, sino como nueva identidad generadora de prácticas culturales específicas, que contienen lo antecedente, pero lo hibridan. Esa novedad, entonces, sería lo latinoamericano, su “verdad cultural”, ser un modo propio de actuar y de significar que se alimenta de una variedad de elementos heterogéneos y los articula de un modo inesperado.

Por este motivo, en diferentes pasajes del texto Barbero afirma que el mestizaje es una trama, un tejido múltiple de tiempos, espacios, memorias e imaginarios. Nos dice que es la “razón de ser” de lo latinoamericano, es “trama de modernidad y discontinuidades culturales, de formaciones sociales y estructuras de sentimiento, de memorias e imaginarios que revuelven lo indígena con lo rural, lo rural con lo urbano, el *flocklore* con lo popular y lo popular con lo masivo” (Barbero, 1987: 10).

En definitiva, este modo de conformación del sujeto y la subjetividad latinoamericana da cuenta del triunfo del proceso de dominación (colonial primero y del Estado burgués después) pero también de la sobrevivencia de lo subalterno. Y este reconocimiento abre la reflexión al segundo

elemento de su hipótesis: las prácticas culturales que desarrollan estos sujetos mestizos. El mestizaje del sujeto latinoamericano permite pensar que su actividad contiene la marca de la dominación (y es condescendiente con ella) al mismo tiempo que esas matrices culturales otras que sobreviven (resistiendo) en la hibridación. Su práctica, entonces, debe ser caracterizada como “popular” y el análisis cultural en América Latina debe asumir lo popular como lugar epistemológico. Pensar desde allí, pensarlo como trama, como entrelazamiento de sumisiones y resistencias. La cultura popular como espacio de un conflicto profundo.

El análisis cultural en América Latina: lo popular en lo masivo (y viceversa)

Entonces Barbero nos propone conectar nuestra reflexión sobre el mestizaje con la pregunta por la cultura popular. Y, en una sociedad mediatizada como la contemporánea, en la que los medios masivos y las industrias culturales son elementos imprescindibles de la conformación del universo simbólico y de sus tensiones constitutivas, nos llama a pensar lo popular junto con lo masivo. Así podemos reconocer dos espacios donde situar el foco del análisis comunicológico, dos campos imbricados a partir de los cuales desarrollar una epistemología que busca superar dualismos, que busca pensar lo popular en lo masivo y lo masivo en lo popular como forma de entender el funcionamiento de la hegemonía.

La clave de la época, parece decirnos Barbero, es comprender que ciertas lógicas y productos mercantiles -como los que constituyen a los discursos mediáticos y de la industria cultural- comenzaron a acrecentar su eficacia simbólica en ámbitos en los que las instituciones tradicionales fueron desacreditadas. En otras palabras, observa un desplazamiento de los dispositivos de producción cultural dominantes que relegan a las instituciones estatales como principales mecanismos de interpelación. Observa una mutación de las lógicas del poder.

Por ello, pensar lo popular desde lo masivo es pensar un modo de funcionamiento de la hegemonía. En lo masivo, encontramos expresiones deformadas y refuncionalizadas de lo popular que neutralizan su capacidad disruptiva, pero al mismo tiempo son capaces de activar la memoria cultural y ponerla en complicidad. Lo dominante se consolida, así, en un acto de reconocimiento (reiteramos; que neutraliza la capacidad disruptiva, subversiva) del otro, de lo dominado.

Entonces, el análisis desde la comunicación deja de apuntar a la crítica ideológica de los productos mediáticos y se dirige hacia los modos en que los textos televisivos llevan inscriptos en su propia materialidad aspectos de un proceso social complejo, mestizo. La clave, así, sería ampliar la mirada, abrir el interrogante desde los medios hacia esas instancias y dimensiones estratégicas presentes en la cultura: las mediaciones. Las mediaciones, para Barbero, serían claves que delimitan y configuran las posibilidades de circulación social y de expresividad cultural de la televisión, serían la entrada para reconocer los diálogos entre la cultura popular y la dominante.

A esta altura de la ficha, ustedes seguramente esperarán la aparición rutilante de la precisa definición que Barbero da de este término tan fundamental de su planteo, nos dirán “pero entonces, ¿qué son las mediaciones exactamente?”. Antes de que se impacienten, es necesario advertirles que el equipo de investigadorxs de la UBA que conducían Pablo Alabarces y María Graciela Rodríguez se tomó el trabajo de contar las veces que Barbero define mediaciones en el libro: hallaron 18 versiones diferentes (Alabarces y Rodríguez, 2008). ¿A qué va este comentario cuantitativo? A que esa definición clara, precisa y redonda que esperan no existe, no la tenemos nosotrxs ni la tenía el propio autor cuando escribió su ensayo. Sin embargo, podemos finalizar nuestro recorrido con las tres entradas analíticas que el pensador hispano-colombiano nos dejó para operativizar su propuesta, las tres mediaciones que menciona en el capítulo “Los métodos”: la cotidianidad familiar, la temporalidad social y la competencia cultural.

Tres entradas sociocultural y tecnológicamente situadas

Las tres mediaciones que Barbero destaca en su texto no son, sin embargo, las tres mediaciones de Barbero. ¿Qué queremos decir? Que el autor eligió estas tres como las más significativas de los procesos comunicacionales en su contexto de enunciación: América Latina en la década de 1980. Las tres décadas y media que nos separan de la publicación del libro nos obligan a repensarlas: actualmente, con el desarrollo de las tecnologías digitales, la multiplicación de pantallas y de instancias de producción y consumo cultural y los cambios en sus narrativas principales ¿son éstas las entradas más productivas para pensar la comunicación? Probablemente en parte sí y en parte no. Pero lo fundamental es asumir que para poder imaginar otras, es necesario comprender la lógica con la que el autor las propuso. Entonces, repasémoslas:

- Cotidianidad familiar. Barbero afirma que la familia es la unidad básica de la audiencia, es decir, que la TV se mira en familia. El autor está pensando en una familia tradicional reunida en torno al televisor (al único televisor que habría en la casa), como se suponía estereotípicamente en esos años y fue representado, por ejemplo, en Los Simpsons.

Barbero nos dice que el modo en el que los productos mediáticos interpelan a su audiencia recupera lógicas enunciativas propias de esas unidades sociales a las que se dirige. La tevé le habla a la familia bajo la lógica con la cual se constituyen las relaciones familiares. Los dos dispositivos retóricos que reconstruye (la *simulación de contacto* y la *retórica de lo directo*) ejemplifican esta vinculación.

- Temporalidad social. Barbero piensa en una grilla de programación fija (en la que, obviamente, no existe el on demand) y a partir de ella nos dice que los modos de organización social del tiempo determinan la temporalidad televisiva. Esta idea se aplica de dos maneras.

Por un lado, la grilla televisiva se adapta a los tiempos de la rutina social: hay programas pensados para un público que está por salir a trabajar, otros para amas de casa que se quedan solas haciendo el trabajo doméstico y otros para la cena familiar.

Por otro lado, y este es el aspecto más complejo, la temporalidad de la narrativa, del relato, sigue una temporalidad socialmente determinada. Barbero nos dice que la tira televisiva copia la lógica de la fragmentación racionalizada del tiempo típica de la modernidad capitalista: si en la vida moderna hay un horario para cursar Comunicación, cultura y poder; un horario para almorzar; un horario para trabajar; y un horario para ver la novela. Del mismo modo, los relatos televisivos se fragmentan y racionalizan, se parten en unidades estandarizadas: las historias se organizan en capítulos de una cantidad de minutos fija, con intervalos para publicidad comercial de duración estandarizada.

¿Tiempo capitalista entonces? No exclusivamente, ya que la serie también dialoga con la temporalidad narrativa del cuento popular, del relato de aventuras, de la canción con estribillo y de otros géneros típicos de la memoria de la cultura popular.

- Competencia cultural. Barbero se refiere al género narrativo: el melodrama, el noir, la comedia romántica, el thriller de acción, etc. Estos géneros funcionan como marco de producción y comprensión de los productos, establecen una pedagogía que nos forma como espectadores (de un determinado género). Así producen una integración ideológica del público masivo que desactiva las diferencias sociales generando una simulación de igualdad (porque no existe en este contexto nada ni remotamente parecido a la microsegmentación algorítmica). Pero, al mismo tiempo, especialmente algunos géneros - como el melodrama- recuperan un modo de organizar la sensibilidad propio de la memoria popular, un modo de sentir el drama de la existencia que el autor asocia con esa matriz cultural negada.

¿Despolitización de los estudios de comunicación?

Prácticamente desde el momento mismo en que Barbero publicó este texto y se volvió una referencia ineludible en la academia de la región, distintos/as autores/as presentaron críticas tanto a su libro en particular como a la perspectiva que comenzó a cristalizar en ese contexto: la de los estudios culturales latinoamericanos. Al tiempo que se celebraba el desarrollo de búsquedas teóricas y analíticas novedosas, se señalaba con preocupación la pérdida de centralidad que tenía la pregunta por el poder.

En sintonía, en la última década y media asistimos a un proceso de profundo cuestionamiento de las teorías despolitizadas en las distintas disciplinas de las ciencias sociales. Se ha desacreditado, especialmente en sus versiones más vulgares, su excesivo “culturalismo”, su progresivo olvido de las asimetrías sociales, su incapacidad para dar cuenta de los innumerables procesos extra-textuales (económicos y políticos) que nutren las tramas de significación hasta, inclusive, su funcionalidad al neoliberalismo que rigió el continente en el final del siglo xx (Grüner, 2002; Saintout, 2013).

Sin embargo, este enfoque planteó algunas innovaciones que es necesario rescatar. La fundamental es que enfatizó el lugar constitutivo de la cultura en los procesos sociales y políticos, recogiendo un impulso que atravesó a buena parte de las ciencias sociales de la región: el de construir sus análisis en torno a la revisión de la categoría de hegemonía. La pregunta por la capacidad de interpelación de los medios y las industrias culturales a las culturas populares

permitió reconocer que los procesos de dominación se operan desde el interior de los mundos culturales de los subalternos. Al mismo tiempo, visibilizó a la cotidianidad como espacio de creatividad semiótica y cultural, y, por lo tanto, de reformulación y resistencia a los sentidos irradiados por los dispositivos de producción hegemónicos.

De esta manera, a pesar del ridículo que de vez en cuando hacen autores que construyeron sus carreras intelectuales limitando su producción a cuestionar a los estudios culturales (a los que aman odiar), poniendo a circular burdas caricaturas de sus aportes, las ideas planteadas por Jesús Martín-Barbero en *De los medios a las mediaciones* siguen siendo -a nuestro juicio- de lo más interesante escrito en nuestra disciplina. Su “desplazamiento a la cultura” no sólo abrió un campo enorme y fructífero para la reflexión académica. También abonó con ideas provocadoras la comprensión de que la agenda y las lógicas de la política muchas veces se desfazan de las dinámicas sociales y, así, ayudó a simientar una reinención de la imaginación política que hizo posible la renovación de las esperanzas en el siglo XXI.

Bibliografía.

- Alabarces, Pablo y Rodríguez, María Graciela (comps) (2008). *Resistencia y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*. Buenos Aires: Paidós.
- Carpentier, Alejo (2007). *Ensayos selectos*. Buenos Aires: Corregidor.
- Grüner, Eduardo (2002). *El fin de las pequeñas historias*. Buenos Aires: Paidós
- Lyotard, Jean-François. *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Teorema.
- Martín-Barbero, Jesús (1987). *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili
- Martín-Barbero, Jesús (2009). “Los laberintos del gusto”. *DeSignis*, n° 14, pp 165-177.
- Saintout, Florencia (2013). *Los jóvenes en la Argentina. Desde una epistemología de la esperanza*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Solari, Indio (2019). *Recuerdos que mienten un poco*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Wallerstein, Immanuel (1996). *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI