

Lo popular y lo resistente: el problema de lo dominante y lo subalterno en los Estudios Culturales.

Juan Ortiz

I-Resumen

El presente trabajo abordará la tensión que se produce entre las formas de pensamiento dominante de una sociedad y las culturas populares de carácter subalterno. Este tema constituye uno de los debates más importantes dentro de la tradición de los Estudios Culturales. La problemática será rastreada a partir de un complejo nudo de relaciones que se establecen entre los aspectos epistemológicos relacionados a la definición de las culturas populares y aquellos aspectos éticos y políticos que se derivan de la misma. Como señala Michel De Certeau, sólo se estudia como “cultura popular” aquello que ha sido objeto de una represión y ha dejado de pertenecer a un ámbito de marginalidad. Si esto es así, ¿cómo es posible definir la noción de “culturas populares”?; Y por otro lado, si las acciones de resistencia pronto se masifican y devienen en un nuevo *statu quo*, ¿en qué consiste una acción de resistencia cultural? Para abordar este dilema, el presente trabajo propone retomar de algunas ideas tomadas de la filosofía de Michel Foucault, mostrando que resulta posible señalar un punto de vista desde el cual se pueda pensar una noción de resistencia más allá de esta tensión irresoluble entre lo subalterno y lo dominante.

Palabras Claves: Estudios Culturales, Cultura Popular, dominación, Resistencia, Foucault

The popular and the resistant: the problem of what is dominant and what is subordinate in Cultural Studies.

Abstract:

This work will try to approach the tension that results between a society's dominant thinking and subordinated popular cultures. The subject is one of the major debates in Cultural Studies tradition. These difficulties will be tracked from a complex knot of

relations established between epistemological aspects related to the definition of popular cultures and those ethical and political aspects which derive from those difficulties. As it was pointed out by Michel de Certeau, "Popular Culture" is studied only as what has been object of a repression and has ceased to belong to a marginal environment. If this is so ¿How is it possible to define the notion of "popular cultures"? On the other hand, if resistant actions soon turn massive and an thus, become into a new *status quo* ¿what really implies an action of cultural resistance? To approach the dilemma, this present work proposes to take up some ideas from Michel Foucault's philosophy, and show that it is really possible to recognize a starting point of view from which a notion of resistance can be thought beyond this unresolved tension between the dominant and the subordinate.

Key words: Cultural Studies, Popular Culture, domination, resistance, Foucault

Introducción

El presente trabajo abordara la tensión que se produce entre las formas de pensamiento dominante de una sociedad y las culturas populares de carácter subalterno. Este tema constituye uno de los debates más importantes dentro de la tradición los estudios culturales. La problemática será rastreada a partir de un complejo nudo de relaciones que se establecen entre los aspectos epistemológicos relacionados a la definición de las culturas populares y aquellos aspectos éticos y políticos que se derivan de la misma. En primer lugar, la argumentación se concentrará en mostrar la complejidad del concepto de cultura popular y las consecuencias a las cuales se expone cada uno de los marcos teóricos dedicados a su tratamiento. En esta parte del trabajo se analizara brevemente los abordajes que realizan las perspectivas esencialistas y relacionales con respecto al objeto de estudio. A la luz de este análisis, se hará evidente la tensión mencionada entre lo dominante y lo subalterno en un vínculo estrecho a los presupuestos filosóficos desde los cuáles se define y se piensa una cultura popular. En la segunda parte del trabajo se analizará de lleno lo que entendemos que es una relación paradójica y de carácter indecible entre los dos polos en tensión. Si lo dominante condiciona el marco de aparición de lo popular, ¿cómo es posible definir la noción de "culturas populares"? Si las acciones de resistencia pronto devienen en un nuevo *statu quo* ¿en qué consiste una acción de resistencia cultural? En la tercera parte

del trabajo, y de la mano de algunas ideas tomadas de la filosofía de Michel Foucault intentaremos mostrar un punto de vista desde el cual se pueda pensar una noción de resistencia más allá de esta tensión irresoluble entre lo subalterno y lo dominante.

II- Debates y problemas en torno al concepto de “cultura popular”

La noción de *cultura popular* es un concepto sumamente complejo. Aúna dos términos que en sí mismos revisten muchísimos matices para su definición y la combinación de ambos no parece ser otra cosa que un “empecinamiento en el problema” [1]. Siguiendo a Míguez y Semán es posible afirmar que existen dos grandes paradigmas para la comprensión del concepto mencionado: Uno esencialista y otro relacional [2].

El enfoque esencialista resulta atractivo por la seguridad que ofrece ante la amplitud y la complejidad del objeto de estudio. Sin embargo, reviste limitaciones serias para dar cuenta de las transformaciones históricas en la cultura. Analizar el estatus y el sentido de la misma desde el presupuesto filosófico de una esencia estática, homogénea y a-histórica constituye una senda plagada de ingenuidad teórica al mismo tiempo que supone un “peligro” político en potencia. Si se considera como ejemplo la figura del gaucho (con sus hábitos, características, costumbres, vestimenta) como emblema representativo de una identidad nacional, no resulta prudente perder de vista que la misma no es la imagen transparente de una nacionalidad siempre fija y siempre fiel a sí misma. Por el contrario, su emergencia es el resultado de complejas luchas por la hegemonía simbólica que derivaron en la acentuación de algunas características positivas del campesino criollo por parte de los sectores de la cultura letrada de principios de siglo XX. El proceso es complejo y variado. La literatura gauchesca presenta una amplia gama de interpretaciones acerca de la figura del gaucho. Se han hecho poemas y novelas resaltando las actuaciones del gaucho rebelde que se manifiesta contra un orden injusto. También, se ha resaltado la importancia del gaucho más apegado a las costumbres, tradiciones (incluso importadas), que “agacha la cabeza”, respeta al patrón, y se dedica a entretenimientos aceptados socialmente. Es celebre la contraposición entre las primera y segunda parte del *Martin Fierro*. El personaje se mueve desde una acentuación de las características de rebeldía hacia esos famosos consejos que el protagonista ofrece a sus hijos para evitar la miseria, que siempre entra por la puerta

del que es un haragán^[3]. Sin embargo, sólo será esta última imagen la que se volverá hegemónica, configurando una figura legítima del gaucho. En este sentido, señala Díaz:

El modelo literario de Ese gaucho legítimo fue el Santos Vega de Rafael Obligado de 1881. Santos Vega privilegiaba el aspecto del cantor sobre el rebelde (...)Lo que podía recuperarse del gaucho, entonces, era el “alma” del payador, la nostalgia por un pasado y por un mundo que debía idealizarse, separando y desechando minuciosamente los elementos “bárbaros”: la rebeldía, la bebida, la violencia, las costumbres “moralmente censurables” ^[4].

Y este proceso tiene lugar por razones de organización política en la Argentina del principios de siglo XX, ya que sirvió “no sólo como un mecanismo de disciplinamiento de los sectores populares nativos, sino de Argentinización de los de origen inmigrante” ^[5]. Un caso similar se encuentra en la popularización del tango que se realiza sobre la base de un adcentamiento de muchas de las características que hacían de esta danza una práctica típica de los sectores marginales. Así lo sugiere María Mercedes Liska cuando señala:

Desde fines del siglo XIX el pensamiento positivista-higienista hegemonizó la la lectura de lo social y de los conflictos de gobernabilidad que atravesaba la Argentina. La ciudad de Buenos Aires fue concebida como un “cuerpo enfermo” que debía ser saneado del mismo modo en que se trataban los cuerpos “físicos” acuciados por las epidemias por las que recientemente había atravesado la población (Salessi 1995, 19). Así fue que diagnosticaron enfermedades morales a la sociedad y al tango como un marco propiciatorio de las mismas. Al respecto, durante los últimos años del siglo XIX y los primeros del siglo XX hubo un aumento considerable de normativas para vigilar y controlar las actividades musicales de los sectores populares reglamentadas a través de edictos policiales ^[6].

Estos ejemplos bastan para mostrar las dificultades a las que se expone un enfoque esencialista que considere a la cultura como una realidad homogénea desconectada de un contexto histórico y social específico. Una identidad cultural de características populares es el resultado de un complejo entramado de relaciones de fuerzas. Al respecto, Sadri Khiari señala: “El pueblo es una historia, relaciones de fuerzas, una historia de relaciones de fuerzas. Es la historia a través de la cual la noción de pueblo se impuso a escala universal” ^[7]. Perder de vista esta dimensión puede producir un claro efecto de ceguera respecto al lugar que las diversas apelaciones a lo popular pueden ocupar en el trazado de estrategias políticas orientadas a desarrollar formas de normalización y legitimación sobre la sociedad.

Desde este punto de vista, se puede pensar que la afirmación esencialista de determinados rasgos culturales considerados comúnmente como “populares” conducen al desarrollo de consideraciones ingenuas que, llevadas a la práctica política, pueden derivar en la imposición autoritaria de determinadas formas sociales (dimensión de lo dominante), en la exclusión de la forma de vida de determinados sectores sociales (discriminación), o en la exaltación de mitos revolucionarios ineficaces y discutibles (resistencia funcional). En todos los casos, la disimetría que caracteriza los sistemas de dominación permanece inalterable.

Por otro lado, el enfoque relacional, ofrece un marco más apropiado para la comprensión de este tipo de procesos culturales. Cuando se concibe la cultura como efecto de un conjunto de relaciones sociales en un momento histórico determinado, se puede alcanzar una comprensión más profunda del fenómeno en estudio. De este modo, las posturas relacionales suponen una especie de consenso sobre algunos puntos básicos referidos a una especificidad de lo “popular” que resulta siempre plural, heterogénea, y que no se define como una identidad supra histórica ni se disuelve en una cultura de masas. Sin embargo, según Aliano existe una diferencia entre dos posiciones relacionales que se encuentran vinculadas pero con presupuestos diferentes [8].

Una de ellas propone como criterio para abordar y definir las culturas populares la condición de subalternidad y resistencia de las mismas ante las formas de pensamiento dominante. Para los defensores de esta postura la característica fundamental de lo popular se define a partir de los puntos de ruptura que se dan en el contexto de una disputa por la hegemonía simbólica. En este sentido, Alabarces *et al*, señalan que aquello que define a una cultura popular sólo puede encontrarse en “el territorio complejo y en disputa constante de lo simbólico, en relación contrastante y en lucha permanente con la hegemonía” [9]. Esta posición reconoce acertadamente el grado de influencia que los sectores concentrados de poder ejercen en la definición y el abordaje teórico de las culturas populares. A su vez, permite delimitar una especificidad de lo popular vinculada con aquello que cuestiona un orden imperante. No obstante, una noción de resistencia que se piensa desde un enfoque relacional resulta difícil de delimitar ya que, como será analizado, no queda establecido con claridad el límite que divide lo dominante de lo subalterno. Esta

es una tensión propia de los enfoques relacionales que se produce al diluir aspectos sustanciales en un marco más amplio de relaciones.

Por otro lado, según otros autores, al abordar el problema desde esta perspectiva que vincula lo popular con lo subalterno, es imposible deshacerse de un elemento apriorístico sustentado en el supuesto de que la cultura popular sólo se define por oposición y resistencia a un pensamiento dominante careciendo en sí misma de singularidad, originalidad y creatividad. Como consecuencia, la dinámica de una cultura quedaría reducida a un simple juego repetición y confrontación con el pensamiento dominante. Como respuesta a este problema, Semán y Miguez cuestionan aquellos enfoques que abordan las culturas populares teniendo en cuenta únicamente la dimensión de la resistencia:

Que existan dominación y hegemonía no quiere decir que el análisis de lo social deba hacerse exclusivamente desde el lado en que ésta se produce ni sólo en el momento del resultado del juego social (que cualquiera debe reconocer que es siempre parcial). Los focos subordinados y subalternos no dejan de ser realidades y tampoco se agotan en la subalternidad [¹⁰].

Desde esta perspectiva, se propone un análisis descentralizado y descriptivo de las culturas populares que, sin abandonar el problema de la hegemonía, sea capaz de poner de manifiesto la singularidad de las mismas realzando la autonomía creativa de dichas culturas que aparece vinculada a contextos sociales específicos. En este sentido, Aliano señala:

Así, para captar la producción simbólica de los sectores populares en sus márgenes de autonomía, propone un descentramiento como actitud analítica: una descripción de las culturas populares en su positividad, y no en relación a las expectativas de contestación social que (desde los deseos del analista) se busque evaluar en las culturas populares [¹¹].

Esta alternativa también cuenta con puntos débiles ya que corre el riesgo de relativizar el valor de resistencia de las culturas populares y perder de vista el juego disimétrico de posiciones de poder que afecta inevitablemente al desarrollo de las mismas. En efecto, desde el inicio mismo de cualquier abordaje sobre lo popular, la posición del

analista ya se encuentra comprometida con luchas específicas y posiciones diferenciales en el campo de lo simbólico.

Lo dicho hasta aquí basta para advertir de modo muy introductorio la complejidad del concepto de “cultura popular” y de los marcos teóricos dedicados a su abordaje. A su vez, marca la senda para la comprensión de las consecuencias políticas del tema en estudio. En este sentido, se advierten una serie de efectos paradójicos que será necesario analizar. Por un lado, se corre el riesgo de quedar anclado en la exaltación populista (y esencialista) de algunos rasgos pretendidamente populares. Por otro, se produce el peligro de un estancamiento en posiciones relacionales que alternan entre una noción de resistencia difícil de delimitar y un enfoque descriptivo que se arriesga a minimizar las influencias hegemónicas. Sin embargo, dejando de lado los enfoques esencialistas, será precisamente a partir de la tensión que se genera entre las dos posiciones relacionales mencionadas que se podrá sugerir una senda teórica que permita pensar un punto de complementariedad entre las mismas. De este modo, a la luz de algunos de los conceptos de la filosofía de Michel Foucault, podrá apreciarse que la singularidad de las culturas populares se presenta como una clave para su reconocimiento y descripción (como advierte Semán) pero, al mismo tiempo, como un elemento fundamental para pensar formas de resistencia (como advierte Alabarces). A través de esta vía será posible arribar a un punto de vista que permita valorar el reconocimiento las culturas populares para estimular su desarrollo y circulación en un contexto de pluralidad y democracia.

III- Lo dominante y lo subalterno, una relación paradójica.

A partir de las ideas anteriores se advierte que el debate epistemológico en torno a la definición de una cultura popular habilita la reflexión acerca de uno de los temas de mayor importancia en la tradición de los *Estudios culturales*: La tensión entre lo dominante y lo subalterno. Se ha hecho visible que los enfoques esencialistas se asientan sobre la omisión del rol que ejercen las luchas sociales y las prácticas históricas concretas en la definición de una cultura. Por otro lado, los enfoques relacionales se debaten en torno al nivel de centralidad que ocupan lo dominante y lo subalterno en la definición de la misma. En un primer nivel de análisis, es posible detectar que el abordaje de este dilema se

encuentra presente en la raíz de toda reflexión sobre lo popular, condicionando su desarrollo, sus métodos y sus objetivos.

El presente apartado da cuenta de la forma de funcionamiento de este dilema y las consecuencias que el mismo genera. Para ello, resultará ilustrativo referirse a un texto de Michel de Certeau titulado *La belleza de lo muerto*. Allí, el autor señala que los estudios sobre las culturas populares se constituyen a partir de la disolución de las mismas y de su absorción por parte de las instituciones que ejercen el poder. De acuerdo con el francés, la condición de posibilidad para el estudio de lo popular está constituida por el hecho básico de su censura. Sólo se estudia como “cultura popular” aquello que ha sido objeto de una represión y ha dejado de pertenecer a un ámbito de marginalidad. De Certeau cita como ejemplo las investigaciones del escritor Charles Nisard sobre la literatura de cordel realizadas desde la posición que el autor ocupó como secretario adjunto de la policía en tiempos posteriores a la revolución de 1848. :

La cultura popular supone una operación que no se confiesa. Ha sido necesario censurarla para poder estudiarla. Desde entonces se ha convertido en un objeto de interés porque su peligro ha sido eliminado. El nacimiento de los estudios dedicados a la literatura de cordel (que inicia Nisard con un libro de 1854, a partir de su cargo de secretario adjunto de policía) está ligado a la censura de esa literatura. Es así como una curiosidad científica nace de una represión política que implicó la censura de esos libros, que fueron retirados al pueblo y reservados a letrados o aficionados.[¹²]

Desde este punto de vista, el complejo entramado de costumbres, conductas y creencias sociales marginales que, en muchos casos, desafían a un orden establecido, sólo puede ser valorado como objeto de estudio una vez que se disuelve como foco de subalternidad y se produce su encauzamiento por parte de las instituciones que gobiernan una sociedad. En los ejemplos mencionados anteriormente acerca del gaucho y el tango se pueden encontrar muestras interesantes de esta tesis de De Certeau. A partir de la misma, se hace evidente la ingenuidad de las exaltaciones esencialistas de algunos elementos interpretados como subalternos como una base para pensar procesos de liberación y autonomía. Aquí aparece con toda claridad la mencionada paradoja entre una cultura dominante y otra de resistencia cuyos contornos parecen delinearse en un horizonte de visibilidad que sólo el poder puede iluminar. Por otra parte, las ideas del francés son sugerentes ya que permiten interrogar acerca de las motivaciones básicas que impulsan a la realización de los estudios sobre culturas populares. Desde este punto de vista podría

pensarse, ¿cuál es el interés que subyace a aquellos estudios que se abocan a reflexionar acerca de una cultura considerada como popular? ¿Sólo buscan comprenderla y describirla, o también desarrollar herramientas para dominar a determinados sectores sociales? Considerando estos aspectos, es posible percibir las dificultades inherentes para la realización de investigaciones descriptivas o descentralizadas que permitan captar por sí mismas los rasgos positivos a tener en cuenta para la definición de las culturas populares. En efecto, ¿No ocupa ya la posición del analista un espacio en el conjunto de relaciones hegemónicas que operan sobre el abordaje y la definición de una cultura?

Ahora bien, los rasgos culturales ligados a lo popular resultan generalmente relacionados con lo resistente y lo subalterno. Un caso típico lo constituyen determinados géneros musicales con arraigo popular que hacen de la protesta política su principal característica¹³. No obstante, y por las mismas razones señaladas más arriba, el carácter de esta resistencia resulta igualmente problemático, tanto desde el punto de vista de su definición como desde su efectiva capacidad de confrontación y transformación de la cultura dominante. Las prácticas de resistencia sólo pueden ser reconocidas como acciones de lucha por parte de sectores minoritarios (es decir, subalternos) que apuntan a denunciar una situación de dominación o a revertirla. Sin embargo, de acuerdo con lo mencionado más arriba, resulta difícil detectar el carácter resistente de una cultura por fuera del gesto que la atrapa y la convierte en parte de un paradigma hegemónico. En este sentido, las producciones culturales asociadas a lo popular suelen estar estructuradas por los límites, las pautas y los modos de difusión que establecen los poderosos [¹⁴].

Es cierto que en la raíz de todo movimiento que se proclama como subalterno es posible percibir un momento muy efímero y pasajero que altera la estabilidad de un orden imperante. Sin embargo, ese gesto de ruptura no tarda en masificarse y perder su carácter transgresor. A partir del análisis de determinados géneros musicales asociados a lo popular, como el *rock nacional* o la *cumbia villera*, esta paradoja se hace evidente con toda claridad. Sus letras y su música hacen gala de cierta intencionalidad revolucionaria o anti sistema reivindicando temáticas sociales de resistencia ante el orden imperante. No obstante, este hecho no debe impedir visualizar las sucesivas capturas de las que son objetos estos géneros musicales por parte de las estrategias de mercado destinadas a promover el consumo masivo de determinados productos estéticos.

El caso del *rock nacional* es muy significativo. En efecto, este género se constituye como un polo de oposición ante la comercialización de la música y la conversión de la misma en una mercancía discográfica [15]. A su vez, se erige a partir de una especie de “mito de origen” en torno a la oposición de esta condición mercantilizada de la música, un mito que no tarda en mostrar todas sus contradicciones que llegan al extremo de constituir la paradoja que se ha mencionado. En efecto, los principales desarrollos artísticos de estos géneros han dado lugar a la producción de discos que se convirtieron en verdaderos éxitos comerciales. En este punto, Alabarces *et al* señalan un caso muy interesante de uno de los primeros grandes éxitos del Rock Nacional. El primer disco de *Los Gatos*, banda liderada por Litto Nebbia constituyó un éxito comercial. Sin embargo, el mismo se asentó sobre una amortiguación de los efectos de rebeldía que podían generar algunas de sus letras. En este sentido, los autores sostienen:

“No se trata sólo del éxito de ventas: el lado 2 del simple traía el tema “Ayer nomas”, cuya letra original, de Moris, debió ser cambiada por presiones de la discográfica, de su original versión levemente protestona a baladita amorosa:

‘Ayer nomas/ en el colegio me enseñaron / que este país / es grande y tiene libertad/ Hoy desperté / Y vi mi cama y vi mi cuarto/ en este mes/ no tuve mucho que comer’(Moris) ´

Ayer nomas/ pensaba yo si algún día/ podría encontrar/ alguien que me pudiera amar / Ayer nomás/ una mujer en mi camino / me hizo creer/ que amándola sería feliz’(Los Gatos)

Este doble signo revela una ambivalencia: porque si los avatares del disco señalan la transacción que permite al nuevo rock transformarse en mercancía, el mito se instaló como gesto resistente e impugnador del mundo comercializado de los adultos.” [16]

Ciertamente, este hecho pone en duda los alcances de ese mito de la resistencia que parece constituir las bases mismas del género. Por otro lado, en tiempos posteriores a la última dictadura militar, el *rock nacional* se fue desprendiendo de todas aquellas características de confrontación (que se manifestaba en determinadas letras y en el fenómeno de descontrol propio de los recitales), se fue estandarizando cada vez más, hasta constituir un género con pocas o ninguna innovación y convertirse en parte del *statu quo* de gustos musicales de los sectores medios.

En el caso de la *cumbia* es posible detectar un proceso análogo. En efecto, la cumbia y, sobre todo, la cumbia villera han sido generalmente asociadas a sectores minoritarios de la población en situación de pobreza o marginalidad. El sentido común de los sectores sociales medios y altos de la Argentina se ha referido a estos ritmos con el

calificativo poco feliz de “música de negros”.¹⁷ No es el lugar para detenerse en los pormenores históricos de la música tropical. Sin embargo, es interesante considerar el fenómeno de masificación que se produce con la cumbia sobre todo a partir de los años 90 cuando la misma se convierte en parte de las estrategias comerciales que buscan instalar el gusto por lo tropical.¹⁸ En una línea de continuidad con el auge y la masificación de la música tropical aparecerá la *cumbia villera*. La misma, se ha considerado generalmente como una manifestación pura de las costumbres y formas de vida de grupos subalternos y marginales. Sin embargo, mediante un análisis más profundo se hace posible cuestionar esta filiación entre la *cumbia* y la *villa*, detectando muchos elementos artificiosos creados a partir de estrategias comerciales para instalar el género. Su mismo nombre introduce el calificativo de “Villero” haciendo referencia a un tipo de música surgida espontáneamente en el ambiente de las villas del conurbano y fiel a sus costumbres y modos de vida. Sin embargo, como ha reconocido Pablo Lescano (uno de los principales exponentes del género), el nombre de *cumbia villera* es un invento comercial de un sello discográfico.¹⁹ Por otro lado, aspectos de la musicalidad provenientes del hip hop, el rap y de cierto tipo de vestimenta, permiten dudar de un arraigo genuino y espontáneo en las costumbres de los barrios marginales del conurbano bonaerense. Por esta razón, Alabarces afirma que el fenómeno de la *cumbia villera* se presenta como:

...una inteligente operación de producción industrial, consistente en exhibir el origen de clase de sus primeros cultores –especialmente Pablo Lescano- y en construir una retórica que no se exhibiera como tal; que ocultara su condición de artificio –como toda lengua poética- para auto presentarse como puro naturalismo y como realismo radical, una presunta oralidad plebeya sin mediación –como fue leída incluso por la mayoría de la crítica... [²⁰].

Esta es una problemática a la que también se refiere Svampa cuando afirma que la *cumbia villera* no puede ser interpretada como movimiento de resistencia cultural ya que, si bien vehiculiza tópicos propios de las clases subalternas, “tiende a neutralizar la potencialidad de un modo de vida que conduce a legitimar la exclusión y la marginalidad.” [²¹]. Estos ejemplos son significativos para mostrar la problemática a la que se alude en el presente apartado. En efecto, a través de ellos es posible percibir las sucesivas capturas que la cultura dominante opera sobre desarrollos culturales que nacen ligados a grupos subalternos pero que se masifican a través de los medios de comunicación y de un aparato fuerte de mercado. A su vez, esta ausencia de espontaneidad en el desarrollo de las culturas

populares supone dificultades para la definición de las mismas. Por un lado, permite poner en duda la posibilidad de describirlas en su autonomía y positividad. A su vez, conduce a mostrar la dificultad inherente para una apropiada definición de resistencia cultural.

Un problema que se deriva inexorablemente de estas cuestiones se refiere a la ineficacia de la afirmación positiva de algunas identidades como una senda plausible para lograr el reconocimiento o el respeto hacia grupos subalternos y revertir eventuales situaciones de dominación. Esto constituye un punto muy delicado. En efecto, si las ideas dominantes influyen en el campo de aparición de las culturas populares creando una lógica de inclusión - exclusión existe el riesgo de que, la defensa “militante” de determinados aspectos de una cultura subalterna, no sea otra cosa que la reproducción de los mecanismos que hacen de la misma una identidad excluida y despreciada. Esta paradoja es reconocida por Bourdieu en *Los usos del pueblo*, cuando señala:

..Lo que se llama lengua popular, son modos de hablar que, desde el punto de vista de la lengua dominante, aparecen como naturales, salvajes, barbaros, vulgares. Y aquellos que, por la preocupación de rehabilitarla hablan de lengua o de culturas populares, son víctimas de la lógica que lleva a los grupos estigmatizados a reivindicar el estigma como signo de su identidad (...) Cuando la búsqueda dominada de la distinción lleva a los dominados a afirmar lo que los distingue, es decir eso mismo en nombre de lo cual ellos son dominados y constituidos como vulgares ¿hay que hablar de resistencia? Dicho de otro modo, si, para resistir no tengo otro recurso que reivindicar aquello en nombre de lo cual soy dominado, ¿se trata de resistencia? Segunda pregunta: cuando, a la inversa, los dominados trabajan para perder lo que los señala como vulgares y para apropiarse de eso en relación a lo cual son señalados como vulgares ¿es sumisión?” (Bourdieu, 1988, p. 156)

IV-La dominación, el poder, y la resistencia

Lo dicho hasta aquí muestra un conjunto de tensiones estructurales sumamente complejas que se presentan para el estudio y la definición de las culturas populares. Dichas tensiones se manifiestan en dos planos íntimamente relacionados que se refieren simultáneamente al estatus epistemológico de la cultura popular y a las consecuencias políticas que se derivan de su tratamiento. Es mucho lo que se encuentra en juego cuando se reflexiona en torno a estos dilemas, ya que sus consecuencias no se reducen a un interés meramente teórico. Este tipo de problemáticas están estrechamente vinculadas a la posibilidad de desarrollar formas de pensamiento radicalmente democráticas y pluralistas,

como también, instituciones y prácticas políticas que estén a la altura de las mismas. Por esta razón, en lo que sigue, me interesa brindar algunas herramientas que permitan esquivar o neutralizar los efectos de anestesia de este vínculo paradójico entre lo dominante y lo subalterno.

Para realizar esta operación me serviré de algunas de las últimas ideas de Michel Foucault respecto al problema de las relaciones de poder y las formas de resistencia. El filósofo muere en el año 1984. Aún así, ha sido un adelantado en lo que se refiere a su tratamiento de la cuestión del poder y al análisis de las tensiones que generan los enfoques relacionales de pensamiento. El francés es famoso por sus estudios sobre las relaciones de poder y el modo en que las mismas condicionan la aparición de determinadas formas de conocimiento. En este sentido, su trabajo se encuentra en una línea de similitud con la propuesta de De Certau que ha sido mencionada más arriba.

El núcleo central de las investigaciones arqueológicas del francés se ha desarrollado en oposición a las formas de pensamiento esencialista. En efecto, el método arqueológico consiste en poner de manifiesto la historicidad inherente al fundamento de nuestras identidades, captando así la singularidad de una época y de una formación discursiva, evitando el recurso a las grandes ideas que se piensan como una esencia inmutable y transhistórica de la sociedad, de los saberes y de las instituciones. Su reflexión arqueológica se ha ocupado de estudiar las condiciones históricas en las cuáles se produce la emergencia de las unidades discursivas. Desde este punto de vista, no es una identidad pura pensada desde la inmutabilidad de su esencia la condición de posibilidad del conocimiento o el asiento natural de las leyes y los principios morales. Tampoco es una objetividad siempre igual a sí misma la que debe determinar el conocimiento. No existe una verdad escondida operando en el fondo de los objetos y esperando a ser descubierta por una inteligencia iluminada. Por el contrario, tanto *sujeto* como *objeto* aparecen como la emergente de un conjunto de condiciones históricas de existencia.

El filósofo advertirá con posterioridad que estas condiciones siempre remiten a relaciones de fuerzas y esto será objeto de sus reflexiones genealógicas de los años 70. En efecto, con la noción de dispositivo, el francés comenzará a delinear el complejo anudamiento que se establece entre prácticas discursivas (o de saber) y prácticas extra discursivas que remiten a relaciones de poder. En el año 1977 Foucault definía esta noción

de dispositivo como: “un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas” [22]. Una de las hipótesis centrales de su reflexión genealógica radica en mostrar que, los conocimientos y saberes que desarrolla una sociedad están estrechamente vinculados con procesos de normalización y de dominación de los que resulta necesario sospechar. De acuerdo con este método, para Foucault, la idea de erigir una unidad discursiva (como puede ser el concepto de *hombre* o cualquier identidad cultural) en una categoría universal que permita analizar la pluralidad de la historia es inaceptable. Mucho menos puede aceptarse el hecho de que este tipo de método sea utilizado para fundamentar la acción de las instituciones o el pensamiento de una ética. Sobre estas ideas realizará una crítica hacia el humanismo moderno al cual se le reprocha haber sido demasiado “fácil en la teoría pero muy temible en la realidad” [23].

En este sentido, Foucault ha sido perfectamente consciente del dilema al que venimos haciendo referencia. No es posible pensar una identidad cultural por fuera de un conjunto de relaciones sociales específicas que remiten siempre a relaciones de poder. Sin embargo, esta concepción del poder que surge como consecuencia de un rechazo de toda forma de substancialismo y que enfatiza el carácter relacional de los procesos sociales, parece despolitizar el potencial de identidades y acciones de resistencia que sean capaces de generar cambios ante una estructura diferencial de posiciones de poder. En efecto, si el poder está en todas partes y condiciona la aparición de las identidades, de las formas de pensar y saber, ¿cómo es posible encontrar un gesto a partir del cual delimitar una acción de resistencia?

En algunos de sus últimos textos, Foucault dará algunas precisiones en torno a estos dilemas. Para delinear los puntos centrales de este abordaje, considero interesante recuperar una idea que el autor expone en el año 1983 en relación a la circularidad de todo movimiento revolucionario. Allí, Foucault establece un diálogo llamativo e inesperado con la filosofía kantiana y sugiere que aquello que debe valorarse en una revolución no se relaciona tanto con el contenido de sus planes de acción o con las instituciones que se erigen en el lugar de un orden derrocado. Es probable que las mismas pronto devengan a formar parte de un *statu quo* que consolide nuevas formas de dominación. Sin embargo, el

punto rescatable del impulso revolucionario radica en una especie de actitud muy singular y concreta que bordea el entusiasmo. Un entusiasmo que se relaciona con la posibilidad que tienen las personas de otorgarse sus propias reglas de vida. Dicha actitud se encuentra estrechamente vinculada con una tarea de constante redefinición del ser de nuestra propia actualidad. La lucha por el desprendimiento de las identidades que se nos imponen supone una aspiración muy noble que eleva las banderas de la revolución y se relaciona con una reflexión ontológica que apuesta por el abandono de identidades perimidas y la definición de formas novedosas de ser. El impulso revolucionario va siempre de la mano con una reinvención del ser de la propia actualidad. Por esta razón, una de las tareas fundamentales de toda reflexión que se propone pensar vías de resistencia ante un orden dominante consiste en el reconocimiento de esta voluntad de revolución que se presenta como la antesal de nuevas formas de ser y pensar. En este sentido, Foucault afirma:

El otro rostro de la actualidad que Kant encontró es la revolución: La revolución a la vez como acontecimiento, como ruptura y conmoción en la historia, como fracaso, pero al mismo tiempo como valor, como signo de la especie humana. Incluso allí, la cuestión para la filosofía no es determinar cuál es la parte de la revolución que convendría preservar y poner de manifiesto como modelo. Es saber lo que hay que hacer con esa voluntad de revolución, con ese “entusiasmo” por la revolución que es algo distinto a la misma empresa revolucionaria. (Foucault, 1996, p. 81)

De este modo, las reflexiones foucaulteanas acerca de la transformación revolucionaria y de una *ontología del presente* tienen el mérito de volver visibles las heterotopías y los puntos de ruptura ante lo naturalizado. En efecto, al poner de manifiesto la contingencia e historicidad del *ser* de nuestra actualidad, va de la mano de una reflexión que da lugar a nuevas formas de ser y de pensar. Es decir, generan una visualización de las múltiples formas de vivir y manifestarse por fuera de los discursos esencialistas de unificación y totalización que promueven los sistemas de normalización. En relación a esta capacidad de la filosofía de Foucault para percibir, valorar y ser sensible ante la alteridad, Didi-Huberman señala que el filósofo:

...terminó por distinguir al filo de sus investigaciones de archivo (es decir, filológicas), armadas de un “principio constructivo” y crítico (es decir filosóficas), un conjunto de lugares donde tal “tradicción de los oprimidos” pudiera reconocerse,

reunirse, organizarse, enfrentar. Llamó heterotopías a esos lugares (...) Las heterotopías definen el espacio mismo de estos posibles desfases—allí dónde la tapa tiembla, se desplaza un poco y deja pasar un quemante vapor de libertad. Las utopías funcionan perfectamente, pero de manera irreal –y consoladora, agrega Foucault en otro lugar- mientras que las heterotopías funcionan de manera muy real...^[24].

Es posible reconocer el modo en el cual estas ideas se articulan con el estudio de las culturas populares tal como ha sido expuesto. En primer lugar, la existencia de esa actitud revolucionaria presente en la voluntad de los hombres constituye esa especie de impulso que genera movimientos en los sistemas de relaciones sociales cuestionando ciertos paradigmas y abriendo el juego para nuevas creaciones. Por esta razón, Alabarces *et al* sostienen que es posible reconocer el valor resistente de una cultura en el preciso momento en el que “se proclama orgullosamente subalterna” ^[25]. En segundo lugar, esta lógica circular de la revolución, se refiere de lleno al dilema comentado más arriba. Aquellos acontecimientos que surgen con la fuerza suficiente para cuestionar un ordenamiento establecido no tardan en generar nuevas formas de circulación que se masifican, se cristalizan, que se piensan inamovibles, a –históricas, y por tanto, naturales o necesarias.

Ahora bien, si bien es cierto que este conjunto de ideas tienen consecuencias paradójicas, las mismas, surgen como resultado de considerar los polos en tensión desde el presupuesto filosófico de una substancia inmutable y externa al conjunto mismo de relaciones sociales.²⁶ Esta será la cuestión sobre la que habrá que pensar para cambiar el modo de abordaje por otro punto de vista que permita trabajar sobre esta circularidad sin por ello suponer su eliminación absoluta. Poco puede hacerse para desarticular una falla estructural o una tensión constitutiva como la que se viene exponiendo. Pensar resoluciones definitivas para ese tipo de cuestiones es equivalente a entrar en el orden de lo imposible o lo totalitario. Sin embargo, es precisamente en el reconocimiento de esa apertura constitutiva, de este vacío estructural, donde aparecen múltiples posibilidades de acción e invención.

Esta línea de pensamiento conduce a una consideración de las relaciones de fuerzas que cuestiona una visión que sólo se circunscribe a la denuncia de efectos hegemónicos. Aquí se advierte un punto innovador en el tratamiento de las últimas reflexiones de Foucault con respecto a la cuestión del poder. En efecto, una relación de poder es algo así

como una cuestión de hecho, es decir, constituye un factor productivo de subjetividades, prácticas sociales y realidades culturales. Por lo tanto, no es prudente emitir juicios sobre su “estatus ontológico” desde el supuesto previo de lo “bueno” y lo “malo”, lo “justo” o “injusto”. Por el contrario, Todo sistema de relaciones de poder es productivo, inestable, cambiante y reversible. Y toda acción de resistencia es, a su vez, una forma de ejercer el poder. Por lo tanto, no todo ejercicio de poder o influencia es necesariamente malo o rechazable.²⁷ Paul Veyne, al referirse a la cuestión del poder en el pensamiento de Foucault, señalaba lo siguiente:

Qué es el poder? Foucault no se hacía una idea diabólica de él. Tracemos un ideal típico del poder. (...) es la cosa más habitual y mejor compartida. En ningún sitio podemos escapar de las relaciones de poder; en cambio, siempre y en todas partes podemos modificarlas, pues el poder es una relación bilateral, que forma pareja con la obediencia, que somos libres de ofrecer con mayor o menor resistencia [28].

Considero que a partir de estas ideas se hace explícito un modo de comprender las relaciones de poder y resistencia como un despliegue que se desarrolla en un plano de immanencia (y no de trascendencia o externalidad) respecto del conjunto de las prácticas sociales. ¿Qué importancia tiene esta cuestión para el dilema que se aborda y para el estudio de las culturas populares? En primer lugar, permite reconsiderar la paradoja que se produce entre lo hegemónico y lo subalterno que dejan de ser concebidos como dos polos antagónicos, irreconciliables o excluyentes. No es acertado sostener la existencia de una situación de hegemonía absoluta ni tampoco de subordinación total. Es decir, entre ellos existen permanentes cruces y los límites que los separan están moviéndose constantemente, dependiendo de un contexto y un momento histórico específico. Por esta razón, no toda situación de influencia supone una pérdida de subalternidad o de la capacidad de resistencia. La condición de subalterno no debe ser pensada desde una supuesta “pureza esencial” que resulta exterior al desarrollo mismo de las relaciones de poder. Por el contrario, es necesario considerarla como parte integrante de las mismas, susceptible de ir mutando conforme van cambiando las relaciones sociales. Ahora bien, ¿conduce este planteo a des – potenciar políticamente al sujeto subalterno (ya sea individual o comunitario)?

La respuesta es claramente negativa. Esta posición no habilita la caída en un relativismo que ignore la existencia efectiva de estados disimétricos de dominación. Los mismos se reconocen a partir de posiciones fijas y diferenciales en el ejercicio del poder. La introducción de este tercer término, que conformaría la triada dominación- poder-resistencia, permite mostrar que el centro de la crítica hacia el poder ya no se dirige a una situación de influencia cualquiera. Sino que se desplaza hacia todas aquellas prácticas que, a través de un sinnúmero de mecanismos institucionales, ideológicos, coercitivos, etc., intentan fijar y mantener inmóviles determinadas posiciones diferenciales en las relaciones de poder, obturando la reversibilidad de las mismas, cancelando el juego incesante y siempre abierto del poder y la resistencia. En este sentido, Foucault realiza una significativa distinción entre los sistemas de relaciones de poder y Estados de dominación:

si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque existen posibilidades de libertad en todas partes. No obstante, hay que señalar que existen efectivamente estados de dominación. En muchos casos, las relaciones de poder son fijas de tal forma que son perpetuamente disimétricas y que el margen de libertad es extremadamente limitado [²⁹].

Desde este punto de vista, la acción ética y política que sugiere la filosofía de Foucault consiste en dos criterios fundamentales: “Impedir la solidificación de las relaciones de poder, y articular prácticas de libertad que ofrezcan un amplio espacio al juego del individuo” [³⁰]. Siguiendo esta perspectiva, Los estados de dominación podrían concebirse como una “descomposición de las relaciones de poder” [³¹]. Es decir, un régimen de dominación estaría basado en una fijación de posiciones diferenciales que actúan como un impedimento para que los agentes que participan en las relaciones de poder no puedan intervenir activamente en la modificación de las mismas.

Esta distinción entre dominación y relaciones de poder, conduce, como se ha señalado, a aflojar la tensión irresoluble que se produce entre lo subalterno y lo dominante. Permite comprender que las relaciones de influencias son inevitables y constitutivas en una sociedad. Desde este punto de vista, tomando el ejemplo utilizado más arriba, quizá no sea prudente condenar desde el principio y en su totalidad la acción de los medios masivos ni de los sistemas de mercado en la difusión de productos culturales. Este trabajo, por

ejemplo, ha sido escrito utilizando material al cual he podido acceder a través de mi conexión a internet, de la empresa que provee el servicio, de una computadora, etc.. Tampoco se debe ignorar la estrategia ni la función de estas herramientas, aceptando sin crítica la promoción de determinadas formas de vida que no pueden liberarse de los prejuicios ni dejan de ser simples productos comerciales. Una reflexión equilibrada apuesta por la comprensión de aspectos positivos y negativos de estas estrategias y del lugar que ocupan en el proceso de reversibilidad y cambio inherente al desarrollo de las relaciones de poder. Asimismo, estas ideas permiten distinguir entre usos positivos y usos negativos de lo “popular”. Alain Badiou, en un texto titulado *Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra “pueblo”*, parece realizar una distinción análoga. En efecto, sugiere que el uso esencialista del término conlleva el “lastre de una identidad cerrada –y siempre ficticia- de tipo racial y nacional” [32], que corre el riesgo de combinarse con proyectos de Estado que tienden a cristalizar y solidificar determinado juego de inclusión y exclusión.³³ Por contraposición, a la luz de un planteo relacional de las identidades populares, los sentidos positivos de la palabra son precisamente aquellos que buscan romper con este esquema cerrado de comprensión de lo “popular” y que definen su núcleo duro en función de todo lo que excluye la idea consagrada de un “pueblo legítimo” como único depositario de un derecho a ser y manifestarse.

V- Comentarios finales

Las reflexiones anteriores demuestran que el espíritu que transmite las últimas ideas de Michel Foucault permite distinguir claramente los estados de dominación de las relaciones de poder y puede aplicarse a los estudios sobre la cultura popular proponiendo aportes interesantes. En primer lugar, existe un aspecto compartido entre la filosofía del francés y los enfoques relacionales en relación al inconveniente que supone definir una unidad discursiva, como puede ser la noción de cultura popular, en función de una idea esencialista y cerrada de tipo racial, nacionalista, religioso, etc. La pureza “esencial” que pretenden estas posturas, se arriesga a motivar acciones totalitarias de negación de la condición humana en sus múltiples formas de ser y manifestarse. Mucho menos puede confiarse que una noción de resistencia pueda tener su asiento en este tipo de fundamento. En efecto, despliega la paradoja mencionada evocando una idea de lo subalterno y lo

resistente que no supone ningún cambio, sino que se encuentra incluida desde un principio dentro de un paradigma dominante, pero se presenta “ficcionalmente” como un “afuera” en sentido trascendente. Es precisamente reflexionando en esta línea que se ha afirmado que el plano epistemológico (es decir, de los presupuestos filosóficos subyacentes a cada desarrollo científico) se presenta estrechamente vinculado a una definición adecuada de lo “popular” y a las consecuencias éticas y políticas del tema en estudio.

Ahora bien, la filosofía de Foucault supone una herramienta indispensable para poner de manifiesto una multiplicidad de singularidades (siempre entendidas como un anudamiento múltiple de diversas de tramas sociales) que se afirman como potencias con la energía suficiente para mostrar la falla de aquello que se presenta como cerrado, inmutable y necesario. Como se ha señalado, esta visibilidad, va de la mano de un reconocimiento de aquellos acontecimientos que suponen una transformación y una nueva creación respecto a identidades ya establecidas. En sus últimos escritos, Foucault afirmaba que sólo es posible pensar la verdad como una manifestación de la alteridad: “Pero, para terminar, querría insistir en esto: no hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo; sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo, y la vida otra” [34]. Y es precisamente allí donde la “caja de herramientas” que supone la teoría foucaultea puede servir a la realización de los estudios culturales. En efecto, considero que a partir de ella resulta posible afirmar una teoría cultural que valore lo “popular” como un acontecimiento singular y creativo propio de determinados grupos minoritarios. Tal es el caso del abordaje sugerido por Seman y Miguez. Un acontecimiento de esta índole no supone una creación *ex nihilo* sino que se inserta dentro de un marco de relaciones sociales. Aún así, presenta algún grado de innovación y transformación respecto de identidades históricas sedimentadas. Por otro lado, resulta innegable que esta singularidad se constituye como un factor de interpelación ante las identidades establecidas. Como consecuencia, se hace posible concebir un ejercicio de resistencia como reconocimiento y sensibilidad ante la aparición de aquellos acontecimientos pequeños que hacen una verdadera diferencia ante las prácticas naturalizadas. En este caso se obtiene una idea de resistencia como sugiere Alabarces. La misma no debe ser vista como el ejercicio de un contrapoder que se esgrime desde un polo unificado y esencialista que no hará más que acentuar una lógica de exclusión. Por el contrario, estará más relacionada con formas

de pensamiento crítico ante lo establecido capaces de motivar el desprendimiento de las identidades que se imponen, una crítica que estará acompañada de una actitud estética para el reconocimiento de nuevas creaciones. El desarrollo de esta sensibilidad se entiende en una variedad de sentidos: Sensibilidad ante la pluralidad, como una forma de aprobación y valoración de nuevas formas estéticas. Pero también, sensibilidad ante las condiciones sociales que genera un fenómeno cultural a menudo resultado de políticas de exclusión, de pobreza, etc [³⁵].

Siguiendo con esta línea, la distinción entre dominación y poder, ofrece dos criterios puntuales para abordar el dilema que nos ha ocupado en este escrito: En primer lugar, sugiere la necesidad de que las relaciones sociales en su conjunto (es decir, las formas de pensamiento, de sentido común, de valoración estética, etc.) mantengan una apertura que permita la articulación y el reconocimiento de cada singularidad impidiendo en el mayor grado posible procedimientos de cierre que se limiten únicamente a generar una reducción normalizadora de la multiplicidad. En segundo lugar, la distinción planteada habilita un criterio para evaluar el desarrollo y la función de las instituciones que nos gobiernan, promoviendo modelos de estado y praxis políticas que sean permeables y sensibles a este desarrollo de las relaciones sociales.

Referencias:

[¹] Aliano, N. “*Culturas populares: Orientaciones y perspectivas a partir del análisis de un campo de estudios*”, Sociohistórica, 2010 nro. 27, p. 185.

[²] Míguez, Daniel y Pablo Semán (dir). “Introducción. Diversidad y recurrencia en las culturas populares actuales”, en *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Biblos. Buenos Aires, 2006, p.11-12.

[³] Basta recordar una famosa estrofa de Hernández para apreciar este giro: “*Debe trabajar el hombre/ Para ganarse su pan; Pues la miseria en su afán/De perseguir de mil modos/llama en la puerta de todos/ y entra en la del haragán*” Y más significativo aún resulta otro en el cual se reivindica la sumisión a la autoridad: “*El que obedeciendo vive/ nunca tiene suerte blanda / Mas con su soberbia agranda / el rigor en que padece:/Obedezca al que obedece / Y será gueno el que manda*”

[⁴] Díaz, C. “*Las disputas por la apropiación del gaucho y la emergencia del "folklore" en la cultura de masas*” Universidad Nacional de Cordoba. Ponencia para el Jalla, Bogota 2006, p. 4.

[⁵] Díaz, C. “*Las disputas por la apropiación del gaucho y la emergencia del "folklore" en la cultura de masas*” Universidad Nacional de Cordoba. Ponencia para el Jalla, Bogota 2006, p. 4.

[⁶] Liska, M. “*El arte de adecentar los sonidos: Huellas de las operaciones de normalización del tango argentino, 1900-1920*” *Latin American Music Review*, Volume 35, Number 1, 2014, p.29.

[⁷] Khiari, S. “*El pueblo y el tercer pueblo*” ¿Qué es un pueblo?, Eterna Cadencia Editora, Buenos Aires, 2014, p. 103.

[⁸] Aliano, N. “*Culturas populares: Orientaciones y perspectivas a partir del análisis de un campo de estudios*”, *Sociohistórica*, 2010 nro. 27, p. 186-187.

[⁹] Alabarces, P., Salerno, D., Silba, M., Spataro, C. “*Música popular y resistencia: Los significados del Rock y la cumbia*”. En: *Resistencias y Mediaciones: Estudios sobre la cultura popular*. Biblos, Buenos Aires, 2008. P.32

[¹⁰] Míguez, Daniel y Pablo Semán (dir). *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Biblos. Buenos Aires, 2006, p. 25.

[¹¹] Aliano, N. “*Culturas populares: Orientaciones y perspectivas a partir del análisis de un campo de estudios*”, *Sociohistórica*, 2010 nro. 27, p. 188.

¹² -De Certeau, Michel (en colaboración con Dominique Julia y Jacques Revel): “La belleza del muerto: Nisard”. En: *La cultura en plural*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1999. P. 47.

[¹³] Alabarces, P., Salerno, D., Silba, M., Spataro, C. “*Música popular y resistencia: Los significados del Rock y la cumbia*”. En: *Resistencias y Mediaciones: Estudios sobre la cultura popular*. Biblos, Buenos Aires, 2008. P. 34.

[¹⁴] Alabarces, P., Salerno, D., Silba, M., Spataro, C. “*Música popular y resistencia: Los significados del Rock y la cumbia*”. En: *Resistencias y Mediaciones: Estudios sobre la cultura popular*. Biblos, Buenos Aires, 2008. P.32.

[¹⁵] Alabarces, P., Salerno, D., Silba, M., Spataro, C. “*Música popular y resistencia: Los significados del Rock y la cumbia*”. En: *Resistencias y Mediaciones: Estudios sobre la cultura popular*. Biblos, Buenos Aires, 2008. P. 36.

[¹⁶] Alabarces, P., Salerno, D., Silba, M., Spataro, C. “*Música popular y resistencia: Los significados del Rock y la cumbia*”. En: *Resistencias y Mediaciones: Estudios sobre la cultura popular*. Biblos, Buenos Aires, 2008. p.37.

[¹⁷] “*En esa dirección, la explosión de la cumbia argentina a partir de los años noventa es uno de los índices más fuertes de ese proceso: la cumbia era en ese momento —y continúa siéndolo contemporáneamente (como intentamos describir)— un repertorio sobremarcado por la clase social, un mundo básicamente popular. Lo que, en el contexto del racismo de clase argentino, implica estigmatizarla como música de negros, en definitiva.*” (Alabarces, P.; Silba, M. “*Las Manos de todos los negros arriba*”. En *Revista: Cultura y Representaciones Sociales*. Unam, México, 2014. P. 54.

[¹⁸] En este sentido, Cragolini señala que para esta época los productores discográficos deciden adaptar el perfil de la música tropical a un público más masivo. De este modo, el mercado, comienza a concentrarse en instalar un perfil de músicos que ya no estuviera representado por personas con “rasgos provincianos” o de “tez oscura”, sino por otros, no “tan morochos”, con “cabellos largos y cuidados”, etc. La autora señala: “*En la década del 90, interesadas en captar un nuevo perfil de consumidores, las compañías produjeron grupos*

musicales conformando una imagen de los músicos más cercana a los sectores medios de la población, con el fin de desdibujar aquellos rasgos físicos y de vestimenta que los asociara a los sectores bajos. Con rostros juveniles, sin marcas de cansancio o de tránsito por tareas pesadas, no tan morochos, con cabellos largos y cuidados, y una vestimenta cercana al gusto más hegemónico, desplazaron a los músicos de tez oscura, con rasgos “provincianos”, y de habituales vestimentas multicolores. Resultaron conjuntos en su mayoría conformados por falsos músicos que realizaban playback en el escenario, con un fondo musical grabado por músicos profesionales” (Extraído de: <https://www.sibetrans.com/trans/articulo/147/articulaciones-entre-violencia-social-significante-sonoro-y-subjetividad-la-cumbia-villera-en-buenos-aires>)

[¹⁹] Es interesante considerar una entrevista hecha a Pablo Lescano por el conductor Lalo Mir en el programa *Encuentro en el Estudio*. Allí, el músico reconoce que el calificativo de “cumbia villera” se debe a la intuición de mercado de un productor discográfico. Lo dicho puede apreciarse en el minuto 017:39 del siguiente video: <https://www.youtube.com/watch?v=yFKzljnG5ps>

[²⁰] Alabarces, P., Salerno, D., Silba, M., Spataro, C. “*Música popular y resistencia: Los significados del Rock y la cumbia*”. En: *Resistencias y Mediaciones: Estudios sobre la cultura popular*. Biblos, Buenos Aires, 2008. P.49.

[²¹] Svampa, M. *La sociedad Excluyente*. Alfaguara, Buenos Aires, 2005, p. 180.

[²²] Foucault, M. *Saber y Verdad*. Las Ediciones de La Piqueta Madrid, 1991, p. 128.

²³ Foucault, M. *LA hermenéutica del sujeto. Curso en el College de France 1981-1982*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2014, p.496

[²⁴] Didi – Huberman. “*Volver Sensible / Hacer sensible*” ¿Qué es un pueblo?, Eterna Cadencia Editora, Buenos Aires, 2014, pp. 83-84.

[²⁵] Alabarces, P., Salerno, D., Silba, M., Spataro, C. “*Música popular y resistencia: Los significados del Rock y la cumbia*”. En: *Resistencias y Mediaciones: Estudios sobre la cultura popular*. Biblos, Buenos Aires, 2008, p. 58)

[²⁶] Esta idea es central para el tema que se borda en el presente escrito. De acuerdo con Castro Orellana, a partir de la misma, es posible evitar las críticas que la autora hindú Gayatri Spivak dirige sobre la teoría del sujeto en Foucault y Deleuze. Más importante aún, resulta posible reinterpretar la paradoja que la autora hindú plantea en torno a la definición de la condición de subalterno. Es imposible definir la misma si se la considera como una esencia inmutable independiente del conjunto de relaciones históricas y situaciones concretas de poder. Así, desde el punto de vista de un análisis relacional del poder, la condición del subalterno es múltiple, estratégica y está en permanente devenir. Esta es una perspectiva que Spivak no toma en cuenta, proponiendo una imagen del subalterno que tiene que situarse: “*inevitablemente fuera del poder, como su alteridad radical y su reverso necesario, porque de ese modo puede preservarse una especie de «pureza romántica» que se sostiene en una exterioridad incontaminada y quizás esperar – aunque sea de forma irreflexiva- una eventual redención futura.*” (Castro Orellana, R. “*Foucault y el debate postcolonial. Historia de una recepción problemática*” *Quadranti*, Volume II, n° 1, 2014 – ISSN 2282-4219. p. 227.)

[²⁷] En relación a esta idea vale la pena considerar unas palabras muy significativas y anecdóticas de Foucault emitidas durante el año 1982 en el marco de una entrevista. A causa de las contradicciones que podía generar su análisis del poder su entrevistador decide hacerle la siguiente pregunta: “*Una pregunta concreta: ¿cómo haría usted para resolver el problema de la criminalidad? U otro ejemplo que me dio el Profesor Dreyfus: dijo que su hijo quería escribir en la pared y que, según usted, impedirselo sería un acto de represión. ¿Hay que permitirselo o decirle basta?*” Y Foucault responde: “*Si me hiciera del poder la idea que se me atribuye*

con frecuencia, que es algo horrible, represivo, en fin, algo horrible cuya función es reprimir al individuo es obvio que impedir a un niño escribir una pared sería una tiranía insoportable. Pero no es eso lo que digo. (El Poder) es una relación, una relación por la cual se conduce la conducta de los otros. Y no hay razón para que esa conducción, esa manera de conducir la conducta de los otros no tenga, en definitiva, efectos positivos, valiosos e interesantes, etc. Si yo tuviera un crío, le juro que él no escribiría en las paredes (o escribiría, pero contra mi voluntad) Foucault, M. *El origen de la hermenéutica de sí*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2016 p. 151)

[²⁸] Veyne, P. *Foucault. Pensamiento y vida*. Paidós: Buenos Aires, 2014, p. 105.

[²⁹] Foucault, M. "Ética del cuidado de sí como práctica de la libertad" *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 1999, p. 405.

[³⁰] Castro Orellana, R. "Microfísica de la Libertad: Foucault y lo político." Cuaderno de Ideas 13. Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez, 2007, p. 26.

[³¹] Castro Orellana, R. "Microfísica de la Libertad: Foucault y lo político." Cuaderno de Ideas 13. Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez, 2007, p. 17.

[³²] Badiou, A. "Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra 'pueblo'" *¿Qué es un pueblo?* Cadencia Editora, Buenos Aires, 2014, p. 18.

[³³] -Badiou, A. (2014) "Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra 'pueblo'" *¿Qué es un pueblo?*, Eterna Cadencia Editora, Buenos Aires, 2014, p. 18. Es preciso aclarar que, en la perspectiva de estos autores europeos, está muy viva la actual problemática de la inmigración. El trabajo citado, *¿Qué es un pueblo?* (una compilación de trabajos de autores como Alain Badiou, Pierre Bourdieu, Judith Butler, Jaques Ranciere, entre otros) dan muestras de este tema en debate. Desde la punto de vista de estos autores, (sobre todo Butler, Ranciere, Badiou) el sentido de "pueblo" utilizado desde el Estado, constituye una forma de legitimar la exclusión de minorías étnicas que escapan de situaciones de guerra y buscan refugio en Europa. Evocar la pureza de un "pueblo" ante estas situaciones es una estrategia política de los Estados europeos que resulta fuertemente cuestionada en estos autores.

[³⁴] Foucault, M. *El Coraje de la Verdad. Curso en el College de France 1983-1984*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, P. 359.

[³⁵] En este sentido, es importante considerar la investigación que realiza Svampa acerca del impacto de las políticas neoliberales en la conformación de nuevas identidades culturales (Svampa, 2005) Y esto implicará liberarse de cierta ingenuidad en la condena y el prejuicio que pesa sobre determinados desarrollos culturales de los sectores populares. A su vez, permite ser consciente de que los aspectos más negativos de esas nuevas identificaciones culturales (como puede ser la delincuencia, el consumo de sustancias, etc.) tienen un origen visible en el marco general de las relaciones políticas neoliberales que afirman una clara disimetría entre sectores sociales.

Bibliografía.

- Alabarces, P., Salerno, D., Silba, M., Spataro, C. “*Música popular y resistencia: Los significados del Rock y la cumbia*”. En: *Resistencias y Mediaciones: Estudios sobre la cultura popular*. Biblos, Buenos Aires, 2008.
- Alabarces, P.; Silba, M. “*Las Manos de rodos los negros arriba*”. En Revista: *Cultura y Representaciones Sociales*. Unam, México, 2014.
- Aliano, N. “*Culturas populares: Orientaciones y perspectivas a partir del análisis de un campo de estudios*”, *Sociohistórica*, 2010 nro. 27, p. 185-209.
- Archeti, E. (2003) *El gaucho, el tango, primitivismo y poder en la formación de la identidad nacional argentina* en *Mana* 9(1): pp. 9-29, Rio de Janeiro, 2003. Traducción de Ivana Szerman.
- Badiou, A. “*Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra ‘pueblo’*” ¿Qué es un pueblo? Cadencia Editora, Buenos Aires, 2014.
- Bourdieu, P. “*Los usos del pueblo*” Cosas dichas, Gedisa , Barcelona, 1998.
- De Certeau, Michel (en colaboración con Dominique Julia y Jacques Revel): “La belleza del muerto: Nisard”. En *La cultura plural*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1999.
- Díaz, C. “*Las disputas por la apropiación del gaucho y la emergencia del "folklore" en la cultura de masas*” Universidad Nacional de Cordoba. Ponencia para el Jalla, Bogota 2006
- Didi – Huberman (2014) “*Volver Sensible / Hacer sensible*” ¿Qué es un pueblo?, Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- Castro Orellana, R. “Microfísica de la Libertad: Foucault y lo político.” Cuaderno de Ideas 13. Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez, 2007.
- _____ “*Foucault y el debate postcolonial. Historia de una recepción problemática*” *Quadranti*, Volume II, nº 1, 2014 – ISSN 2282-4219, 2014.
- Foucault, M. *Ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*” *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 1999.
- _____ ¿*Qué es la ilustración?* Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1996.
- _____ *El origen de la hermenéutica de sí*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2016
- _____ M. *El Coraje de la Verdad. Curso en el College de France 1983-1984*.

- _____ *Saber y Verdad*. Las Ediciones de La Piqueta Madrid, 1991

- _____ Foucault, M. *LA hermenéutica del sujeto. Curso en el College de France 1981-1982*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2014.

- Khiari, S. “*El pueblo y el tercer pueblo*” ¿Qué es un pueblo?, Eterna Cadencia Editora, Buenos Aires, 2014.

- Liska, M. “*El arte de adecentar los sonidos: Huellas de las operaciones de normalización del tango argentino, 1900-1920*” *Latin American Music Review*, Volume 35, Number 1, 2014.

- Míguez, Daniel y Pablo Semán (dir.) “Introducción. Diversidad y recurrencia en las culturas populares actuales”, en *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Biblos, Buenos Aires, 2006.

- Svampa, M. *La sociedad Excluyente*. Alfaguara, Buenos Aires, 2005.

- Veyne, P. *Foucault. Pensamiento y vida*. Paidós: Buenos Aires, 2014,.