

Mirta Varela

Las culturas populares han sido uno de los ejes privilegiados de discusión teórica y política en América Latina: como objeto de legitimación o disputa, como reivindicación o como lucha, siempre han estado presentes en los debates producidos en el continente. Su productividad estuvo signada por las polémicas que fue capaz de suscitar. Desde la oposición a los esencialismos románticos anquilosados en el folklore y distintas formas de nati-vismo, hasta la fascinación por los productos de la industria cultural leídos como manifestación actual de la cultura popular urbana, son muchas las posiciones que se han ido adoptando en un mapa complejo donde los cambios se han producido vertiginosamente. Sin embargo, durante los últimos años, fue posible observar una serie de desplazamientos y redefiniciones de lo popular que resultan bastante paradójicas.

Durante las décadas del 60 y 70 las apropiaciones teóricas que iban desde el estructuralismo hasta la Escuela de Frankfurt, pasando por diferentes lecturas de Gramsci, pusieron el acento en la relación de dominación que imponían los medios de comunicación como parte del sistema y en los modos en que se construía y funcionaba la hegemonía. Antes que las «culturas populares» se consideraron sectores/clases populares en tanto sujetos políticos. Durante la década del 80, la primacía de las lecturas culturales -a veces sospechadas de culturalistas- las entradas cualitativas y la centralidad analítica de la teoría de la recepción recolocaron las culturas populares -ahora sí desde una perspectiva cultural- en un lugar central de los estudios en Comunicación, al mismo tiempo que la política se reducía a la videopolítica. Sin embargo, esta reubicación que colocó la cultura en el centro de la escena supuso, al mismo tiempo, un desplazamiento de la polémica y la construcción de un consenso pretendidamente definitivo.

En el presente trabajo propongo revisar las consecuencias teóricas y metodológicas de la consecución de dicho consenso a partir del modo en que la teoría de la recepción y el consumo se ha vuelto el parámetro desde el cual plantear las relaciones de dominación y las representaciones de los sectores populares. En este sentido propongo, en segundo lugar, un recorrido por el modo en que ha sido desplazado y reelaborado el concepto de «comunidad interpretativa» en relación con la recepción mediática y particularmente televisiva. Una historia intelectual de los conceptos utilizados en las ciencias sociales permite dar cuenta de la inflexión que adquiere el debate intelectual en diferentes momentos. Sin la pretensión de realizar una tarea semejante que escapa a las dimensiones de esta presentación me interesa, sin embargo, puntualizar algunos desplazamientos producidos en la investigación en Comunicación y Cultura en los últimos años.

1. SUJETOS POPULARES, RECEPCIÓN Y CONSUMO

A comienzos de los 80 se constituyó una agenda para los estudios en Comunicación y Cultura que probablemente todavía no ha sido agotada y que colocaba el tema de la cultura popular en un lugar central.¹ Es posible rastrear, en forma paralela, la creciente hegemonía de los estudios culturales sobre otras entradas disciplinarias y la importancia adquirida por los trabajos sobre culturas populares en el continente. La Escuela de Birmingham, la Historia social, la Etnografía y la Antropología interpretativa pasarían a ser referencias teóricas centrales. Sin embargo, ese proceso también iría de la mano de una paulatina modificación de los parámetros que animaron las propuestas iniciales. Durante la primera etapa, la revalorización de la dimensión cultural, para Jesús Martín Barbero -que sería sin duda una de las figuras más notables en este proceso- coloca en cuestión la «incapacidad del modelo dominante, esto es, el construido desde el paradigma informacional, para dar cuenta de la comunicación en cuanto comportamiento colectivo y cotidiano».² Resulta sintomático, sin embargo, que mientras el paradigma informacional se presenta como dominante, es fácil rastrear los signos de su resquebrajamiento: ya está instalado el consenso en torno a la revalorización de la capacidad de los sujetos -populares- para construir sentidos diferenciados a los propuestos por la cultura hegemónica.

Jesús Martín Barbero plantea la necesidad de pensar la comunicación desde lo popular, ya que no se trata de limitarse a rescatar «la no pasividad del receptor» lo cual había sido planteado por Lazarsfeld hacía muchos años, y se había convertido en objeto de un modelo particular de análisis en la escuela de los usos y gratificaciones. Martín Barbero pretende cambiar el eje del análisis y su punto de partida. El objetivo central será, entonces, articular las relaciones entre lo masivo y lo popular desde el punto de vista histórico, lo que supone describir el pasaje de las culturas tradicionales a las culturas populares en las sociedades modernas y el lugar de los sujetos en esas transformaciones. La conclusión es que la hegemonía nunca puede ser total, porque las identidades populares poseen un núcleo duro de memoria que se activa ante cada conflicto: «Hay recuperación y deformación pero también hay réplica, complicidad, resistencia, hay dominación pero ésta no llega nunca a destruir la memoria de una identidad que se gesta precisamente en el conflicto que la dominación misma moviliza. Lo que necesitamos pensar entonces es lo que hace la gente con lo que hacen de ella, la no simetría entre los códigos del emisor y el receptor horadando permanentemente la hegemonía y dibujando la figura de su otro».³

La réplica, complicidad y resistencia por parte de las culturas populares, la inversión carnavalesca y el desvío, se presentarían como hipótesis cada vez más frecuentes en diferentes trabajos. Sin embargo, a comienzos de los 80 todavía no hay consenso respecto del paradigma hegemónico y por lo tanto algunas polémicas parecen dirigidas al vacío. Si para Martín Barbero se trata de denunciar los riesgos del mecanismo del paradigma informacional como modelo dominante, Beatriz Sarlo entendía que «la reivindicación del Lector (de la audiencia, del público) y de la recepción como polo activo, incluso el más activo del circuito de la comunicación está en la atmósfera teórica de los últimos años».⁴

Las diferencias de interpretación respecto del estado del campo son claves para comprender los énfasis polémicos pero también la construcción de la agenda de los años que siguieron, ya que de ello se hizo depender la necesidad del estudio de la recepción en relación con las culturas populares. Sarlo por ejemplo, planteaba que no existe una brecha tajante entre lo culto y lo popular: ni la cultura se define por ausencia de ella. De allí que «no existe un solo modelo de lector [culto o popular], sino un público fragmentado en grupos, según una estratificación cultural», ya que «la desigualdad económica y social impone sus clivajes».⁵ Anamaria Fadul, por el contrario, planteaba en ese momento que «las exigencias de una Teoría de la Recepción no se traducen con la misma fuerza en el dominio del arte culto como en aquel del arte llamado comercial», así como «el énfasis en la recepción, en nuestro continente, de forma diferente que en Europa, no es sólo una exigencia teórica, sino esencialmente política».⁶

En síntesis, la presencia de la problemática de la recepción en ese momento está instalada en la agenda de discusión, aunque con matices bien distintos. La «recepción» es un modo de analizar y debatir sobre las culturas populares contemporáneas. En otras palabras, la recepción se presenta como una nueva perspectiva para revisar un tópico «clásico» de los intelectuales latinoamericanos. Por eso, no se trata simplemente de una revisión del modelo comunicacional que ya había sido superado, sino de un desplazamiento hacia el reconocimiento cultural. Cuando en 1987 Martín Barbero publica su libro *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, el consenso ya estaba instalado y un trabajo que se propone como polémico, en lugar de desatar un debate se transforma rápidamente en objeto de culto.

Martín Barbero sistematiza los desplazamientos teóricos a partir de una doble hipótesis de interpretación histórica y de construcción teórica. Lo popular no puede ser pensado como algo exterior o distinto de lo masivo porque históricamente lo uno se convirtió en lo otro. En este sentido, el melodrama es un género ejemplar porque es el lugar en el que «se fusionan por primera vez la memoria narrativa y la gestual, las dos grandes tradiciones populares: la de los relatos [...] y los espectáculos populares. Pero si el melodrama es el punto de llegada y plasmación de la memoria narrativa y escénica popular es también ya, en el melo-teatro de 1800, el lugar de emergencia de lo masivo» (Martín Barbero: 1987). El melodrama, de esta manera, se convierte en un observador cultural ideal ya que permite rastrear el momento de emergencia de lo masivo, la transformación y conversión de lo popular en lo masivo,

pero además su continuidad histórica permite escribir una historia de las matrices de lo popular desde el melo-teatro al folletín y la novela por entregas, y de ésta al cine y la radio, y después a la televisión. Esta pervivencia de la matriz es lo que explica el reconocimiento de lo popular en lo masivo y aún hoy. Sin embargo, no todo lo masivo se explica a partir de estas matrices y de allí que Martín Barbero deba recurrir a una segunda hipótesis explicativa: el uso que hacen los sectores populares de lo masivo. Si para comprender el relato popular es necesario comprender otro modo de narrar -más cercano a la oralidad que a la escritura-, para comprender el uso que realizan las culturas populares del melo-drama es necesario describir otro modo de leer. Un modo de lectura caracterizada como colectiva, expresiva y oblicua. Mientras lo colectivo y expresivo son rasgos positivos que dan cuenta de la pervivencia de matrices de la oralidad, la oblicuidad de la lectura reivindica la capacidad de los sectores populares para desviar los sentidos de los textos a partir de la puesta en práctica de una gramática diferente a la gramática de producción. Martín Barbero no interpreta este desvío como mera necesidad -es decir que se desvían porque no les queda otra salida, ya que no pueden leer el sentido «recto»-, sino como una forma de resistencia y reapropiación de lo que les ofrece la literatura y también la radio o la televisión. De esta forma no resulta azaroso que el cierre del libro de Martín Barbero esté dedicado a esta problemática en el marco de la propuesta de un «mapa nocturno para explorar el nuevo campo» cuyo primer hito es la cotidianidad, el consumo y la lectura y cuyo objeto privilegiado es la televisión.

2. COMUNIDADES INTERPRETATIVAS

Hasta aquí, he intentado mostrar la importancia de la reivindicación del rol activo de los receptores populares en los estudios sobre Comunicación y Cultura a partir de la década de los 80, así como la redefinición que supuso para las culturas populares esa centralidad teórica. Al mismo tiempo, creo que no ha sido suficientemente evaluado el desarrollo de esa teoría durante esa década y la siguiente. En primer lugar, es importante señalar cómo se trasladó el acento desde la interpretación de textos mediáticos singulares hasta el papel constitutivo de los contextos y las situaciones del uso mediático. Durante mucho tiempo, la revisión/reivindicación del lugar activo de las audiencias estuvo asociada a la metáfora de la lectura. De hecho la propuesta de Hall se basa en la diferenciación de «lecturas»: la televisión, por ejemplo, era pensada como un «discurso» cuya interpretación suponía su lectura. De ello se derivó la importancia otorgada a los textos y a las posibles determinaciones, clausuras, aperturas o polisemias de los mismos.⁷ Sin embargo la imagen de la «lectura» fue paulatinamente sustituida por la de uso y consumo. De manera que ya no se analizó la lectura de tal o cual programa o «texto» mediático, sino el flujo o el mero hecho de «ver medios». Si en una primera etapa primaron los análisis provenientes de la Crítica y Teoría literarias, la Semiótica y la Estética, en una segunda etapa se privilegiaron los abordajes sociológicos y fundamentalmente la «Etnografía de la audiencia». Esta traslación del texto al contexto supuso un viraje metodológico que desplazó a un segundo plano el problema de la actividad o la libertad de los sujetos para la interpretación (porque funcionó como supuesto) y puso de relieve la relación entre consumo e identidades, así como la tendencia a la constitución de identidades nómadas y la fragmentación social y cultural. De manera que los análisis de la década del 90 tendieron crecientemente a plantear los modos de consumo de las comunidades interpretativas de consumidores (ya sean jóvenes, familias o grupos étnicos). De allí que sea necesario detenernos en este punto.

La definición de una comunidad interpretativa remite al debate acerca de la subjetividad, libertad y límites del individuo en el acto de lectura, es decir a los puntos centrales de la problemática de la recepción. Voy a ceñirme en este punto, a desarrollar este concepto en el marco de la formulación general del crítico norteamericano Stanley Fisch, para ver luego cómo ha sido traducido a otros contextos, particularmente el de las audiencias televisivas⁸ y el consumo en general.⁹

Fisch se interroga acerca de tres cuestiones centrales:¹⁰ el lugar del sentido, -si éste se encuentra en el texto o en los lectores-, acerca de la independencia de los lectores -si se trata de sujetos libres que realizan lecturas siempre diferentes- y acerca de la estabilidad de los textos -si se trata de textos fijos,

no sujetos a variaciones como las lecturas. Sus respuestas, en todos los casos, son radicales: no existen los textos, si se entiende por texto una unidad fija y estable. Pero aun acordando en un concepto de texto construido por los lectores, no es en los textos donde habría que buscar el significado, sino en la lectura: «No hay una respuesta del lector al significado sino que ésta es el significado». Fish se traslada además, de la espacialidad de los textos a la temporalidad de la experiencia de lectura. Pero considerando un nivel de experiencia independiente de diferencias de educación y cultura, al modo de una extensión de la competencia lingüística chomskiana universal: un sistema lingüístico que todo hablante nativo comparte, con lo cual evitaría caer en la dispersión de lecturas *ad infinitum*. Sin embargo, la comprensión de muchos lectores y críticos no es uniforme, y ello es así por la superposición, sobre este nivel básico o primario, de un segundo nivel: una reacción emocional a la experiencia del primero. Para Fish ello ocurre sobre todo entre los críticos, para quienes el acto de interpretación está tan alejado del acto de lectura que éste (que en el tiempo es el primero) casi no es recordado. Esta distinción entre diferentes niveles de lectura es similar a la distinción que realiza Wolfgang Iser¹¹ respecto de la primera y la segunda lectura. Ambos intentan diferenciar la experiencia del lector común de las intenciones del crítico literario que tiende a volver -obsesivamente a veces- sobre el texto, reconociendo marcas y sentidos en los que difícilmente podría reparar una primera lectura -aun la de un crítico-.

Es necesario tener en cuenta que los hechos textuales y lingüísticos no son objetos de interpretación, no son algo dado e interpretable, sino que es el acto de interpretar lo que constituye el objeto. Los textos son un producto de la interpretación y no a la inversa. La literatura, para Fish, es una categoría convencional. En cada momento es una decisión de la comunidad de lectores, lo que va a contar como literatura:

«En otras palabras, no es que la literatura exhibe ciertas propiedades formales que obligan a cierto tipo de atención, sino que, prestando cierto tipo de atención (definida por lo que la literatura se supone que es) se obtiene como resultado la emergencia de lo perceptible, como propiedades que conocemos de antemano como literatura [...] La conclusión es que es el lector quien 'hace' la literatura».¹²

Este planteo, que podría ser inscrito en los excesos del subjetivismo, es restringido por Fish inmediatamente al identificar al lector, no como un agente libre, sino como el miembro de una comunidad cuyos supuestos sobre la literatura determinan el tipo de atención que él presta y, en consecuencia, el tipo de literatura que 'él' 'hace'. Son, por lo tanto, las comunidades interpretativas, más que el texto o el lector, las que producen el sentido y quienes son responsables por la emergencia de rasgos formales. Las comunidades interpretativas están integradas por aquellos que comparten estrategias interpretativas no para leer sino para escribir textos, para constituir sus propiedades, en otras palabras, estas estrategias existen previamente al acto de leer y en consecuencia determinan la forma de lo que se lee antes que -como se cree- a la inversa.

¿Qué dice todo esto a propósito de las audiencias de los medios? En primer lugar, Fish ubica la articulación entre texto y multiplicidad de lecturas, no en la polisemia -concepto fetiche en la teoría de audiencias- sino en la estabilidad. La polisemia es un rasgo de los textos, la estabilidad se sobreimprime en la lectura. Lo primero sería imposible de acuerdo a la concepción del sentido que Fish desarrolla: no se trata de pensar qué diferentes lecturas permite un texto, sino qué variedad de textos puede ser construida en las lecturas. Se puede argumentar que los textos son polisémicos en tanto las audiencias les otorgan diferentes significados. Sin embargo ¿es posible este argumento sin encadenarlo con aquel de que todos los textos son polisémicos? Si todos los textos no son igualmente polisémicos -y aquí se presenta el problema de la valoración- ¿no habría algunos que permiten más lecturas que otros?

El concepto de comunidad interpretativa es la respuesta (o la prevención) a los ataques de subjetivismo y desconstruccionismo radical. Frente a aquellos que temen los efectos de una teoría que piense los sujetos interpretando libremente en soledad Fish opone los límites sociales de la comunidad interpretativa. Las lecturas dentro de una comunidad interpretativa ya no resultan tan diferentes, puesto que

las estrategias interpretativas preexisten al acto de leer. En este punto el concepto propuesto por Fish podría relacionarse con el concepto de horizonte de experiencia de Jauss¹³, aunque el concepto de texto varíe de uno a otro. Para Jauss el sentido de una obra se constituye siempre de nuevo, como resultado de la coincidencia de dos factores: el horizonte de expectativa o código primario implicado en la obra y el horizonte de experiencia o código secundario suplido por el receptor. Este último incluye sus expectativas concretas procedentes de sus intereses, deseos, necesidades y experiencias, condicionado por las circunstancias sociales, las específicas de cada estrato social y también las biográficas,¹⁴ es decir que el horizonte de experiencia funciona como un límite para las posibles interpretaciones de las obras donde las circunstancias sociales y biográficas, tanto como la experiencia literaria previa son una contención para la creatividad de los lectores. De allí ciertos desfases o asincronías entre lo que el horizonte de expectativas implícito en la obra presupone de sus lectores y su encuentro (a veces como fusión, a veces como indiferencia o rechazo) con un horizonte de experiencia distinto, distante en el espacio social o en el tiempo. En última instancia Jauss está señalando que nadie puede leer lo que su época o su inserción social no le permiten.

Pero es en este punto, es decir, en los modos en que se articula sujeto y comunidad, sujeto y sociedad, donde el uso que se ha hecho de este concepto comienza a ser problemático. Ya que si bien el concepto de comunidad interpretativa pudo servir en los estudios sobre medios de comunicación como una forma de resguardo frente al individualismo y psicologismo imperante en la teoría de los «usos y gratificaciones», rápidamente adquiere otros matices. De esta forma, cuando Thomas Lindloff¹⁵ lee a Fish en clave de teoría de las audiencias¹⁶, después de distinguir entre las concepciones del sentido «dado» y «construido» en las teorías comunicacionales, desarrolla el concepto de comunidad interpretativa como una propuesta interesante para la interpretación mediática. Lindloff relaciona inmediatamente el concepto de comunidad interpretativa con el de subcultura, ya que «las articulaciones que facilitan la información a través de una comunidad interpretativa pueden o no corresponderse con las articulaciones que definen estructuralmente las unidades sociales». Para Lindloff los interlocutores localizan el sentido en las tecnologías mediáticas compartidas, sus contenidos o software, códigos y ocasiones en común. Es sintomático que cuando avanza en su planteo, a partir del desarrollo de los conceptos de géneros de contenido, géneros de interpretación (textos virtuales) y géneros de acción social, Lindloff apoya su argumentación en el trabajo de Morley acerca de las audiencias televisivas británicas y las lecturas coincidentes dentro de diferentes clases sociales, así como las diferencias en el interior de una misma clase.

El deslizamiento va a resultar clave para lecturas posteriores; Lindloff ya utiliza el concepto de Fish como argumento invertido: no se trata de una contención a los riesgos de subjetivismo sino una subcultura que rompe y atraviesa simultáneamente las divisiones sociales preexistentes. Lo cual supone, al mismo tiempo, un cuestionamiento a la pertinencia del concepto de clase como articulador de sentido. Cabe aclarar que cuando hablo de deslizamiento no me mueve el interés filológico o la intención de fijar algún sentido, sino aclarar las implicancias de su uso.

Cuando Guillermo Orozco Gómez utiliza el concepto de comunidad interpretativa en el ámbito latinoamericano, es para plantear el «papel mediador de la familia y la escuela como comunidades de legitimación del aprendizaje televisivo de los niños». Es así como Orozco descarta explícitamente el énfasis literario original ya que

«una comunidad de interpretación se entiende básicamente como un conjunto de sujetos sociales unidos por un ámbito de significación del cual emerge una significación especial para su actuación social (agency). Con frecuencia, las comunidades de interpretación coinciden con comunidades territoriales, pero sus demarcaciones no son geográficas. Una comunidad de interpretación podría también ser instrumental en cuanto a que sus miembros persiguen algún fin particular a través de su participación en la comunidad».¹⁷

La audiencia televisiva, para Orozco, participa simultáneamente de varias comunidades que son descritas como comunidades de apropiación. Uno de sus objetivos es captar las diferentes etapas que

atravesan los niños en su proceso de recepción televisiva y destacar la importancia de la comunidad donde los niños usualmente ven televisión. En la mayor parte de los casos la primera comunidad de apropiación está constituida por la familia.

Sin embargo una «comunidad de apropiación» presupone un concepto de *texto* incompatible con el concepto de comunidad interpretativa original. Para que alguien se apropie de algo, ese algo tiene que tener algún tipo de existencia, lo que para Fisch era objeto de discusión. Pero para Orozco los textos no ofrecen mayores problemas. En el cierre de su libro, donde propone una aproximación metodológica para la recepción televisiva, no habla de textos sino de significados y todo lo que se dice de los mismos es que «ningún significado es unívoco, sino más bien polisémico y puede captarse diferentemente.»¹⁸ Entre Lindloff y Orozco se produce un doble desplazamiento que ayuda a comprender mejor el problema. El primero, identificando comunidad interpretativa con subcultura; el segundo con familia y escuela, y transformando el problema de la estabilidad de los textos en polisemia.

El primer desplazamiento resulta más claro al considerar una nueva deriva: me refiero a la que realiza García Canclini, para quien la discusión sobre lo popular debe considerar en forma particular la investigación del consumo ya que es en la circulación, y sobre todo en el consumo, donde los bienes y mensajes hegemónicos interactúan con los códigos perceptivos y los hábitos cotidianos de las clases subalternas. Y si bien «el repertorio de bienes y mensajes ofrecidos por la cultura hegemónica condiciona las opciones de las clases populares, éstas seleccionan y combinan los materiales recibidos -en la percepción, en la memoria y en el uso- y construyen con ello, como el *bricoleur*, otros sistemas que nunca son el eco automático de la oferta hegemónica». Uso y consumo son caracterizados desde una perspectiva que lleva la marca inequívoca de De Certeau aunque no se lo cite explícitamente: la imagen del *bricoleur*, los procesos de selección y combinación, la diferenciación entre tácticas y estrategias se combinan con el concepto de *habitus* de Bourdieu. Así las nuevas propuestas para repensar la circulación cultural, la recepción y el consumo, se instalan en un proceso más amplio de transformación en la teoría social.

En *Consumidores y ciudadanos* (1995), García Canclini identifica comunidad interpretativa con identidades fragmentarias y globalizadas

«La historia reciente de América Latina sugiere que, si existe algo así como un deseo de comunidad, se deposita cada vez menos en entidades macrosociales como la nación o la clase, y en cambio se dirige a grupos religiosos, conglomerados deportivos, solidaridades generacionales y aficiones massmediáticas. Un rasgo común de estas ‘comunidades’ atomizadas es que se nuclean en torno a consumos simbólicos más que en relación con procesos productivos [...] Las sociedades civiles aparecen cada vez menos como comunidades nacionales, entendidas como unidades territoriales, lingüísticas y políticas. Se manifiestan más bien como *comunidades interpretativas de consumidores*, es decir, conjuntos de personas que comparten gustos y pactos de lectura respecto de ciertos bienes (gastronómicos, deportivos, musicales) que les dan identidades compartidas».

Lo que para Fish era una forma de insertar a los lectores/individuos en una comunidad de legitimación y de construcción de autoridad y consenso, aquí se ha transformado en atomización de comunidades e identidades más abarcadoras. Se trata del mismo movimiento que señala Eric Hobsbawm respecto de los nacionalismos: lo que fue un proceso de integración y construcción en los siglos XVIII-XIX se vuelve negativo y divisivo a finales del siglo XX. Si construir naciones fue en una primera etapa sinónimo de unificar territorios, homogeneizar lenguas y culturas, hoy se relaciona con los movimientos separatistas al estilo vasco o catalán en España¹⁹. García Canclini relaciona el proceso de fragmentación de las identidades nacionales con la conformación de este nuevo tipo de identidades de consumidores («de ciudadanos del siglo XVIII a consumidores del siglo XXI») que son quienes comparten gustos y pactos de lectura respecto de ciertos bienes. Este pasaje implica un cambio en la concepción de totalidad y de espacio público, que probablemente no sea ajena al concepto de sociedad tribal tal como lo plantea Michel Maffesoli.²⁰

El cambio que puede registrarse entre la preocupación por los consensos de lectura o la autoridad de las comunidades y la segmentación del público masivo tiene grandes consecuencias desde el punto de

vista metodológico ya que los modos de ver dejan de pensarse en función de los textos para determinarse de acuerdo a la clase, al género, a la etnia, a la edad; la unidad de análisis puede ser la familia, un grupo étnico en medio de una ciudad multicultural o jóvenes desocupados de barrios marginales, pero en todos los casos el proceso de recepción se vuelve apenas un supuesto de otros temas como la conformación de tribus urbanas o la segmentación social o mediática. Pero, por otra parte, en la formulación de Fish la «institución literaria» (editores, academia, críticos) es un elemento clave para su teoría y, como señaló Terry Eagleton al respecto, dentro de esta institución puede haber una lucha de interpretaciones, que el modelo de Fish no parece considerar, no sólo entre una otra lectura de un autor, sino inclusive acerca de las categorías, convenciones y estrategias de interpretación mismas²¹. En algunas traslaciones no literarias de este concepto, es difícil imaginar en qué tipo de instituciones de legitimación se está pensando. Los cambios por los que atraviesa la familia, la inestabilidad de las identidades juveniles y las crecientes migraciones, vuelven difícil otorgarles un estatuto similar a estas comunidades.

3. REVISIONES Y AGENDAS

Comencé esta presentación haciendo referencia a la importancia de las culturas populares en el debate latinoamericano y el desarrollo nos lleva a plantear su transformación, inclusive su ausencia en el debate actual. Si bien el recorrido planteado podría hacer pensar que se trató de una redefinición necesaria ante las transformaciones contemporáneas que llevaron en algún momento a preguntarse ¿y el pueblo dónde está?²² y a privilegiar otras definiciones culturales que pudieran considerar los procesos de mundialización, fragmentación e hibridación, también he intentado mostrar cómo los diferentes abordajes teóricos construyeron objetos diferenciados u opacaron determinados temas. Para terminar, quisiera realizar una enumeración de los problemas que podrían configurar algunos puntos de una agenda de discusión.

En primer lugar, la recuperación del punto de vista de los sujetos en los estudios culturales siempre se planteó en el marco de abordajes de tipo microsociales que suponían la recuperación de contextos específicos y fuertemente situados. Sin embargo, lo que eran lecturas acotadas a ciertos contextos sociales y culturales tendió a generalizarse en Teoría y a convertirse en esquemas de interpretación universal²³ o a la repetición de fórmulas en diferentes contextos históricos que no necesariamente habilitan para ello. En este sentido, sería importante reconsiderar la necesidad de un abordaje histórico de ciertos problemas. Como señalé al comienzo, las hipótesis que llevaron al reconocimiento de lo popular en lo masivo -por ejemplo en Jesús Martín Barbero, pero también en muchos otros autores- partían de una lectura histórica: lo popular no puede ser pensado como algo exterior o distinto de lo masivo porque históricamente lo uno se convirtió en lo otro. De esta manera, el melodrama permitía problematizar ese momento de emergencia y reconversión. No obstante, las lecturas posteriores tendieron a autonomizar el melodrama o la telenovela latinoamericana hasta borrar las marcas de esa historia. Creo que es fundamental recuperar esa mirada, lo que Bourdieu llama «una sociología genética»²⁴, de otra forma las interpretaciones no sólo pueden volverse parciales sino sencillamente erradas. Plantear las relaciones entre la oralidad, las narrativas populares y las telenovelas tenía un sentido, en términos históricos, que puede no ser -necesariamente- similar para culturas donde la televisión tiene una historia propia, donde las competencias se han adquirido en la pantalla y no en otras formas narrativas, o donde, sencillamente, los consumos culturales se reducen a la televisión. De la misma manera sería importante pensar en una sociología genética de los nuevos medios de comunicación: qué continuidades y rupturas plantean con tradiciones mediáticas pre-existentes, qué competencias deben acumular sus usuarios, quiénes son sus actores privilegiados. De otra forma, los objetos se diluyen en marcos de discusión autónomos: grupos de investigación, foros, publicaciones ad hoc, clasificaciones internas que no permiten ubicarlos en marcos adecuados.

Por otra parte, la conversión de lo popular en lo masivo significó, en cierta forma, el descuido de zonas de la cultura contemporánea que son particularmente activas. Si bien numerosos trabajos sobre transformaciones urbanas y subculturas juveniles podrían pensarse como un aporte en este senti-

do, creo que aún queda mucho por hacer. Pero además, a pesar de los pronunciamientos al respecto, creo que ha significado un fuerte retroceso en términos de intervención política. En un panorama que suma a un crecimiento desbordante de las industrias culturales, el resquebrajamiento de las instituciones educativas y el desdibujamiento de las políticas culturales, no parece posible reducir la cultura contemporánea a lo que sucede por televisión o por Internet. Áreas que siempre han tenido una importancia clave en la investigación latinoamericana como la de Comunicación y Educación o la de Comunicaciones alternativas podrían revitalizarse en el marco de apuestas de intervención política y de redefinición de las instituciones educativas.

Por otra parte, la recuperación de lo popular en lo masivo también fue acompañada por el desplazamiento que va de los textos a las comunidades interpretativas con lo cual, paradójicamente, se produjeron ciertos olvidos en relación con lo mediático. Al poner el acento en la capacidad de las comunidades interpretativas para la negociación de sentidos y, especialmente, para la utilización de los medios en relación con la conformación de identidades, se trasladó el problema del texto a la lectura en un momento en que las textualidades mediáticas han presentado profundos cambios. De esta forma, es posible encontrar generalizaciones acerca de la capacidad de las nuevas tecnologías para imponer relaciones más horizontales y por lo tanto más democráticas entre sus usuarios, pero muy pocas investigaciones concretas de los mensajes que efectivamente circulan por las mismas. De la misma forma, resulta indispensable contar con un mapa de los medios en la actualidad. Las transformaciones de los últimos años convierten la tarea de producción de información alternativa en este campo, compleja pero indispensable. Las continuidades o rupturas con la historia de los medios y las instituciones del continente requieren de esa información.

En fin, creo que hemos asistido durante la última década a una consolidación hegemónica del campo en Comunicación y Cultura que había pugnado desde mucho tiempo atrás por imponer sus posiciones aunque el consenso logrado significó, al mismo tiempo, la disolución de ciertos ejes de investigación tanto como sus componentes polémicos. De allí que no propongo volver a revisar los viejos conceptos que dan cuenta de lo popular, con pretensión nostálgica, sino con la mirada puesta en un momento donde la desigualdad no puede ser más evidente y donde no parece justo esperar que la solución provenga del más débil.

NOTAS.-

1. Un ejemplo de esto podría ser el Seminario organizado por CLACSO en 1983, bajo la convocatoria «Comunicación y culturas populares en Latinoamérica». Las ponencias fueron editadas como AA.VV. *Comunicación y Culturas Populares en Latinoamérica. Seminario del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*, México, Gustavo GILFELAFACS, 1987. Al respecto ver Grimson, Alejandro y Mirta Varela, «Recepción, culturas populares y política. Desplazamientos del campo de comunicación y cultura en la Argentina» en su: *Audiencias, cultura y poder. Estudios sobre televisión*, Buenos Aires, EUDEBA, 1999.

2. Martín Barbero, Jesús, «Introducción» en: AA.VV., *op.cit.*

3. *Ibidem.*

4. Sarlo, Beatriz, «Lo popular como dimensión tópica, retórica y problemática de la recepción» en: AA.VV., *op.cit.*

5. *Ibidem.*

6. Fadul Anamaria, «Literatura, radio e sociedade. Algumas anotações sobre a cultura na América Latina» en: AA.VV., *op.cit.*

7. Para un desarrollo de este punto puede verse Grimson, Alejandro y Mirta Varela, «Estudios culturales y medios. Consensos y disensos» en: *Audiencias, cultura y poder, op.cit.*

8. Lindloff, Thomas, «Media audience as interpretative communities» en: Andersen, J. (ed.), *Communication Yearbook*, vol. 11, Newsbury Park, Sage, 1988; Gunter, Barrie, «Finding the limits of audience activity» en: Anderson, J. (ed.), *op. cit.*, Lull, James, «Constructing rituals of extensions through family television viewing» en: Lull, J. (ed.), *World families watch television*, California, Sage, 1988 y Orozco Gómez, Guillermo, *Recepción televisiva. Tres aproximaciones y una razón para su estudio*, México, Universidad Iberoamericana, 1991.

9. García Canclini, Néstor, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo, 1995.

10. He desarrollado este punto en «Las audiencias en los textos. Comunidades interpretativas, forma y cambio» en Grimson y Varela, *op. cit.*

11. Iser, Wolfgang, *El acto de leer*, Madrid, Taurus, 1987.
12. Fish, Stanley, *Is there a text in this class? The Authority of Interpretative Communities*. Cambridge, Harvard University Press, 1980.
13. Jauss, Hans, «Estética de la recepción y comunicación literaria», en *Punto de Vista*, Año IV, número 12, julio-octubre, 1981.
14. Jauss, Hans, «El lector como instancia de una nueva historia de la literatura», en Mayoral, J.A. (comp.), *Estética de la recepción*, Madrid, Arco, 1987.
15. Lindloff, Thomas, *op.cit.*
16. Menciono a Lindloff porque es quien explicita la deuda con Fish, pero del mismo año son los trabajos de Gunter y Lull. En realidad, el trabajo de Lull es el más profu-samente citado en los estudios sobre audiencias televisivas en América Latina.
17. Orozco Gómez, Guillermo, *op. cit.*
18. *Ibidem.*
19. Hobsbawn, Eric, *Naciones y nacionalismo desde 1870*, Barcelona, Crítica, 1991.
20. Maffesoli, Michel, *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria, 1990.
21. Eagleton, Terry, *Literary Theory*, Oxford, Blackwell, 1983.
22. García Canclini, Néstor, «¿Y el pueblo dónde está?» entrevista en *Alternativa Latinoamericana*, Mendoza, 1987.
23. Sobre este punto son muchos los autores que vienen alertando. Quizá la formulación de David Morley sea una de las mejores síntesis para plantearlo: «La Teoría viaja mejor» (Morley, David, *Television, Audiencias & Cultural Studies*, London & New York, 1992).
24. Bourdieu, Pierre, *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama, 1995.