

Pensar lo popular desde un lugar *otro*. La propuesta de Jesús Martín-Barbero como aporte y debate para una teoría sobre los lugares plebeyos de la cultura

Thinking the popular from the place-other. The proposal of Jesús Martín-Barbero as a contribution and debate for a theory about the plebeian loci of culture.

Amparo Marroquín Parducci
Departamento de Comunicación y Cultura.
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas
amarroquin@uca.edu.sv

Recibido: 14.05.19

Aceptado: 01.11.19

Resumen

Jesús Martín-Barbero ha sido un referente latinoamericano en los estudios de comunicación y cultura. Su trabajo permitió colocar en el debate una mirada histórica y un *mapa* conceptual de los referentes y disputas en torno a lo popular. La hipótesis de este trabajo es que Martín Barbero consiguió, además, y ese fue su mayor aporte, desplazar el lugar de lo popular desde lo ancestral/originario, hasta un lugar más plebeyo, más bastardo, más sospechoso y, sin embargo, más anclado con la realidad latinoamericana de su momento: colocó lo popular cerca del mundo masivo. El presente texto retoma elementos elaborados en la tesis doctoral y a partir de ello recupera dos reflexiones centrales sobre la cultura popular en el pensamiento de Martín Barbero: primero, la mirada historicogenealógica sobre lo popular que este autor trabajó en su libro *De los medios a las mediaciones* y un segundo momento es su desplazamiento hacia el lugar de lo masivo y las implicaciones que esto tiene que también se desarrolla con extensión en la misma publicación, a partir de ello ofrece algunas conclusiones.

Palabras clave: cultura popular – cultura masiva – Jesús Martín-Barbero

Abstract

Jesús Martín Barbero has been a Latin American reference in communication and cultural studies. His work place *popular culture* in the debate a historical look and a conceptual map of the referents and disputes. The hypothesis of this work is that Martín Barbero got, in addition, to move the place of the popular from the ancestral / original, to a more plebeian, more bastard, more suspicious and yet more anchored with the Latin American reality of its time: it placed the popular near the massive world. The present text takes up elements elaborated in the doctoral thesis and from it recovers two central reflections on popular culture in the thinking of Martín Barbero: first, the historical-genealogical view on the popular that this author worked in his book *From the media to The mediations* and a second moment is its displacement towards the place of the mass and the implications that this has also developed with extension in the same publication, from which it offers some conclusions.

Keywords: popular culture – mass culture – Jesús Martín-Barbero

Creíamos que ya teníamos claro para siempre qué era lo popular, la comunicación, la cultura, el mestizaje, y aquí se nos recordaba que estos conceptos eran históricos. Que los conceptos de los que partíamos, dejaban repentinamente «de ser conceptos para convertirse en problemas».

William Fernando Torres (1998)

El presente artículo viene de un largo diálogo con el colombiano-español Jesús Martín-Barbero (1937, España). Aunque su pensamiento ya se encontraba situado en el campo de la comunicación y era bastante conocido, algunos acontecimientos incrementaron su centralidad. En 1987 la editorial Gustavo Gili se decidió a publicar su libro *De los medios a las mediaciones* en una colección dirigida por Miquel de Moragas, la discusión académica latinoamericana sobre el rol de la cultura, de las mediaciones y la hegemonía desplazó muchas otras agendas, como las vinculadas a la naturaleza, especificidad y tecnología de los medios, y colocó de nuevo la pregunta por ciertas fronteras que parecía que teníamos ya muy claramente definidas, como señala William Fernando Torres (1998).

El diálogo que Martín Barbero llevó a cabo durante las décadas del ochenta y del noventa fueron muy provechosos para llevar a cabo una mirada histórica y recuperar un *mapa* conceptual de los referentes y disputas en torno a lo popular, pero mi hipótesis es que Martín Barbero consiguió, y ese fue su mayor aporte, desplazar el lugar de lo popular desde lo ancestral/originario, hasta un lugar más plebeyo, más bastardo, más sospechosa y sin embargo, más anclada con la realidad latinoamericana de su momento: colocó lo popular cerca del mundo masivo, «hecho de barro y cañas, pero con transistores y antenas de televisión» (Martín-Barbero, 1998, p. xiii).

El presente texto retoma elementos de mi tesis doctoral (Marroquín, 2015) y a partir de ello recupera dos reflexiones centrales sobre la cultura popular en el pensamiento de Martín Barbero: primero, la mirada histórica-genealógica sobre lo popular que este autor trabajó en su libro *De los medios a las mediaciones* y un segundo momento es su desplazamiento hacia el lugar de lo masivo y las implicaciones que esto tiene que también se desarrolla con extensión en la misma publicación, a partir de ello ofrece algunas conclusiones. Voy entonces al primer momento.

El desplazamiento histórico: lo popular puesto en genealogía

La expresión *fósiles vivientes* podría ser adoptada, pero sobre todo, entendida, por todos los que se dedican al estudio del folklore. Porque, así como las cuevas conservan una fauna arcaica, muy importante para la comprensión de los grupos zoomórficos primitivos, de la misma forma la memoria popular conserva formas mentales primitivas que no han dejado huella en la historia, precisamente porque no podían expresarse bajo formas duraderas (documentos, monumentos, grafías, etc.). Todavía hoy podemos encontrar en el folklore formas pertenecientes a distintas eras, formas que representan etapas mentales arcaicas. Al lado de una leyenda con un sustrato histórico relativamente reciente o una canción popular de inspiración contemporánea, podemos encontrar formas medievales, precristianas o incluso prehistóricas. Por supuesto los folkloristas no desconocen estos hechos. Pero me atrevo a decir que muy pocos los comprenden. Mircea Eliade

Tal y como señala Eliade, el universo de lo popular y del folklore es una especie de fósil viviente. Tiene elementos ancestrales que se resisten a desaparecer y que se encuentran vivos

en varios gestos, en la música, en los rituales religiosos, en las formas de diversión. Son rituales de resistencia hacia las imposiciones culturales, pero también de complicidad con las formas hegemónicas de cultura. Para Jesús Martín-Barbero, de alguna forma es en la cultura popular que perviven a un tiempo la premodernidad arcaica, la modernidad y sus utopías, y la postmodernidad cínica y desilusionada. Estas reflexiones fueron ensayadas durante la década del setenta y se volvieron parte del debate académico con la publicación de *De los medios a las mediaciones*.

El libro fue publicado en 1987 por la editorial Gustavo Gili, en México, como parte de la colección Mass Media dedicada al abordaje de las temáticas de la comunicación y dirigida por el profesor catalán Miquel de Moragas.

La recepción del libro superó cualquier expectativa. El investigador colombiano, William Fernando Torres, recuerda este trabajo como «una bomba de tiempo» que «circuló entre los lectores más avisados y desprevenidos, también entre los colegas más competitivos. Pocos días más tarde y con las eficacias de la clandestinidad, apareció una edición pirata en manos de los libreros ambulantes de las universidades» (Torres, 1998, p. 60).

De los medios a las mediaciones fue dividido en tres partes. La primera, titulada «Pueblo y masa en la cultura: los hitos del debate», se ocupa de la revisión de ciertas categorías y la manera como distintas escuelas de pensamiento la han situado.

En este proceso genealógico que se desarrolla en la primera parte de su libro, Jesús Martín Barbero también dividió su reflexión en tres momentos: primero el pueblo, en donde reflexiona sobre *lo popular*; segundo, algo que a mi parecer configura su aporte en relación con el pensamiento de lo popular, que este no puede ser pensado por fuera de las masas, en donde revisa la constitución de la sociedad de masas y los fenómenos *masivos*; y finalmente la construcción histórica de una matriz cultural *popular-masiva*. En un ejercicio benjaminiano, cepilla la historia a contrapelo para encontrar, con Walter Benjamin, que «la esperanza solo nos ha sido dada por los desesperados» (1996, p. 102), o para descubrir «las formas populares de la esperanza», como él mismo dirá, aludiendo a las palabras del teólogo brasileño Hugo Assman (1975, pp. 263-268). En esta primera parte del texto me ocupé de recuperar su genealogía sobre los términos *pueblo* y *popular*.

En el *Diccionario de uso del español* de María Moliner, *lo popular* es un adjetivo con cinco definiciones: 'del pueblo (clase social); lo que está al alcance de las personas con menos

recursos económicos; la persona que tiene muchos partidarios, admiradores o simpatizantes entre el pueblo; por extensión también los que tiene en todas las clases sociales o en cierto círculo de personas; aplicado a cosas, muy extendido entre la gente' (Moliner, 2007, p. 2553) y, finalmente, hace referencia al Partido Popular en España. Ahora bien, ¿cómo es que llegamos a constituir lo popular como un adjetivo que implica todas estas definiciones? Martín-Barbero coloca el debate a partir del siglo xvi:

En su «origen» el debate se halla configurado por dos grandes movimientos: el que contradictoriamente pone en marcha el mito del pueblo en la política (ilustrados) y en la cultura (románticos); y el que fundiendo política y cultura afirma la vigencia moderna de lo popular (anarquistas) o la niega por su «superación» en el proletariado (marxistas) (1998, p. 3).

El mapa se construye de la recuperación de estos diálogos en que se contraponen ilustración y romanticismo; la propuesta intelectual de los anarquistas y marxistas; y finalmente, el análisis más contemporáneo de historiadores y académicos del siglo xx, que vuelven su mirada hacia los procesos culturales de la Edad Media y proponen una nueva lectura de lo popular desde ahí.

El recorrido genealógico inicia en la búsqueda de un origen que en realidad no lo es. Martín Barbero señala que el primer debate que construyó la noción actual de pueblo se encuentra en la discusión entre los ilustrados y los románticos. Tres pensadores inician el debate de pueblo y de lo popular: Maquiavelo (1469-1527), Hobbes (1578-1679) y Rousseau (1712-1778). En ellos, el pueblo «importa en tanto que voluntad general», pero lo que se produce es un dispositivo de «inclusión abstracta y exclusión concreta» (1998, p. 7). La burguesía ocupa al pueblo como esa categoría que legitima un poder distinto al de los soberanos. Si estos eran elegidos por Dios, los nuevos gobernantes serán electos por *el pueblo*. Sin embargo, el pueblo será definido no por lo que es, sino por lo que le falta, por lo que no tiene: riqueza, oficio político, educación. La visión de lo popular y del pueblo inicia su construcción de forma negativa.

A juicio de Martín Barbero, una concepción un poco menos pesimista sobre el pueblo se encuentra en el movimiento romántico del siglo xviii. De alguna manera, los románticos intentan romper con la visión negativa sobre lo popular. Para decirlo en términos genealógicos,

los románticos situarán lo popular como algo que no es moral o estéticamente despreciable.¹ Es en este momento que se constituyen los términos de *folclore* y de *Volkskunde* para hacer alusión a un ámbito en donde la reflexión académica se ocupa de estas discusiones. Martín Barbero muestra que los románticos rescatan de lo popular aquello que viene de su originalidad, de su pureza, de su no contaminación, y entonces «al negar la circulación cultural lo de veras negado es el proceso histórico de formación de lo popular y el sentido social de las diferencias culturales» (1998, p. 11), es decir, los románticos al idealizar lo popular y volverlo archivo, pasado, patrimonio, folklore que habita solo en los museos, terminan también negando *lo popular* vivo, real, cotidiano y en esa operación que relega el pueblo al pasado ancestral, los románticos terminan acercándose a los ilustrados.

Y mientras esta visión del marxismo se afianzaba en ciertos países y propuestas académicas, Martín-Barbero rescata otra visión de lo popular: la de los anarquistas. Particularmente la propuesta de los anarquistas españoles de finales del XIX y principios del XX.² De ellos, dirá que son capaces de situarse entre la afirmación romántica y la negación marxista. Para Mijaíl Bakunin, por ejemplo, el pueblo no es el proletariado, sino esa masa de desheredados, en donde conviven al mismo tiempo la alienación y la utopía: «el pueblo es la parte sana de la sociedad, la que en medio de la miseria ha sabido conservar intacta la exigencia de justicia y la capacidad de lucha» (Martín-Barbero, 1998, pp. 14-15). Esto es lo que permitirá a los anarquistas tener una visión más compleja de lo popular, no solo como espacio de manipulación, sino también de conflicto.

¹ Jesús Martín-Barbero sigue aquí la historización hecha por Raymond Williams en su libro *Cultura y sociedad, 1780-1950. De Coleridge a Orwell* (2001), y rescata el texto de 1784 de Herder en donde se señala que es necesario «aceptar la existencia de una pluralidad de culturas».

² En la biografía de Martín-Barbero la Guerra Civil Española tiene particular importancia. Aunque el anarquismo existe en España desde mucho antes, desde la Primera República (1873-1874), justo después de las discusiones que se llevaron a cabo en la I Internacional (1864). El anarquismo español tiene una fuerte influencia de Bakunin. Frente a la visión de la historia regida por las leyes del materialismo histórico y la lucha de clases, proclamó la libertad del sujeto, capaz de cambiar las fuerzas de la historia. Me interesa destacar dos elementos del anarquismo español: el primero, el movimiento cultural que los anarquistas desarrollaron en España, cuya apuesta era difundir, no solo sus ideales políticos, sino la instrucción y la cultura en las clases populares obreras. Las labores culturales del anarquismo fueron apoyadas por intelectuales como Pío Baroja, Azorín, Ramón del Valle Inclán y Blasco Ibáñez; los anarquistas realizaron certámenes de literatura, filosofía, poesía y teatro y situaron Barcelona como el centro de esa efervescencia cultural. El segundo elemento fue la importancia que para los anarquistas tuvo la difusión a través de medios (masivos) de sus ideales, utilizaron escuelas, teatros y ateneos para difundir sus periódicos, pero también utilizaron la novela folletín, que tuvo mucho éxito entre el público obrero (Litvak, 2001).

Frente a la propuesta anarquista, Martín-Barbero revisa cómo «el marxismo ortodoxo negará la validez [del pueblo] tanto teórica como política» (1998, p. 19). El análisis de todos ellos señala que el marxismo aporta un elemento para el análisis: transforma al pueblo en un concepto vinculado a la clase social,³ pero esto mismo es reduccionista, en esta medida, se sitúa la estrategia de lucha en un solo plano, el económico, y se olvida de la propuesta anarquista aquello vinculado a la cultura.

El pueblo se presenta alienado, como un no-sujeto que en la historia se ha dejado ideologizar. ¿Qué consecuencias tiene esta operación? Para el análisis lo que emerge es *lo popular no representado*, esto es, lo que no cabe en la clase obrera: mujeres, jóvenes, jubilados, inválidos, indígenas. Esta negación de lo cultural pone al descubierto una incapacidad para asumir el espesor simbólico de la cultura y pensar la diferencia, la alteridad.

En los años ochenta, de manera lenta pero contundente, una discusión que intentaba superar las dicotomías entre estructuras y agentes se situaba con fuerza en las ciencias sociales. Disciplinas como la historia,

... habían comenzado a alejarse de los principios analíticos en los que habían cimentado su supremacía, al menos intelectual, a saber, la preferencia por las fuentes masivas, el trato cuantitativo de estas y la constitución de series, en beneficio de otros planteamientos, que privilegiaban las representaciones colectivas por encima de las clasificaciones objetivas, las apropiaciones singulares por encima de las distribuciones estadísticas, y las estrategias conscientes por encima de las determinaciones desconocidas por el individuo (Chartier, 2011, pp. 7-17).

Para poder entender la manera como las ciencias sociales y en especial la historia situaban la categoría de lo popular, Martín Barbero se aproxima primero al cambio de perspectiva histórica sobre «el período en que, para Occidente, lo popular se constituye cultura: la Edad Media». Y para ello se apoya en el historiador francés Jacques Le Goff cuyo

³ Si bien Martín-Barbero no precisa entre las escuelas marxistas, a partir de esta investigación veo posible afirmar que en este caso su crítica a la noción marxista de lo popular se refiere en esencia al marxismo althusseriano, en boga durante esos años. Por un lado, él mismo realizó su tesis de acreditación sobre Althusser y Karel Kosik para poder ingresar a Lovaina. Por otro, la interpretación de Althusser posicionaba el rescate de un marxismo científico, en algún momento de sus planteamientos, se distanció de las lecturas hechas por intelectuales como Gramsci y Lukács y cuestionó conceptos como alienación, sujeto e historia, que son mucho más cercanos a la reflexión cultural que Martín Barbero sitúa en *De los medios a las mediaciones*.

texto *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval*⁴ había sido publicado en español por Taurus en 1983 (Le Goff, 1983).

Jacques Le Goff plantea la Edad Media desde una nueva perspectiva. Ya no es ese tiempo cuestionado por su retraso, de silencios, de inquisición sino como un tiempo que, más allá de la historia de los vencedores, narra la profunda riqueza de una vida cotidiana llena de intercambios e invenciones. Una época que resulta muy cercana a esa «modernidad extraviada» de la cual América Latina es parte, y en esa operación que implica para Le Goff hacer *historia cultural*, se encuentra entonces «la oposición entre cultura erudita y cultura popular» (Martín-Barbero, 1998, p. 85).

El historiador francés utiliza dos movimientos para su análisis: el del enfrentamiento y el del intercambio. En la Edad Media que Le Goff estudia, *lo popular* es constituido desde el conflicto y desde el diálogo.⁵

Dos estudiosos más son recuperados. Uno de ellos es el ruso Mijaíl Bajtin, quien en *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais* (1987), trabaja lo que la cultura popular tiene de extraño, «de paralelo a la oficial, de otro» (Martín-Barbero, 1998, p. 87). De Bajtin, Martín-Barbero rescata la manera cómo su trabajo coloca lo popular como un plano cultural opuesto a lo oficial. Bajtin sitúa *un espacio* particular, el de la plaza pública, que es el sitio donde el pueblo lleva la voz principal. La plaza es el espacio abierto en donde todos caben: las proclamas, los pregones, el teatro, la vida cotidiana. Añade a su análisis la categoría de *un tiempo*, el del carnaval como reafirmación del cuerpo-pueblo y sus humores. El carnaval es el tiempo más importante de la plaza, es un tiempo de excepción; después del tiempo de trabajo y la cosecha, el carnaval es ese breve momento en donde está permitido el baile y el goce. Dos dispositivos aparecen en el texto: la risa y la máscara.

⁴ Martín-Barbero utiliza para su trabajo la versión francesa del texto *Les Marginaux et les exclus dans l'histoire* (París: UGE, 1979).

⁵ Si bien Martín-Barbero retoma solo algunos elementos de las investigaciones de este historiador, me parece que lo que hace es resaltar un elemento común en el itinerario y la apuesta de este académico. Los principales libros en los que Le Goff trabaja estos temas son, en mi opinión: *Mercaderes y banqueros en la Edad Media* (Madrid: Alianza, 2010); *Los intelectuales en la Edad Media* (Barcelona: Gedisa, 2001); *La bolsa o la vida. Economía y religión en la Edad Media* (Barcelona: Gedisa, 1986); *Hombres y mujeres en la Edad Media* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económico, 2013); *¿Nació Europa en la Edad Media?* (Barcelona: Crítica, 2003) y el trabajo escrito en conjunto con Nicolás Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media* (Barcelona: Paidós, 2005).

Si en los trabajos de Bajtin se pone el acento en la cultura popular como distinta, otra, extraña, en los del italiano Carlo Ginzburg se encuentra un trabajo sobre las resistencias de la cultura popular y las capacidades que desde ahí se han constituido para asumir el conflicto activa e intuitivamente.

La genealogía propuesta por Jesús Martín-Barbero considera los aportes de otros científicos sociales. Michel de Certeau que señaló el peligro de hacer pensar que la única inteligibilidad en las prácticas venga dada por procesos de reproducción. Y luego, dos representantes de los estudios culturales británicos, Richard Hoggart y Raymond Williams, y un francés, el sociólogo Pierre Bourdieu.

A la base de estos autores, iluminando el itinerario que el mismo Martín-Barbero construye, se encuentra el italiano Antonio Gramsci (1891-1937).⁶ De acuerdo a su revisión, al proponer el concepto de hegemonía, Gramsci situó la importancia de la superestructura, es decir, de la esfera de lo cultural y de alguna manera, de la dimensión de clase de la cultura popular:

El concepto de *hegemonía* [hace] posible pensar el proceso de dominación social ya no como imposición desde un *exterior* y sin *sujetos*, sino como un proceso en el que una clase hegemoniza en la medida en que representa intereses que también reconocen de alguna manera como suyos las clases subalternas. Y «en la medida» significa aquí que no *hay* hegemonía, sino que ella se hace y se deshace, se rehace permanentemente en un «proceso vivido», hecho no solo de fuerza sino también de sentido, de apropiación del sentido por el poder, de seducción y de complicidad. Lo cual implica una desfuncionalización de la ideología (Martín-Barbero, 1998, pp. 99-100).

La ideología no es algo que está fuera y que se impone por coerción, sino algo que se encuentra en el interior mismo de lo popular, quizá es por ello que Gramsci llega a afirmar que «la parte inorganizable de la opinión pública (especialmente las mujeres, donde existe el voto

⁶ Teórico marxista, político y periodista, Gramsci fue arrestado en noviembre de 1926 y permaneció en prisión hasta 1934, cuando salió con una orden de libertad condicional, debido a sus enfermedades. Murió en 1937, y sus textos fueron publicados diez años después, a partir de 1948, en ediciones que empezaron a circular, hasta que en la década del setenta se convirtieron en un punto fundamental de las discusiones de la izquierda académica (Rosengarten, s.f.).

para la mujer) es tan grande que hace siempre posibles los booms y los golpes de mano electorales donde la prensa amarillista y la radio están muy difundidas» (Gramsci, 1984, p. 208). Martín Barbero señala que si algo ha dejado Gramsci como herencia es la necesidad de prestar atención a la trama, esto es, concebir lo popular «como un uso y no como un origen, como un hecho y no como una esencia, como posición relacional y no como sustancia» (Cirese citado en Martín-Barbero, 1998, p. 100). Pero no es posible a ello me ocupo de revisar el otro concepto con el que se construye la categoría que me ocupa: *lo masivo*.

El desplazamiento estructural: del adjetivo cultura *popular* al sustantivo de *lo popular-masivo*

Quizá la principal osadía del pensador que me ocupa fue insistir que lo popular, a partir de la constitución de la industria cultural desplazó su *vida-fósil* —para usar el término de Eliade— a ese lugar ambiguo y bastardo del mercado, a los medios masivos de comunicación.

A finales del siglo XIX, nuevas y deslumbrantes tecnologías de reproducción se encuentran al alcance de las sociedades occidentales. La primera de ellas: la fotografía. Si bien se considera 1839 como el año de su invención, a partir de Louis Daguerre (1787-1851), su difusión masiva se dará a partir de 1888, en plena época industrial, cuando George Eastman inventa la cámara Kodak y se inicia la fabricación de carretes de película enrollable que colocan la fotografía al alcance de muchos. Unos pocos años después, en 1895, los hermanos Auguste y Louis Lumière sorprenderán al mundo con una nueva propuesta: el cine. Los públicos sin rostro, las grandes multitudes y las masas empezaron a surgir, seducidas por la propuesta de nuevos consumos que terminarían en el apoyo a movimientos políticos fascistas o en desbordantes movimientos multitudinarios difíciles de controlar. No es casual, apuntarán intelectuales como Eduardo Gruner, que el surgimiento del cine coincida con el del marxismo y el psicoanálisis (Pinto, 2007).

Fue justo en esta época que los términos de *las masas* y la *cultura de masas* encuentran su mayor difusión. Para entender este concepto, el diccionario tradicional sirve de poco, pues hace mayor referencia a la magnitud física vinculada a la materia o a la mezcla de harina con agua y levadura que a la muchedumbre, a la que menciona de manera puntual. Sin embargo, me interesa retomar el concepto *mainstream* que es divulgado a través de *Wikipedia*:

Masas: En Ciencias Políticas, Sociología y Derecho Constitucional *masas* o *las masas* hace referencia a un sujeto colectivo en ciertas

manifestaciones del comportamiento social, especialmente para describir formas de comportamiento gregario, en oposición al comportamiento individual. Se utiliza muy frecuentemente en plural (las masas), y en oposición al concepto de las élites. Es habitual emplearlo no en forma neutra sino con distinta valoración semántica según la intención ideológica del que usa el término: tanto despectiva como admirativa. Guarda estrecha relación con otros conceptos como pueblo, muchedumbre, multitud, plebe, vulgo o chusma; y con la expresión griega *hoi polloi* (οἱ πολλοί —‘los muchos’ o ‘la mayoría’—, el fundamento de la democracia o poder del pueblo —siendo *demos* traducible por pueblo—) en oposición a *hoi olligoi* (οἱ ὀλίγοι —‘los pocos’ o ‘la minoría’—, el fundamento de la oligarquía), ambas procedentes del discurso fúnebre de Pericles y muy utilizada la primera de ellas como un tópico elitista en la cultura anglosajona desde principios del siglo XIX (Wikipedia, 2013).

En una entrada vinculada a la anterior, *Wikipedia* ubica el nacimiento del concepto de «sociedad de masas» con la llegada de la sociedad industrial (Wikipedia, 2013), se hace referencia a grupos de individuos que son iguales entre sí, uno de los ideales de las nuevas sociedades opuestas al Antiguo Régimen; sin embargo, esta expresión pasó a significar la preocupación de las élites por esas muchedumbres faltas de cultura y muy difíciles de controlar, como se señala en *Wikipedia*, es inusual utilizar este término en forma neutra.

Otro diccionario que presenta una definición muy difundida es el *Onlyne Dictionary of the Social Sciences*, que señala lo siguiente en su entrada sobre «cultura de masas»:

Mass culture: A set of cultural values and ideas that arise from common exposure of a population to the same cultural activities, communications media, music and art, etc. Mass culture becomes possible only with modern communications and electronic media. A mass culture is transmitted to individuals, rather than arising from people's daily interactions, and therefore lacks the distinctive content of cultures rooted in community and region. Mass culture tends to

reproduce the liberal value of individualism and to foster a view of the citizen as consumer (Drislane y Parkinson, 2002).⁷

La cultura de masas, en esta definición, es producida únicamente a partir de los medios de comunicación «modernos», a través de las comunicaciones electrónicas, y el hecho que se la señale opuesta, o sustitutiva de la vida cotidiana de las personas. La genealogía de Martín Barbero permite situar el concepto de las masas y lo masivo en una dimensión que abarque las contradicciones y complejidades del término:⁸

La idea de la sociedad de masas es bastante más vieja de lo que suelen contar los manuales para estudiosos de la comunicación. Obstinados en hacer de la tecnología la causa necesaria y suficiente de la nueva sociedad, la mayoría de estos manuales coloca el surgimiento de la teoría de la sociedad de masas entre los años treinta-cuarenta, desconociendo las matrices históricas, sociales y políticas de un concepto que en 1930 tenía ya casi un siglo de vida. Quizá sea buena una imagen: la puesta en marcha durante el siglo XIX de la teoría de la sociedad-masa es la de un movimiento que va del miedo a la decepción y de allí al pesimismo, pero conservando el asco (Martín-Barbero, 1998, p. 27).

⁷ «Cultura de masas: un conjunto de ideas y valores culturales que surgen a partir de la exposición común de una población al mismo tipo de actividades culturales, medios de comunicación, la música y el arte, etc. La cultura de masas es posible solo a partir de los medios electrónicos y las comunicaciones modernas. La cultura de masas es transmitida a las personas sustituyendo las interacciones diarias y por lo tanto carece del contenido propio de las culturas arraigadas en una comunidad o región. La cultura de masas tiende a reproducir el valor liberal del individualismo y a fomentar una visión del ciudadano como consumidor». [La traducción es mía].

⁸ Trabajos posteriores ensayan otras genealogías. Para mencionar algunos fundamentales: la lectura británica desarrollada por Francis Mulhern desde los estudios culturales ingleses. En su texto *Culture/Metaculture* el Mulhern sitúa el concepto de la generación de la *kulturkritik*, que proviene sobre todo de la academia alemana, pero incluye además importantes pensadores de otros países como Ortega y Gasset, Julian Benda o Virginia Wolf. La aproximación más filosófica se encuentra en Peter Sloterdijk, *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna* (2001). Dos aproximaciones que son más bien políticas son las de Michael Hardt y Antonio Negri, que fue inicialmente publicada en inglés en el año 2000, me refiero a la obra *Imperio* (2005) en donde se propone y analiza la categoría de *multitud*, un concepto para pensar un orden global atravesado por redes de comunicación, control y migraciones de muy diversa índole; finalmente, en 2005, el gran teórico argentino, Ernesto Laclau, en su libro *La razón populista* (2005) hace su propia revisión de la denigración del concepto de *masas* y la construcción de la categoría de *pueblo* para pensar el populismo como práctica política. Todos estos textos son posteriores a la genealogía inicial de Martín-Barbero y bien valen un trabajo de revisión exhaustiva de las novedades que proponen.

Siguiendo esta afirmación, se constata que el concepto de *sociedad de masas* nace con la modernidad, con la reproducción en serie, con la industrialización. Nace también del miedo, la decepción, el pesimismo y el asco. De la urgencia por pensar cómo la nueva burguesía debe entender los procesos hegemónicos para controlar cualquier revolución que venga después de la que ella inició. Si, como señala Gilles Deleuze, «la genealogía no solo interpreta, también valora» (2016, p. 14), este desmontaje de los orígenes permite a Martín Barbero mostrar los temores de una academia formada desde la escala de valores de las élites y las razones que impiden descubrir en las masas gestos de bondad, inteligencia y gusto.

Martín-Barbero divide su revisión sobre «la masa» en cinco momentos. Primero, el enfoque más sociológico que permite, con Alexis de Tocqueville, el descubrimiento de la multitud como lugar central para una política que instaura cierto tipo de régimen democrático, como el de los Estados Unidos de América; segundo, el vinculado a la psicología de las muchedumbres, muy influido por los predecesores y teóricos del psicoanálisis, en donde autores como Tarde o Freud revisan cierto tipo de emocionalidad vinculada a las masas, su histeria, sus sentimientos, la manipulación posible y la desconfianza de las élites; tercero, el momento más filosófico donde algunos pensadores como Ortega y Gasset enuncian una metafísica del hombre-masa y nombran el malestar que con su visibilidad se ha instalado en la sociedad moderna; en un cuarto momento, una revisión desde las nuevas teorías funcionalistas de la comunicación permiten a Martín Barbero una operación arriesgada pero original, la de trazar una ruta de unión entre algunos gestos masivos y la pervivencia de lo popular; finalmente, dedicará un capítulo entero a pensar una de las teorizaciones más importantes vinculadas a la masa, la de la Escuela de Frankfurt, en especial Adorno y Benjamin, pero también a partir de cuatro pensadores posteriores: Edgar Morin, Michel Foucault, Jean Baudrillard y Jürgen Habermas.

La originalidad del pensamiento de este autor se encuentra, entonces, en ese cruce, en esa constelación benjaminiana que le permite reflexionar sobre lo popular añadiendo a este concepto de manera indisoluble una categoría que más bien se había pensado opuesta: lo masivo. La constelación es el modelo que Benjamin propone para el estudio de los fenómenos humanos, especialmente la historia. Lo que pretende es que el estudioso se acerque a los fenómenos, a los hechos, y que a partir de ellos, sin olvidarlos, sin diluirlos en un sistema, muestre a partir de ellos una configuración, un mosaico. Lo importante aquí es que el fenómeno mantenga su independencia, que se vea bien claro que no está en continuidad con otros, que no quede desvirtuado por el todo. Eso que Benjamin llamó *salvación o redención del fenómeno*, consistente es mostrarlo en un todo que no le pase por encima y que pueda incluso

prescindir de él. Lo que Benjamin insiste es en que se salve el fenómeno, que siga siendo reconocible, que no quede perdido en la marea de lo que es, ya que, si así sucede, habremos traicionado el proceso de conocimiento. Este es el camino que cepilla la historia a contrapelo, piensa sobre la borradura, sobre esa tachadura que ha sido la condena de los intelectuales hacia la comunicación masiva como la destructora de la cultura popular, y desde ahí revisa en qué nos hemos transformado.

La genealogía como método evidencia el saber/poder desde el cual se construyen las categorías con las que nombramos el mundo. En el caso de *lo popular-masivo*, su construcción histórica ha obedecido a intereses políticos y ha posibilitado muchas de las confusiones e intervenciones culturales. Lo popular y lo masivo han sido concebidos a través de dicotomías que eran difíciles de ver; hizo falta la mirada de un genealogista para ponernos a pensar en las luchas internas que constituyeron esos significados inamovibles con los que hemos trabajado por años.

Pensamos dentro de ciertas tradiciones que nos piensan, no podemos escapar a ellas; por ello, el aporte de Martín-Barbero radica en no apartarse de su tradición filosófica; y sin embargo quedarse solo en esa tradición, sino transitar hacia unos lugares-otros y asumir las muchas escuelas de pensamiento, colocándolas en diálogo, pensando en negativo, cometiendo la herejía de juntar lo *no juntable* y colocar la operación de mestizaje para estallar las categorías tradicionales. Entonces se vuelve posible aportar un punto de vista nuevo y acotado de la realidad actual.

Conclusiones iniciales: el desplazamiento dialógico

En la actualidad, lo popular-masivo es una categoría que se ha separado ya de su autor para aportar a un pensamiento social que reflexiona sobre los movimientos culturales contemporáneos y la influencia de los fenómenos de masas como un ámbito constitutivo de lo popular. Lo popular-masivo empieza además a tener varios padres que se arrojan el haber acuñado el término, pero como mostraré, todos ellos son posteriores al planteamiento inicial que hizo Martín Barbero. La influencia de esta categoría de investigación es notable en los campos de los estudios culturales, la comunicación y empieza a constituir un aporte a la filosofía, vinculado sobre todo al pensamiento de la estética.

La academia de América Latina mantuvo una intensa discusión sobre lo popular en la década del noventa. Dos años después de la publicación de *De los medios*, en 1989, se publicó

un nuevo libro del antropólogo Néstor García Canclini: *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Los planteamientos de este análisis de las formas de modernidad en México, Argentina y Brasil contribuyeron al debate sobre lo popular-masivo.

El trabajo intentó no solo describir las mezclas culturales que eran cada vez más evidentes en América Latina, sino también avanzar en el terreno explicativo y en la capacidad hermenéutica, esto es, volverse útil para entender el sentido de esas mezclas culturales que se constataban. Para Martín-Barbero, el libro de García Canclini

marca sin duda un punto de llegada en ese recorrido y un hito en los estudios culturales de América Latina. Y lo es ante todo por ayudarnos a pensar la diferencia no al margen sino desde el debate con la modernidad, haciendo de ese debate una ocasión y un modo de acceso a las cuestiones más radicales y las crisis más nuestras (Martín-Barbero, 1991).

En 1995, el periodista y sociólogo estadounidense, James Lull, utilizó la propuesta de Martín-Barbero al hacer un análisis de lo que denominó «el capital cultural popular: el oro negro», en donde planteó la construcción transnacional de estereotipos raciales vinculados a la cultura negra (1997, p. 115).

La primera década del siglo XXI puede denominarse como un período de balance. Por un lado, desde la perspectiva del campo de la comunicación, que tiene ya una tradición constituida y, por el otro, desde la perspectiva del autor que empieza a ser revisitado por algunos investigadores y analizado desde una revisión de conjunto. El número 41 de la revista *Signo y Pensamiento* de la Universidad Javeriana en 2002 fue titulado *¿De las mediaciones a los medios? Viejos itinerarios, nuevas discusiones*. En la presentación del monográfico, los editores señalaron que había preguntas que tenían una particular persistencia y que

hoy conservan toda su carga y mantienen vigentes los itinerarios de la reflexión, en una época de la modernidad mediática [...] en este contexto de cambios, frustraciones y vigencias hemos querido que el número se preguntara si ante la actual hegemonía mediática y tecnológica, o que nos queda por hacer es el tránsito contrario de lo que Martín-Barbero ha venido proponiendo (Bonilla, 2002, p. 5).

Las respuestas, más que entrar en contradicción con las propuestas originarias, son prolongación de un diálogo que sigue vigente.

Esta concepción será también trabajada desde la academia argentina por el equipo de investigadores liderado por el sociólogo Pablo Albarces, quien en un trabajo de 2008 señalará que:

La recepción del libro de Barbero [sic] fue penosa: rápidamente aligerada del ímpetu crítico de los sesenta y setenta, nuestra academia latinoamericana pareció privilegiar una lectura más obvia, que estaba en los márgenes de Barbero y con mala voluntad: lo popular estaba en lo masivo... y allí estaba bien guardado. Cuando el hibridismo cancliniiano reconcilió todos los fragmentos de nuestra posmodernidad neoconservadora, los noventa se volvieron decididamente neopopulistas, en una celebración paradójica: los noventa fueron — pudieron ser— neopopulistas porque el pueblo ya no existía (Albarces, 2008, p. 18).

La preocupación de Albarces por rescatar la complejidad del pensamiento sobre el pueblo y lo popular insiste en la necesidad de evitar la simplificación. Para ello propone dos conceptos como la guía de su trabajo: el de mediaciones y el de resistencias. El primero de estos conceptos lo trabajará desde el aporte de Martín-Barbero.⁹ Aunque Albarces insistirá en la necesidad de pensar lo popular, también recupera la exigencia que desde Gramsci se ha vuelto evidente: sospechar las asignaciones automáticas de sentido y los reduccionismos fáciles en relación con lo popular.

El concepto de mediaciones como base para la discusión desde la antropología y la comunicación es también recuperado en el reciente trabajo de Lluís Duch y Albert Chillón, que rescata la discusión sobre de la mediación desde el cine y el arte, hasta en la filosofía. En el

⁹ «La noción de *mediaciones* nos remite al campo definido por Jesús Martín-Barbero hace veinte años, en 1987, parece imposible encarar estudios latinoamericanos sobre cultura popular y cultura de masas prescindiendo de esa referencia. Sin embargo, la noción no ha perdido nada de su vaguedad original, y más bien la ha acrecentado: hemos contado dieciocho definiciones de mediación en el texto original de Martín Barbero, y cualquier revisión de la literatura posbarberiana solo agrega imprecisiones y más metáforas. En esta última instancia, el concepto de mediación barberiano es otro pliegue en la serie que intenta definir las relaciones entre estructura y superestructura esquivando la *determinación en última instancia* y con ella la tentación *reflejista*» (Albarces, 2008, pp. 23-24).

texto, los autores hacen ver el aporte de Martín-Barbero a la discusión de las mediaciones desde los medios de comunicación (Dutch y Chillón, 2012).

En junio de 2008, la *Revista Latinoamericana de Comunicación, Chasqui*, de Ecuador, dedicó un monográfico a Martín-Barbero, en su editorial se señaló que «es actualmente uno de los pensadores latinoamericanos más activos y prolíficos, periódicamente nos entrega nuevos estudios y avances de su pensamiento en artículos, libros y conferencias. Hemos visto que después de más de tres décadas de investigación comunicativa, sus primeras propuestas no se han agotado; es más, se han configurado y adaptado a las transformaciones sociales» (Chasqui, 2008, p. 1). En un trabajo más reciente, en 2008, la revista *Anthropos* de Barcelona, dedicó también un monográfico a este pensador que nos ocupa, en donde señalan que Jesús Martín-Barbero

viaja desde la filosofía —de sus temas y autores— hasta las ciencias sociales y de la comunicación de acuerdo con una concepción peculiar de América Latina [...] y en ese ir y venir de las tinieblas al alumbramiento acontece la claridad intelectual y comunicativa. Descubre una original aportación de América Latina: una nueva teoría de la comunicación y el proceso de liberación como concientización (Anthropos, 2008, p. 5).

Hasta ahora, buena parte de su pensamiento está sistematizado en 14 libros, ocho coordinaciones, cerca de doscientos artículos en revistas académicas, más de ciento cincuenta conferencias alrededor del mundo. Martín Barbero continúa elaborando sus reflexiones, desde Colombia, desde América Latina sobre los temas que nos están transformando el mundo y convirtiéndolo en algo distinto.

Si bien Martín-Barbero no menciona la palabra reificación en su trabajo, es posible argumentar que esta se encuentra implícita en su reflexión, sobre todo por su insistencia en evidenciar esos *olvidos* que nos han llevado a un entendimiento del ámbito de lo cultural que separa lo que debería estar unido: esto es, una apuesta metodológica por *historizar* la constitución de lo popular.¹⁰ Por ello ha señalado que su trabajo argumenta contra la razón dualista que «convierte inevitablemente lo masivo en procesos de degradación cultural» (Martín-Barbero, 1998, p. xxix) y que vuelve homogéneo aquello que más bien tiene muchas

¹⁰ De nuevo aparece acá una insistencia que no se nombra, pero que se vincula con las preocupaciones de otros filósofos, Nietzsche con la genealogía, Foucault con la arqueología, Zea con la historia de las ideas o Ellacuría con la historización como método.

aristas, como las concepciones sobre cultura, pueblo, masa. Este es el desplazamiento: de un adjetivo a un sustantivo. De la comunicación a la filosofía, para entender las reificaciones que habitan lo popular al nombrarlo, pero también al enfrentarse al capitalismo tan voraz al que hemos sido, como diría Heidegger, arrojados.

En marzo de 2014 un grupo de académicos de El Salvador y Colombia nos propusimos nominar a Jesús Martín Barbero como candidato para el premio Príncipe de Asturias en la rama de comunicación y humanidades. El premio se otorga, desde 1981, a la persona, grupo de personas o institución cuya labor creadora o de investigación represente una aportación relevante a la cultura universal en esos campos. La primera galardonada fue la filósofa española María Zambrano.

Después de la deliberación el jurado otorgó el premio a Joaquín Lavado, conocido como Quino, un dibujante argentino que es mundialmente conocido por su personaje de Mafalda, la rebelde niña que mezcla análisis político y discurso existencial desde la década del setenta. Más allá de la anécdota, me interesa destacar que como parte del apoyo para la candidatura, la comisión consiguió en menos de un mes 57 cartas de apoyo que provenían de más de cincuenta instituciones entre universidades, intelectuales y organizaciones de la comunicación y el periodismo en Iberoamérica. Entre los países que apoyaron la candidatura se encuentra México, Colombia, Brasil, España, México, Estados Unidos, El Salvador, Guatemala, Ecuador, Argentina, Uruguay, Bolivia, Perú, Puerto Rico, Venezuela. Las instituciones y los investigadores dejaban constancia en esas cartas la centralidad de *De los medios a las medicaciones* en el debate epistémico del campo de la comunicación y su contribución a los estudios culturales a partir del pensamiento sobre la cultura *popular-masiva*. Al mismo tiempo creo que premiar a Quino, y por tanto a Mafalda, ese personaje de la cultura popular, masiva, pero también crítica, es un buen homenaje a la reflexión de Martín-Barbero.

La academia no puede entenderse sin los conflictos y las luchas de poder que cada campo epistémico produce y pelea. Martín-Barbero ha transitado por tres de estos campos y ha utilizado la interdisciplinariedad para interrogar viejas certezas y revisar su permanencia en el tiempo.

Referencias bibliográficas

«Masas» y «Sociedad de masas» en *Wikipedia*. Recuperado de <http://es.wikipedia.org/wiki/Masas>

ALBARCES, P. (2008). Introducción. Un itinerario y algunas apuestas. En: ALBARCES, P. y RODRÍGUEZ, M G. (Comps.). *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular* (pp. 15-27). Buenos Aires: Paidós.

ANTHROPOS. Huellas del conocimiento (2008). Editorial. *Anthropos. Huellas del conocimiento*, (219), 3-20.

ASSMAN, H. (1975). Las necesidades emotivo-utópicas de las masas y la comunicación. En: *Comunicación y cambio social* (pp. 263-278). Quito: Ildis-Ciespal.

BAJTIN, M. (1987). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.

BENJAMIN, W. (1996). *Dos ensayos sobre Goethe*. Barcelona: Gedisa.

BONILLA, J. I. (2002). A nuestros lectores. *Signo y Pensamiento. ¿De las mediaciones a los medios? Viejos itinerarios, nuevas discusiones*, xxi (41) 5-11. Recuperado de <https://revistas.iaveriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view/2808>

CHARTIER, R. (2011). Voces al desnudo. En: Bourdieu, P. y Chartier, R. *El sociólogo y el historiador*. Madrid: Abadía.

CHASQUI, REVISTA LATINOAMERICANA DE COMUNICACIÓN (2008). Editorial. Carta a nuestros lectores. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación: Jesús Martín Barbero. Una agenda intercultural*, (102).

DELEUZE, G. (2016). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

DRISLANE, R. y PARKINSON, G. (2002). Mass Culture. En *Onlyne Dictionary of the Social Sciences*. Athabasca: Athabasca University-ICAAP. Recuperado de <http://bitbucket.icaap.org/dict.pl?term=MASS%20CULTURE>

DUCH, Ll. y CHILLÓN, A. (2012). *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación. Vol. 1*. Barcelona: Herder.

GRAMSCI, A. (1984) *Cuadernos de la cárcel. Tomo 3. Compilación*. México D.F.: Era/ Instituto Gramsci.

HARDT, M. Y NEGRI, A. (2005). *Imperio*. Barcelona: Paidós.

- LACLAU, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LE GOFF, J. (1983). *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*. Madrid: Taurus.
- LITVAK, L. (2001). *Musa libertaria: arte, literatura y vida cultural del anarquismo español (1880-1913)*. Madrid: Fundación Anselmo Lorenzo.
- LULL, J. (1997). *Medios, comunicación, cultura. Aproximación global*. Buenos Aires: Amorrortu.
- MARROQUÍN, A. (2015). *La categoría de lo popular-masivo en el pensamiento de Jesús Martín Barbero*, Tesis para optar al grado de doctora en filosofía iberoamericana, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador.
- MARTÍN-BARBERO, J. (1991, 3 de noviembre). Sobre *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. *El Espectador, Magazin Dominical*, (445).
- MARTÍN-BARBERO, J. (1998). *De los medios a las mediaciones*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- MOLINER, M. (2007). *Diccionario de uso del español. Tomo II*. Madrid-Ciudad de México: Gredos-Colofón.
- PINTO, I. (2007). Entrevista a Eduardo Gruner. La cultura como campo de batalla. *La Fuga*. [Fecha de consulta: 2019-11-11] Disponible en <http://www.lafuga.cl/entrevista-a-eduardo-gruner/41/>
- ROSENGARTEN, F. (s.f.). *An Introduction to Gramsci's Life and Thought*. Recuperado de <http://www.marxists.org/archive/gramsci/intro.htm>
- SLOTERDIJK, P. (2001). *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- TORRES, W. F. (1998). Iluminaciones de navaja en un callejón sin salida. Apuntes sobre la construcción de mapas nocturnos en la Colombia reciente. En: LAVERDE, M. C. y REGUILLO, R. (Eds.). *Mapas nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero* (pp. 49-69). Bogotá: Siglo del Hombre-Universidad Central.
- TORRES, W. F. (1998). Iluminaciones de navaja en un callejón sin salida. Apuntes sobre la construcción de mapas nocturnos en la Colombia reciente. En: LAVERDE, M. C. y REGUILLO, R. (Eds.). *Mapas nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero* (pp. 49-69). Bogotá: Siglo del Hombre-Universidad Central.
- WILLIAMS, R. (2001). *Cultura y sociedad, 1780-1950. De Coleridge a Orwell*. Buenos Aires: Nueva Visión.