

Pos-populares, neo-globales y pos-televisivas

Digitalización y precarización en las culturas populares pospandémicas

Pablo Alabarces

■ Doi: 10.54871/ca25ac0e15

Introducción

Concluí el ensayo *Pospopulares. Las culturas populares después de la hibridación* durante el mes de abril de 2020; lo entregué la primera semana de mayo, aún en medio de la estricta cuarentena argentina (Alabarces, 2020). Lo escribí refugiado en mi casa en Buenos Aires, luego de haber huido de Guadalajara y de la ciudad de México gracias a un avión de la Fuerza Aérea Mexicana. Mi experiencia pandémica fue, entonces, muy atípica: aprovechar la comodidad del encierro y el salario asegurado del profesor-investigador universitario, para concentrarme en la escritura del ensayo comprometido con CALAS. Alrededor, el mundo se moría en la incerteza del virus o se debatía en la ignorancia del futuro: ¿qué nos esperaba cuando saliéramos de los encierros, del peligro real del contagio y de la muerte, de la hiperconexión con los celulares, el *meet* y el *zoom*, el *streaming*, las clases virtuales, el *home office*, las mascarillas permanentes y los aplausos al anochecer? Mientras escribía, no podía imaginar la postpandemia: apenas desearla. Ni siquiera

podía suponer que ese libro, entregado para llegar a tiempo a la Feria de Guadalajara de diciembre de 2020, debería esperar un año más para volverse físico y presentarse en la Feria siguiente, cuando ya teníamos nuestras vacunas completas y los vuelos en marcha.

Por eso, la pandemia aparece solo dos veces en *Pospopulares*: la primera, en la intuición de que los datos latinoamericanos de pobreza solo podían agravarse –así fue–; la segunda, ante la pregunta por los usos populares de las (ya no tan nuevas) tecnologías digitales de comunicación, fue la referencia a la efervescencia pandémica del *streaming*: “En el contexto de la pandemia del COVID-19, en el que florecen las loas al consumo hogareño por *streaming* en el hogar, Libertad Borda se pregunta qué pasa con aquellos que no pueden contratar Netflix” (Alabarces, 2020, p. 159). En una nota periodística de esos días (mayo de 2020), Borda alertaba sobre cómo las clases medias proponían como experiencia universal su propio disfrute. No había en ello ninguna novedad –el libro afirmaba continuamente que la comprensión del mundo popular latinoamericano debía exceder la mera perspectiva de los letrados y las clases medias urbanas blancas, invariables practicantes del etnocentrismo de clase–; pero sí –lo sabríamos después– bastante gravedad. Las experiencias de la pandemia fueron profundamente disímiles según las clases, los géneros, las etnias, las edades, los territorios.

Por eso, ante la invitación de CALAS a repensar nuestros libros algún tiempo después de su escritura, mi primera intuición fue que la postpandemia iba a obligarme a descartarlo casi por completo. Como afirmé en mi propuesta inicial, temí que la cada vez más radical desaparición de la cultura de masas tal como la conocíamos y los cambios en los modos de la experiencia cotidiana de los sectores subalternos (sus nuevas relaciones con el mundo del trabajo, del entretenimiento, del imaginario y del deseo) me obligarían a descartar la mayoría de mis afirmaciones. Ese resumen fue escrito en un momento muy pesimista. Me equivoqué.

Argentinocentrismos espasmódicos

Por cierto, la pandemia no nos permitió siquiera suponer la intensidad de las transformaciones postpandémicas. Alguien alguna vez se ocupará de recopilar la cantidad de profecías que se propusieron, muchas de las cuales abrevaban en un optimismo “mejorista”: la humanidad iba a salir mejor de esa suerte de peligro de extinción. Por el contrario, asistimos a la brutal exhibición de las ignorancias y de los negacionismos, de las paranoias y los egoísmos, en muchos casos esparcidas por gente grande y pretendidamente seria (varios de ellos, presuntos estadistas cuyas groserías provocaron, apenas, muertos por miles). Y, además, la salida electoral de la pandemia consistió en las derrotas de casi todos los oficialismos y, en algunos casos, el ascenso de fuerzas situadas a la derecha de los grupos tradicionalmente conservadores. Fue el caso argentino, sin duda, y las transformaciones postpandémicas tuvieron mucho que ver en ese ascenso ultraderechista. Pero no podemos, de modo alguno, universalizar el caso para proponerlo como regla general.

Por eso quiero proponer como punto de partida descentrar ese análisis; no quiero organizar mi texto, etnocéntricamente, sobre la experiencia argentina. Lo que está viviendo nuestra sociedad, de una gravedad radical en términos del riesgo autoritario y del deterioro voraz de la economía y el consumo popular (disfrazado por la abrupta caída de la inflación a la que había conducido la pésima gestión populista del presidente peronista Alberto Fernández), no es lo que vive el resto de América Latina. La afirmación “la derecha ganó el voto popular” no es universal ni universalizable, y precisa de análisis mucho más complejos. La derecha no ganó en Bolivia, ni en Chile, ni en Colombia, ni en Brasil, ni en Honduras, ni en México, ni en Uruguay –el último turno electoral hasta el día de hoy. Incluso, para profundizar ese descentramiento, las ultraderechas no triunfaron en España, el Reino Unido, Francia o Alemania. Esta descripción no supone una afirmación que sea ciega

a los avances electorales que las ultraderechas vienen logrando en muchos lugares del mundo; no pretende una suerte de consuelo que sería, indudablemente, ilusorio y peligroso. Indagar en las razones de esos avances es un imperativo intelectual y político; del mismo modo, actuar contra esos avances es una obligación para cualquiera que crea en agendas más radicalmente democráticas –agendas continuamente puestas en jaque por la curiosa “batalla cultural gramsciana” propuesta por las ultraderechas, incluso en los términos más tímidos alcanzados por el progresismo liberal en cuestiones de género o sexualidad.

En ese contexto, la hipótesis que quiero presentar es que la Argentina no experimentó cambios más radicales que aquellos de los que quiero hablar en el campo latinoamericano; lo que sufrió fue el fracaso estrepitoso de sus élites políticas, que durante cuarenta años (los transcurridos desde la transición democrática de 1983 y la derrota de la dictadura) no han podido recuperar los niveles de bienestar e inclusión social previos a la dictadura; y este diagnóstico incluye la sobrevaloración de las experiencias populistas del siglo XXI –sobrevaloración extensiva al resto del populismo progresista, la llamada “marea rosa” latinoamericana–, que mejoraron algunos indicadores económicos y sociales de manera importante, pero sin producir una transformación radical en los niveles de igualdad y distribución de la renta. Es imperioso recordar que el populismo peronista-kirchnerista no significó el fin del neoliberalismo argentino, como tampoco ocurrió en Brasil, Uruguay, Ecuador o Bolivia (y tampoco en México, aunque se trata de una experiencia no sincrónica con las anteriores y veinte años más reciente), más allá de sus afirmaciones y eslóganes en contrario.

Pero, además, mi hipótesis incluye la del fracaso añadido de sus élites intelectuales, mayoritariamente seducidas por ese populismo progresista, incapaces de producir críticas al interior del campo político y temerosas de alejarse de sus efectos bienhechores para el mundo letrado –fueron años de incremento de las matrículas universitarias, de la profesionalización intelectual, de los

financiamientos de investigación también social y humanística–; incapaces, a la vez de comprender el mundo popular (una de las tesis centrales de *Pospopulares*) y mucho menos de comprender ese mundo popular como sometido a un proceso intenso de cambios, cambios que las clases populares procesaban, para colmo, de un modo que las elites letradas juzgaron como erróneo –sin hacer el esfuerzo de comprender por qué lo hacían–. Cincuenta años después de “La economía moral de la multitud inglesa en el siglo XVIII”, el célebre trabajo de Edward Palmer Thompson, las clases populares han vuelto a ser “el minero inglés del siglo XVIII que golpea sus manos espasmódicamente sobre su estómago y responde a estímulos económicos elementales” (Thompson, 1991, p. 216). Para entender cómo y por qué la experiencia popular del populismo, del neoliberalismo y de la pandemia condujo a ciertos comportamientos electorales –que también precisan análisis más sutiles que el simple “votaron a sus explotadores”– hace falta un poco más de audacia interpretativa.

Una relectura

En ese contexto, entre temeroso y crítico, volví a leer *Pospopulares*. Hay cuatro núcleos organizadores del libro en los que sigo creyendo:

a. Que la necesidad de incorporar nuevas categorías de análisis y nuevos conceptos para describir e interpretar nuevos fenómenos –un reclamo surgido en los años noventa del siglo pasado, de la mano de la globalización, la posmodernidad, el fin de la historia, el fin del proletariado y algunos repertorios similares– no implica subirse a lo que simplemente son modas teóricas finalmente pasajeras: el llamado giro afectivo, por ejemplo, que no podía postular como novedosos los repertorios emotivos que los estudios sobre culturas populares en América Latina conocían desde treinta años atrás. Y tampoco nos podía llevar a desechar conceptos y categorías

que seguían intactas: desigualdad, racismo, opresión, colonialidad, explotación, poder, para nombrar solo algunas de las que propuse. Repensarlas significa volver a ponerlas en acción para analizar cómo funcionan en presente; porque lo que es indudable es que todas ellas permanecen cotidianamente activas en la vida popular de nuestro continente. Esto me permite ratificar, a la vez, la persistencia clave de una pregunta: todo nuestro trabajo se organiza en torno de qué significa una sociedad democrática y, además y por ende, una cultura democrática –donde *democrática* adquiere un sesgo radical que señala lo emancipatorio y lo igualitario.

b. Como parte de esa reivindicación conceptual, propuse y aún propongo la recuperación de la clase social como dimensión del análisis; no como regreso a una falsa “ortodoxia”, sino como recuperación de la desigualdad económica como una variable que no puede faltar en el análisis y en la interpretación. Por supuesto, y está postulado a lo largo y lo ancho de *Pospopulares*, esa dimensión no obtura sino que amplifica la postulación de la subalternidad como eje del análisis del mundo popular; *subalternidad* designa aquí, recuperando a la vez la tradición gramsciana y su utilización en los estudios subalternos sudasiáticos, una relación de poder que se articula en múltiples posibilidades –la clase, el género, la casta, la etnia, la edad, el territorio, entre otras– pero que no puede desaparecer porque es constitutiva de las sociedades desiguales y jerárquicas. Por supuesto, esto no nos permite un uso leve de la categoría de subalternidad como metáfora o mero fetiche –algo que la producción del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos tendió a hacer, como propuse en mi libro (Alabarces, 2020, p. 118 y ss.), sino su puesta en acción como clave de las relaciones de poder: siempre habrá subalternos/as, subalternizadores y subalternizados/as.

c. Y también como parte de un movimiento de recuperación categorial, propuse volver a pensar la noción de *resistencia*, aún con las enormes dificultades del término –tan mal traído y peor llevado, como lo fue el de *popular*–. La discusión sobre la reificación

del concepto es absolutamente válida: los grupos subalternos no pueden ni deben *resistir todo el tiempo*, y en el mismo movimiento el análisis debe saber interpretar los modos ocultos de esas resistencias que pululan por doquier, aunque la mayoría de las veces no se autoperciban ni se autopostulen como tales. Varias colegas propusieron pensar los modos más visibles de esas resistencias en las luchas latinoamericanas recientes, como la chilena o la colombiana; en el caso argentino, en cambio, no supimos entender que el voto por la ultraderecha podría significar que esas resistencias se dirigieron contra todas las clases dirigentes, y que ese colectivo nos incorporaba: como hace mucho tiempo señaló Bourdieu, los intelectuales somos fracción dominada de la clase dominante. El énfasis sobre la primera parte de la ecuación parece habernos hecho olvidar la persistencia de la segunda: el voto por la ultraderecha también fue un voto antiletrado, organizado por el clásico antiintelectualismo del populismo, pero en este caso de un populismo agresivamente reaccionario.

La noción de resistencia politiza el análisis hasta cuando esas resistencias parecen meramente simbólicas o incluso despolitizadas. De ese modo, además, nos permite exceder la innegable pulsión democrática de los populismos progresistas: en el plano de las políticas culturales estatales o de las intervenciones intelectuales, esa pulsión se manifiesta en el reconocimiento y ampliación de los bienes culturales que constituyen los capitales legítimos, en la incorporación de objetos, textos, lenguajes y prácticas hasta ese momento calificados como banales –porque *populares*–. Pero si no se politiza, esa acción termina reduciéndose a una inversión binaria y simétrica del viejo elitismo: como dije, “un populismo adorniano (aunque suene paradójico) que renuncia a cualquier ampliación del campo de batalla” (Alabarces, 2020, p. 152).

Ese populismo adorniano conduce, además, a errores garrafales que muestran cómo el populismo progresista se transforma en vulgata y, desde ese lugar, no puede analizar absolutamente nada. En diciembre de 2022, durante la Copa del Mundo de fútbol de Qatar,

que ganó el equipo argentino, un intelectual kirchnerista aseguró que el gesto despectivo de Lionel Messi hacia un jugador holandés, Wout Weghorst, luego del juego de cuartos de final, era una “resistencia contra el poder”. Jamás pudimos enterarnos de qué poder estaba hablando. Tampoco, de qué resistencia.

d. El último núcleo que propuso mi libro fue la recuperación de la categoría de *esfera pública plebeya*, que tiene una larga deriva desde la propuesta inicial de Habermas y la respuesta de Negt y Kluge en forma de una “esfera pública proletaria”, tal como narré (p. 153 y ss.). Allí, como afirma el uruguayo Gustavo Remedi,

[...] lo popular puede concebirse como un campo de acción especializado –un segmento de la esfera pública– indeterminado, permeable, heterogéneo y conflictivo, pero en cualquier caso al alcance y en el que efectivamente intervienen y son protagonistas las clases populares, en tanto productores, organizadores, mediadores y consumidores, lo que permite pensar en una esfera pública popular y en transculturadores populares (Remedi, 2014, p. 6).

La definición permite varias cosas. Por un lado, la reaparición de otra vieja categoría, la de *transculturación*, propuesta por el gran crítico uruguayo Ángel Rama en 1982; en ese movimiento, nos permite reinstalar la idea de que el mundo popular debe interpretarse en relación con los mundos no-populares, porque no se trata de espacios aislados. El análisis cultural debe reponer todo el tiempo los mapas totales de una cultura, porque sin ellos se ocultan las relaciones de poder que los constituyen, como ya hemos dicho. Pero, además, con este giro, Remedi obliga a morigerar el optimismo –la inocencia– de la tecnofilia que combina la digitalización de la producción cultural con la ilusión anarquista de la red, más la presunta democratización radical que esto significaría para la cultura global. Sin política, dice Remedi, esto se transforma en mero emprendedurismo, en la carrera individual por monetizar videos en YouTube o volverse *influencer* en Instagram. De la subalternidad poco queda, desplazada por la seducción de una economía de servicios que ha

propuesto la idea de “industrias creativas” para darle un cariz más o menos amable a lo que es la progresiva desaparición del mundo del trabajo –sea popular o no, sea artístico o no (Remedi, 2018).

Las proposiciones repropuestas

Pospopulares cerró con ocho proposiciones. ¿Qué queda de ellas; qué nos abandonó? La primera permanece incólume: la cultura de masas es el gran organizador de la cultura contemporánea, aún con las transformaciones que nos hacen dudar de su permanencia –el “fin de la televisión” ha sido augurado tantas veces como el “fin del libro”–. Volveré sobre esto; provisoriamente, permítanme afirmar que sí ha cambiado enormemente el debate político y la circulación de la información tal como la entendíamos hasta la pandemia. Si la Primavera árabe de 2010-2012 permitió comenzar a hablar de los nuevos modos de circulación de las noticias y de los debates políticos, luego de la pandemia se postula, radicalmente, que las redes –especialmente X, la ex Twitter, que se presenta como el gran portal de la información descentralizada y “democratizada”, según los argumentos de la ultraderecha y de su propietario– han desplazado definitivamente al “viejo” periodismo de la modernidad. No sé hasta qué punto esa descripción es o no atinada –es indudable que la irrupción de las redes y los buscadores han cambiado los flujos de la información periodística moderna, desplazada de su exclusividad radial, gráfica o televisiva. Pero lo que no ha desaparecido es una cultura que busca su reproducción de masas, a despecho de los viejos deseos letrados que, por otra parte, ya nadie se anima a afirmar en voz muy alta.

La segunda, en cambio, me provoca más dudas: ¿podemos seguir postulando lo popular como un exceso *fuera* de lo masivo? ¿Hay un mundo popular autónomo o al menos heterónimo de su puesta en escena mediática? ¿Hay aún *algo* que no pueda ser capturado por la máquina de representación de la cultura de masas, una cultura

para colmo astillada en la promesa de su producción radicalmente individualizada? Mi proposición planteaba la perdurable existencia de cuerpos y voces subalternas sobre las que la etnografía se proclama como la única metodología de estudio y acceso; mi duda es si no ha pasado a cumplirse el célebre apotegma de Gayatri Spivak: que cuando el sujeto subalterno habla –es decir, es oído– es porque ha dejado de ser subalterno.

Las siguientes cinco proposiciones, en cambio, resisten el debate. La metodológica sigue reclamando el análisis del mapa completo de una cultura, como dije más arriba, utilizando las distintas técnicas que las ciencias sociales y las humanidades nos han brindado, desde la etnografía hasta el análisis del discurso, trabajando sobre objetos tan disímiles como una práctica ritual, una serie ficcional melodramática o los festejos de una Copa mundial de fútbol. La proposición clasista, como también ya señalé, insiste en reivindicar la clase social para el análisis: el pueblo, ya lo sabemos bien, no existe como definición sociológica sino como metáfora política; pero lo que sí existe es la dominación, traducida en un estallido de articulaciones de subalternización entre las que la clase no ha desaparecido, aún en medio de los cambios feroces en las estructuras sociales contemporáneas, latinoamericanas o no. Al mismo tiempo, la clase suele ser la categoría más silenciada por el estado, por la cultura de masas o por los letrados. Algo habrá hecho, seguimos creyendo.

La quinta proposición también me sigue convenciendo: es la que plantea la pregunta por *lo popular*, y la que lo define como una dimensión de la cultura que designa lo subalterno; consecuentemente, una manera de hacer preguntas por lo democrático. La pregunta correcta, afirma esta proposición, no es ¿es esto popular? sino ¿es esto democrático?

La sexta, programática, la pusimos en acto justamente en el intervalo de trabajo entre la escritura de *Pospopulares* y esta presentación pretendidamente autocrítica; propusimos desplegar una

agenda de trabajo que diera cuenta de las innumerables zonas posibles de indagación:

Una abundante producción de nueva empiria, rigurosa y extendida, sobre los campos enormes que siguen abiertos a la exploración: la música y el baile popular, la sexualidad, la vida cotidiana, la espacialidad, el trabajo –así como la ausencia o estructuración precarizada del mismo–, la fiesta, la ceremonia, la religiosidad, la creencia, la política –ampliada hacia aquello que parece prepolítico e incluso no-político, porque es igualmente político–, la creatividad, la magia, el conservadurismo, el mundo urbano y el rural, la violencia, el narco, la migración (Alabarces, 2020, p. 159)

La reciente aparición de nuestra compilación *Canción con todos* sobre la música popular junto a Laura Jordán González pretende ser una prueba de ello; no debo, entonces, detenerme aquí (Alabarces y Jordán González, 2024).

La séptima, a la que llamé *proposición burlesca*, tiene un carácter más bienhumorado que teórico: “Riámonos y burlémonos, entonces, de los poderosos, que en eso también se nos juega lo democrático” (Alabarces, 2020, p. 161). Paradójicamente, considerando el clima político imperante, pareciera que no solo hemos dejado de reírnos de los poderosos, sino que los poderosos han comenzado a reírse de nosotros. No está de más, entonces, que la reivindiquemos.

La octava proposición era ética. Pero prometo recuperarla al final de este texto.

¿Cambia, todo cambia?

Retomo, entonces, la hipótesis inicial: la de los presuntos cambios radicales en la cultura, la sociedad y la política latinoamericana que no habrían ocurrido de un modo tan demoledor, sino para ser mal leídos y peor interpretados por sus élites políticas e intelectuales. Para entender esto, lo primero, como dije, es des-argentinar el

debate: la mayor parte de América Latina está experimentando un nuevo ciclo de populismo progresista cuyos detalles ameritan una discusión que no podemos dar aquí –que, en mi caso, tampoco puedo dar en otros lados, carente aún de la información suficiente–. Extender el diagnóstico del giro ultraderechista a todo el continente por culpa de Milei –y Bukele, claro– es una pretensión etnocéntrica que prefiero evitar.

Los cambios han ocurrido, sin duda, pero también las continuidades. En el campo que estoy analizando, por ejemplo, no hay dudas de que la cultura de masas radicalizó su *celularización* –la omnipresencia del teléfono móvil o celular como pantalla y como intermediario comunicacional, en la producción de mensajes en redes y en el consumo de mensajes o textos a través del *streaming*–; consecuentemente, la individualización del consumo de una cultura a la que insistimos en llamar *de masas* mientras la consumen sujetos aislados. Sin embargo, tampoco hay dudas de que la televisión no ha desaparecido como espacio del gran espectáculo de masas, sea por la serie de “Gran hermano” –que reapareció con éxito inesperado en las audiencias clásicas nocturnas– o el deporte –las cifras de la FIFA afirman que la Copa del Mundo de Qatar 2022 fue vista por cinco billones de espectadores: 2.9 billones a través de pantallas televisivas, 2.7 por medio digital o plataforma streaming, 2.2 por redes sociales y 211 millones a través de la plataforma oficial de la propia FIFA (*billones* significan aquí la valencia anglosajona de *miles de millones*). Del mismo modo, permanece (se expande) el concierto de masas, espacio que explotó como uno de los primeros y más importantes lugares de reencuentro postpandémico y cuyo éxito le debe una buena causalidad, paradójicamente, a la digitalización del consumo musical por plataformas. El consumo de música ha cambiado radicalmente, pero eso aseguró la permanencia del concierto como espacio ritual de las multitudes y no, como se auguraba, su desaparición en pos de la individualización del consumo.

La misma continuidad puede señalarse respecto de la experiencia callejera de la resistencia o de la fiesta. La reclusión en el espacio

privado lleva treinta años de profetizada, y sigue incumplida; luego de que la pandemia volvió a esa reclusión una experiencia cotidiana obligada, la ocupación del espacio callejero reapareció con contundencia como protesta social –la experiencia del Paro Nacional en Colombia en 2021 es su punto más alto– o como manifestación de felicidad –los festejos de millones de personas en las calles argentinas por el triunfo en la Copa del Mundo de Fútbol de 2022.

Lo que trato de decir es que, si bien la digitalización cultural era una tensión que se ha vuelto decididamente realidad, lo que se anunciaba como cambio radical de la experiencia, la práctica y el consumo cultural presenta notorias continuidades del mundo “moderno” y popular. En la cultura de masas, la reorganización producida por el predominio del *streaming* nos permite apreciar la continuidad del *panelismo* como género –es decir, programas infinitamente organizados como paneles televisivos con varias personas hablando–, de los géneros musicales –aunque las variantes nominales hablen de novedades, la música urbana sigue siendo reguetón, cumbia y trap, y los *crossovers* no son otra cosa que las colaboraciones entre artistas– y de la captura de todos los emprendedores digitales por parte de los grandes capitales mediáticos, sea directamente o a través de filiales. Es decir: todo ha cambiado para que todo permanezca, al mismo tiempo.

Algo similar ocurre con las experiencias populares. La precarización laboral, por ejemplo, señalada por algunos como la emergencia de una nueva clase social llamada *precariado*, no es un invento postpandémico sino neoliberal –es decir, de más de treinta años de antigüedad. Las relaciones en el mundo del trabajo siguen distantes del viejo modelo fordista, que además no puede ya regresar; pero esa transformación ocurrió hace tres décadas, y los gobiernos del primer ciclo de populismo progresista latinoamericano no atinaron a modificarla. Como ya señalé, ese ciclo no terminó con el neoliberalismo sino retóricamente. Por supuesto, la digitalización supone la aparición de otras formas de precariado, con la *uberización* a la cabeza; pero la vieja relación del mundo popular con el

trabajo que permitía la existencia, entre otras cosas, de una clase y una experiencia *obrero* fueron canceladas en los años noventa del siglo pasado: no en el último lustro.

Permítanme ejemplificar estas afirmaciones con un caso, a mi pesar, argentino. Durante la pandemia apareció vertiginosamente un exitoso compositor y cantante de una mezcla de reguetón y cumbia (como dijimos, ahora llamados “ritmos urbanos”), Elian Valenzuela, con el nombre artístico de L-Gante. Su éxito fue enorme, y aún perdura. Su estilo productivo es un perfecto ejemplo de la música en pandemia: artistas populares encerrados entre cuatro paredes que se autoproducen y autodifunden gracias a la operación simultánea de la digitalización y el *streaming* –es decir: a la vez, un sujeto subalterno y un emprendedor. La entonces vicepresidenta y expresidenta Cristina Fernández lo elogió en un acto político como un típico producto de la experiencia populista: un joven de las clases populares que se volvía famoso gracias a una computadora “Conectar Igualdad” (el programa que distribuyó computadoras gratuitas entre los alumnos de las escuelas públicas argentinas). Mi colega Abel Gilbert lo describió con más precisión: “Elian es hijo musical de la portabilidad. La compu y el teléfono. El cortar y pegar al servicio del autodidacta. Bit y beat machacón”, para luego agregar: “L-Gante se ofrece como la parte de un todo imaginario (y clasista) que junta en una misma bolsa a la pobreza estructural, los planes sociales y el narcomenudeo” (Gilbert, 2022). Pablo Semán, por su parte, se enojó con la interpretación populista (diseminada por los intelectuales letrados, como la propia vicepresidenta) y afirmó:

A L-Gante lo quisieron ver como si fuera el hijo pródigo del plan Conectar Igualdad o, de forma opuesta, como si fuese el fruto podrido de un supuesto plan consistente en regalar computadoras para ganar votos y aún como si fuese el opuesto punto por punto del Dipy [otro artista subalterno argentino, pero derechista; P.A.]. Ninguna de esas

alternativas es válida porque la relación fundamental de L-Gante con esas expresiones de la política ha sido desnudarlas en su miopía. [...]

Lo más importante es que en ese movimiento dejó ver (y hay mucho más por ver en ese plano) que en “su mundo” existe un dinamismo, una intensidad, una complejidad que son todo lo que no ven las tentativas de capturar [*desde arriba*] la existencia de L-Gante y de muchos como él (y de muchos que vienen de dónde viene él y son muy diferentes a él) (Semán, 2022).

Desde arriba. Esto nos permite volver al comienzo, para terminar.

Desde arriba

La respuesta final consistiría en afirmar que en estos casi cinco años que me separan de la escritura de *Pospopulares* hubo transformaciones enormes en la economía, la política y la cultura de las sociedades latinoamericanas, transformaciones sobre las que aún adeudamos análisis minuciosos e interpretaciones creativas; también hubo continuidades restallantes, que no pueden ser suprimidas del análisis y que vuelven innecesario tirar el libro a la basura.

El momento pesimista en el que escribí mi propuesta, como indiqué al comienzo, había organizado también mis clases. Por ello, propuse un curso de cultura popular en el que volveríamos a revisarlo todo, en el preciso momento en que el discurso ultraderechista nos acusaba de “adoctrinamiento comunista” en las universidades. “Todo” significa aquí la pretensión de que la cultura popular de todos los tiempos en todo el mundo está indefectiblemente ligada a una relación de opresión y a una práctica de violencia. Esa hipótesis, tan vieja como los mismos estudios sobre la cultura popular, estaba para nosotros largamente probada y había sido transformada en afirmación. Pero las fluctuaciones políticas contemporáneas nos obligaban a volver a colocarla sobre el tapete: ¿existe algo que pueda ser llamado “cultura popular” fuera del gesto dominante que

la nombra y la captura como objeto de conocimiento? Para debatirlo, volvimos a interrogar, al mismo tiempo, esa “invención” de la cultura popular y la mismísima invención de “lo americano”. Desde la “mexicana” Malinche hasta hoy, mujeres, indios/as, negros/as, gauchos/as, inmigrantes/as, obreros/as componen el espacio de las popularidades y subalternidades que, ejerciendo su irrestricto derecho al simbolismo, han producido lo que llamamos “cultura popular” a lo largo de más de cinco siglos. Y desde hace un siglo y medio, han tramado, además, sus prácticas y sus representaciones con las de la cultura de masas.

Y bien: esa relectura añadida también resistió. Todo seguía en su lugar. No habíamos leído mal esa historia –aunque sí faltaban interpretaciones más radicales de la construcción colonial latinoamericana, un relato que no se ha vuelto hegemónico y al que la Argentina, en particular, se sigue negando: el expresidente Fernández sostuvo en 2021 que “los mexicanos salieron de los indios, los brasileros salieron de la selva, pero nosotros los argentinos llegamos de los barcos”, mientras que el presidente Milei reinstauró la denominación oficial de “Día de la Raza” para el 12 de octubre–.

Por eso, cierro ratificando mi hipótesis: lo que debe ser explicado es el terrible fracaso de las élites políticas y letradas; y ahora sí, regreso al caso argentino. Élites que no supimos prever porque no supimos comprender, porque insistimos en leer *desde arriba*. Y ese diagnóstico atañe a los intelectuales populistas que se desplegaron en un gobierno autodenominado *gobierno de científicos*, lleno de colegas que con las mejores intenciones colaboraron en el fracaso estrepitoso de la experiencia neo-pos-populista del presidente Fernández y la vicepresidenta Fernández para luego lamentarse por los ataques groseros –y *populares*– de la ultraderecha a la universidad y los organismos de ciencia y técnica. Y también toca a los que, vinculados a las izquierdas más clásicamente marxistas, no vimos lo que pasaba, no previmos lo que se venía, ni supimos construir una alternativa política –mucho menos, un nuevo sentido común. Como gramscianos, hemos sido un fracaso.

Por eso, solo me queda ratificar la confianza y la esperanza en nuevas construcciones colectivas, horizontales, *desde abajo*, más basadas en la escucha y el diálogo, para comprender, interpretar, acompañar y transformar, las que siguen siendo nuestras tareas y nuestras obligaciones. Nuestro *trabajo*, en suma.

Bibliografía

Alabarces, Pablo (2020). *Pospopulares. Las culturas populares después de la hibridación*. Guadalajara: CALAS/Editorial Universidad de Guadalajara.

Alabarces, Pablo y Laura Jordán González (Coords.) (2024). *Canción con todos. Culturas populares, subalternidades y decolonialidades en América Latina*. Buenos Aires: CALAS/CLACSO.

Gilbert, Abel (13 de marzo de 2022). L-Gante, la banda sonora de la fractura social insoportable. *ElDiarioAr*. https://www.eldiarioar.com/cultura/l-gante-banda-sonora-fractura-social-insoportable_129_8825662.html

Guha, Ranajit (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.

Rama, Ángel (2008). *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: El Andariego.

Remedi, Gustavo (2014). El apagón cultural y la música tropical uruguaya: Pailas, güiros y trompetas en el cuarto de atrás de la Atenas del Plata. *Studies in Latin American Popular Culture*, 32, 3-30.

Remedi, Gustavo (2018). El cielo y el infierno está aquí: Las culturas populares y el desafío de la gestión. *Cuadernos del CLAEH*, 37 (107), 111-129.

Semán, Pablo (2021). La vida no entra en un meme. *Anfibia*, 6(7), <https://www.revistaanfibia.com/l-gante-la-vida-no-entra-en-un-meme/>.

Spivak, Gayatri (1988). Can the Subaltern Speak. En Cary Nelson y Lawrence Grossberg (coords.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271-313). Chicago: Chicago University Press.

Thompson, Edward Palmer (1990). La economía moral de la multitud inglesa en el siglo XVIII. *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.