

JAMESON, F. (1992) *The Geo-Political Aesthetic: Cinema and Space in the World System*. Bloomington: Indiana University Press.

MAN, P. de (1986) *La resistencia a la teoría*. Madrid: Visor, 1990.

MCLUHAN, M. (1993) *La galaxia Gutenberg*. Madrid: Círculo de lectores.

MITCHELL, W. J. T. (1995) "The Pictorial Turn" en *Picture Theory: Essays in Verbal and Visual Representation*. Chicago: University of Chicago Press.

PONZIO, A. (1996) "Introduzione" en *Comunicazione, comunità, informazione* de A. Ponzio (ed.). Lecce: Pietro Manni.

ROSSI-LANDI, F. (1968) *Il linguaggio come lavoro e come mercato*. Milán: Bompiani.

ŽIŽEK, S. (1989) *The Sublime Object of Ideology*. Londres y Nueva York: Verso.

ABSTRACT

In Vision in Context, Martin Jay (1994) has remarked that the proliferation of images has caused a change of paradigm in the cultural imaginary of our times. He proposes to think about a change from the "linguistic turn" to a "pictorial turn", that is gaining among contemporary critics. This article wants to reflect upon the "pictorial turn" from the point of view of the "linguistic turn" which is considered to be drained. This article is about how new technologies have changed the cultural, artistic and philosophic panoramas and their practices.

Giulia Colaizzi es profesora titular de Comunicación Audiovisual en la Universitat de València. Miembro del consejo asesor de la colección "Feminismos" (Cátedra/Universitat de València), ha impartido clase en Estados Unidos, República Argentina, México, Brasil, Cuba. Entre sus publicaciones: *Womanizing Film* (1989), *Feminismo y teoría fílmica* (1995), y la coedición de *Incontri di culture. La semiotica tra frontiere e traduzioni* (2000). E-mail: giuliana.colazzi@uv.es

FRONTERAS INVISIBLES: EL VÍNCULO CRÍTICO ENTRE POPULAR Y GLOBAL

ANTONIO MÉNDEZ-RUBIO

Ellos tienen el poder, nosotros la noche.
Graffiti

1. CULTURA GLOBAL Y CRISIS DE IDENTIDAD

El estudio crítico de la globalización cultural, escasamente relevante hasta la última década del siglo XX, cuenta con dos limitaciones en su origen: el primado tradicional de las perspectivas locales —del folklore a la antropología— y/o nacionales —del estatismo moderno a lo nacional-popular en Gramsci—; y la tendencia a establecer determinismos a partir de lo político como ocurre en la sociología de las relaciones internacionales en torno a 1960, en la historia de la internacionalización del Estado-nación europeo y como lo muestra el análisis wallersteiniano del sistema-mundo capitalista, determinismo de lo económico. Si la primera limitación reproduce fronteras de tipo espacial o territorial, la segunda implica una fronterización disciplinaria clásica para la cual la relevancia de la cultura no sobrepasa la condición de epifenómeno social.

En realidad, la genealogía de estas limitaciones no puede separarse de su lógica histórica, visto que sólo en el último tercio del siglo XX el pensamiento sobre cultura y globalización se convierte en una posibilidad concreta. De he-

cho, sabemos que 1973 es una referencia obligada para entender el desplazamiento hacia una nueva época posfordista o posmoderna, pero a partir de ahí los interrogantes se multiplican en un contexto histórico alterado, donde la globalización del capital presupone una homogeneidad regulativa que no se da, por definición, en el terreno de la cultura, como tampoco podemos hacer equivaler sin más, siguiendo a Habermas, las características del nivel sistémico y las del nivel social. La dinámica poderosamente cambiante de la cultura en la era global obliga al esfuerzo de reconceptualizar y revisar (en el sentido etimológico de “volver a mirar”) las prácticas sociales y las herramientas con que las pensamos, así como las zonas de sombra que a lo largo de décadas habrían ido quedando naturalizadas por la reproducción institucional del saber.

Así pues, es razonable plantear que en el trasfondo de este clima de incertidumbre social y de crisis epistemológica está latiendo una dialéctica no resuelta entre términos fundadores de la civilización occidental y moderna. Esta tensión tiene, claro está, facetas y ramificaciones muy diversas, pero creo que no es desajustado insistir en las premisas y las derivaciones, todas ellas de largo alcance, que sigue teniendo hoy la relación entre identidad y diferencia: orden y desorden, normatividad y creatividad, control y *poiesis*...

Zygmunt Bauman (2002) ha rastreado con detalle estas tensiones siguiendo el recorrido del término *cultura* y los discursos que han ido legitimándose en torno. Dejando constancia de la crisis contemporánea del ideal moderno de cultura como totalidad, Bauman destaca los procesos de aislamiento y aceleración de la información y de la vida a la hora de entender las actuales tendencias a la incohesión social. Incohesión que estaría, fisurándola, en la raíz de la nueva cultura global presuntamente homogénea y compacta, cuyo valor autojustificador pasa por la promesa de borrar virtualmente las fronteras del tiempo (comprimiéndolo) y del espacio (dilatándolo). Bauman explica desde este suelo de inestabilidad fundamental el boom reciente del discurso de la diferencia cultural, cuya raíz estaría esbozada en la antropología de finales del siglo XIX. Así, el concepto diferencial de cultura(s) estaría reemplazando en la modernidad tardía a su predecesor absoluto y jerárquico (la Cultura), y esto sin anularlo, sino más bien complementándolo, abriéndolo a una revitalización pluralista de lo cultural. Obviamente, esta revitalización no estaría exenta de peligros y ambigüedades ideológicas en la medida en que está disponible para el cuestionamiento de las hegemonías históricamente modernas, desde los imperios europeos al imperio norteamericano, pero no parece estarlo tanto para realizar una crítica de los pilares de dicha hegemonía colonial, esto es, precisamente, las nociones/instituciones de identidad, de territorio o de frontera.

Bauman no cree que estos discursos sobre la diferencia cultural, el mes-

tizaje o la hibridación sean suficientes para replantear de raíz el problema de la identidad, que en cierto modo estarían reproduciendo inconscientemente:

Todos ellos implican un espacio cultural dividido más o menos nítidamente en parcelas separadas, marcadas a su vez por diferencias más o menos claras entre el “interior” y el “exterior”, con limitaciones y controles para el tráfico transfronterizo entre unas y otras. En este esquema se permiten los matrimonios mixtos, con proles “híbridas” que, sin embargo, inmediatamente pasan a reclamar su territorio soberano. Tanto si es deliberadamente como si se da en contra de la intención de quienes los emplean, vocablos como “multiculturalismo”, “hibridación” y otros por el estilo despiertan una imagen semejante (al fin y al cabo, dependen de ella para adquirir sentido), y aunque quizá sea una imagen adecuada para generar un frente donde proyectar ambiciones políticas, lo hace a costa de perder contacto con la realidad cultural. Sería mejor abandonarla junto con la terminología del debate cultural que evoca y resucita. (Bauman 2002: 78-79)

No es extraño que estas propuestas, al menos en los debates académicos, se acompañen de una importante conciencia de grupo, o al menos de la ansiedad por la construcción de dicha conciencia. Este tipo de perspectiva diferencial se apoyaría entonces en el a priori representado por “unidades culturales ancladas” (Bauman 2002: 137) a costa de, paradójicamente, bloquear su capacidad para reconocer diferencias en el interior de esas supuestas unidades. Desde mi punto de vista, estas limitaciones teóricas y prácticas sólo pueden salvarse si el cruce y el conflicto cultural se entienden no sólo a partir de las divergencias y convergencias entre territorios (por ejemplo entre Europa y América, entre Latinoamérica y Estados Unidos, entre las civilizaciones azteca y española, etc.) sino también, y quizás ante todo, a partir de tensiones entre niveles culturales copresentes e interactivos (por ejemplo entre lo popular y lo masivo, entre sociedad y Estado/mercado, entre unos grupos sociales y otros...). Planteado así, en un sentido paradigmático, el conflicto puede en principio parecer algo demasiado abstracto, pero tal vez, si no renunciamos a pensarlo apresuradamente, nos encontremos aquí con fronteras productivas, estructurales, que en cuanto tales son fronteras previas y más amplias que las que rodean un territorio cualquiera, por extenso que este sea. Sugiero llamarlas *fronteras invisibles*.

La cultura como pliegue o como “tierra de frontera” (Bauman 2002: 88), como práctica radicalmente dialógica, no puede sino plantear preguntas que siguen pendientes. Visto el estado actual de la cuestión, se extiende la sensación de que necesitamos una teoría crítica de la cultura que pueda en-

frentarse a la expansión del multiculturalismo al estilo de la publicidad transnacional, tal y como esta se autoconcibe por ejemplo en las campañas de Benetton o Coca-Cola. Las tentativas de respuesta a esta falsa armonía, todavía en marcha, van desde una radicalización de los estudios culturales hasta propuestas de crítica subalterna o interculturalidad deconstructiva, componiendo un prisma multidimensional y todavía no suficientemente articulado en su complejidad. En cierto modo, se aprecia una tensión necesaria entre lo indecible (libertario) y lo ya decidido (autoritariamente), es decir, entre un *entre* (de inter-cultural) como posición abierta, heterológica, en devenir, y un *entre* que se impone, detestable pero por eso mismo ineludible, como es ineludible hoy la problemática internacional en torno a la deuda externa, sin ir más lejos. De este polo se extrae a menudo una actitud frontalmente pesimista, y con razón, que denuncia por ejemplo la (*norte*)americanización totalitaria del mundo, mientras de aquel se puede incluso derivar un optimismo incondicionado, en la línea, como muestra, de la llamada *democracia semiótica* y otros discursos afines a este olvido de lo que supone la hegemonía ideológica, a pesar de que paradójicamente sus presiones se reconocen de entrada.

En lugar de absolutizar uno u otro extremo, uno u otro componente de una situación tan asfixiante como poliédrica, quizá sea más útil una perspectiva que conflictualice, visibilizándolos, los elementos de ambivalencia que nuestro contexto, y el proyecto de la modernidad en su raíz, incorpora en su programa operativo. Sin duda, todavía no hemos resuelto lo que implica la cuestión de la identidad, precisamente como programa ideológico, en el marco sociocultural contemporáneo. Para Bauman, la avalancha reciente de perspectivas sobre identidad es síntoma de cómo los procesos de globalización vienen acompañados de tendencias a la individualización y a la crisis de lo comunitario, de manera que:

la frenética búsqueda de identidad no es un residuo de los tiempos de la preglobalización aún no totalmente extirpado, pero destinado a extinguirse conforme progresa la globalización; es, bien al contrario, el efecto secundario y el subproducto de la combinación de las presiones globalizadoras e individualizadoras que producen. (Bauman 2001: 175)

Del lado institucional, sí sabemos que la función estratégica de la identidad cumple una funcionalidad medular, primero dentro de la estructura del Estado-nación (mediante precisamente, y entre otras cosas, el establecimiento de fronteras territoriales) y luego, y a la vez, con motivo de una globalización que transnacionaliza las leyes del negocio, dentro de la estructura del mercado neoliberal (mediante el recurso al consumo como motor de identi-

dades plurales y polifacéticas, en la estela del conocido eslogan del Club Fantá, "Nómadas"). De hecho, cada vez son más frecuentes las llamadas de atención sobre las trampas de la *identity politics*, como recientemente ha dicho Susan George en entrevista para el diario *El País* (25/2/2001), presidenta en París del Observatorio para la Mundialización:

La política de identidad es una gran ventaja para los que gobiernan, por eso los expertos del grupo de trabajo la recomiendan calurosamente. Ayudando a la gente a preocuparse por quiénes son desde el punto de vista histórico, o político, o religioso, o racial, o de sexo, se evita que se ocupen de lo que pueden hacer juntos. Se bloquea la solidaridad. Se trata de evitar que la gente comprenda que tienen los mismos intereses y que se unan, ya que si la gente se une y deja el individualismo, el sistema difícilmente funcionaría. Por esto se procura que se mire hacia otros objetivos y que, por ejemplo, el cristiano vaya contra el judío o el musulmán y viceversa, o que la mujer vaya contra el hombre, o el negro contra el blanco. Si todo esto se exagera, nos olvidamos de las transnacionales. Parece clarísimo que las políticas de identidad son sumamente útiles para entretenernos.

No obstante, por mucho que resulten evidentes, no es seguro que estas precauciones se compartan lo suficiente como para iniciar una reformulación crítica de raíz, en la teoría y en la práctica, tanto de las políticas institucionales al uso como de las premisas en torno a las cuales giran los debates académicos más influyentes.

Del lado de lo social, la discusión sobre identidad(es) sigue encontrando en la extranjería un desafío crucial para la radicalización de la democracia. El mejor síntoma de esta *emergencia de la extranjería* puede que sea el empeño que los enemigos de la democracia real están poniendo en erradicarla del mapa de la convivencia en diálogo, como confirma la actual Ley de Extranjería y su aplicación rutinaria en el Estado español. Y en este punto, no es gratuito lo que Guy Debord apunta en las notas finales para sus *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo* (1999b: 135), donde hace referencia al pasaje bíblico (Daniel 5, 25-28) en el que aparece la figura de Daniel, el desterrado que, justamente como extranjero, puede comprender lo que esquivo el sentido (y lo esquivo del sentido) en un mundo catastrófico, donde esa comprensión inquietante promete la caída de Baltasar y, con él, la caída de su arrogante reino babilonio.

2. CULTURA POPULAR Y POLÍTICA NOCTURNA

Dos son los movimientos que lo popular implica desde el punto de vista de su supervivencia como táctica crítica, esto es, siguiendo a Gramsci, como (im)pulso de articulación que desarticule la hegemonía identitaria, y esto en relación y en contraste (en relación precaria de contraste) con la sociedad oficial:

Desbrozar. Salir de los atolladeros que históricamente han cercado el uso y el abuso del término *popular* a partir de los cambios que también históricamente ha experimentado su contexto y, por lo tanto, su significado. Se trata, desde luego, de una cuestión pantanosa, a la que he dedicado tiempo en otros lugares (Méndez-Rubio 1997, 2000, 2001), y que sólo resumiré en torno a dos ideas, que en este sentido terminarían convirtiéndose en tres obstáculos para la teoría y la práctica de la cultura popular.

(1) La primera de las ideas tradicionalmente asociadas a lo popular es la que lo identifica con una cierta noción esencialista del *pueblo*, en cuanto sujeto espiritual de una colectividad nacional moderna. Se trata de un significado que idealiza un todo incontaminado y homogéneo, cohesionado por valores y vínculos comunes. Sin duda, es este un significado todavía cargado de rebeldía política en países, como los latinoamericanos, donde la modernidad ha llegado de forma derivada, y lo nacional mantiene todavía un valor que la mundialización está erosionando en el Primer Mundo. Cuando el nuevo zapatismo rescata lo nacional lo hace de este modo, como también así circula en movimientos sociales de Chile o de Colombia el grito alzado con motivo de la llegada al gobierno de Unidad Popular: “El pueblo, unido, jamás será vencido”. En Europa, sin embargo, parece confirmada la sensación de que el capitalismo de consumo ha convertido al *pueblo* en *público* y, de hecho, sólo en los sótanos oscuros de la cultura popular, como en la práctica de algunos grupos de hip-hop en España, se escucha hablar de la necesidad de avanzar “a contrapelo en un país de obreros de derechas”. Ya en el primer tercio del siglo XX, en las cárceles del fascismo italiano, atisbó Gramsci (1975: 679-680) la tendencia poderosa del sistema capitalista a neutralizar el potencial revolucionario del pueblo, cuya resistencia se veía en efecto minada por los renovados mecanismos de seducción publicitaria y de propaganda masiva. Así que lo popular-nacional gramsciano, en referencia a los países que lideran el avance del sistema-mundo globalizado, se ha visto desmentido en países como España. Esto es válido en dos sentidos: en cuanto a que lo popular-nacional mantendría una relación asumida con un presunto sujeto político unitario (el pueblo), y en cuanto a que representaría una prioridad cultural de lo (tradicional y territorialmente) nacional, cuyo ocaso fue precipitado ya activamen-

te por el propio régimen dictatorial del Generalísimo Franco en su última década. Los dos supuestos están en declive. No en vano lo popular, en este nuevo contexto de sentido común, se conserva sólo como la huella idealizada de una supuesta esencia matriz, disponible para ser museizada y recuperada una y otra vez bajo los códigos del folklore y el localismo rancio. Claro que esto no quiere decir que ese uso cadavérico de lo popular haya dejado de cumplir las funciones legitimatorias que ya la primera modernidad le atribuía a principios del siglo XIX. Conviene recordar que, desde 1996 hasta 2004, el gobierno del Estado español está en manos del conservador Partido Popular.

(2) Dicho de otra manera, parece que, con el tiempo, si se conecta en su definición con la presencia de un sujeto colectivo identificable (*el pueblo*), lo popular sólo se mantiene con vitalidad en las manos de ideologías tradicionalistas y retrógradas. Con todo, la modernidad tardía, tal y como esta se concibió a partir de 1930 y definitivamente desde 1970 en adelante, tenía reservada una redefinición de lo popular en términos de accesibilidad democrática y de progreso social. El discurso de lo popular como aquello-que-está-al-alcance-de-cualquiera tenía como mínimo dos importantes ventajas: primero, se articulaba funcionalmente con las necesidades de la nueva opinión pública, estandarte de las nuevas democracias representativas, así como con la implantación de una vigorosa red transnacional de tipo mediático, masivo, en la cual la institución publicitaria iba a cumplir un papel central (económico y semiótico) como mediadora entre intereses comerciales y necesidades sociales; segundo, indirecta y con seguridad no deliberadamente, permitía reemplazar el paradigma de lo popular como sujeto (definición 1), neurálgico para la legitimación de un modelo de Estado-nación moderno que se iba desgastando con la mundialización de la economía y de la información, y acompañarlo con un paradigma discursivo que entendía lo popular como la sustancia de aquel objeto o serie de objetos culturales (textos, mercancías) a los que la masa podía tener un acceso relativamente igualitario. De esta forma, como se puede observar con cierta perspectiva, popular se identifica entonces con populista de una forma que recuerda por igual al antiguo credo del despotismo ilustrado (“Todo para el pueblo, pero...”.) como a la confusión teórica que atraviesa con fuerza los más difundidos *Cultural Studies* de ámbito norteamericano, en los que lo popular y lo masivo se entrecruzan identificándose bajo el amable lema de *popular culture*.

Pero ¿se puede considerar lo popular sin depender de una identidad, de una totalidad, anterior, posterior o presente en la que resumirse? ¿Cómo será entonces visible? ¿Por qué insistir en hablar de lo popular de una manera nueva? ¿Por qué un locutor de radio, anónimo, quizá de Nicaragua, grita con alegría la llegada de una fiesta “popular-internacional” en un in-

ciso del último disco del grupo Mano Negra, titulado *Casa Babylon* (Virgin 1994)?

Desbordar: Antes de seguir, es necesario recapitular un instante. Si, como he esbozado hasta ahora, los usos dominantes de lo popular han desembocado en posiciones ideológicas conservadoras o reaccionarias, un trabajo de pensamiento crítico debería cuanto antes considerar la urgencia de o bien abandonar la lucha epistemológica y política en este campo, o bien explorar la posibilidad de entender lo popular sobrepasando el régimen de fronteras (sujeto/objeto) que lo han demarcado en la modernidad. Esta última opción es sin duda arriesgada, ante todo para el aparato instrumental del propio pensamiento moderno-occidental. La primera lo es menos a primera vista, pero conlleva, por la misma razón, el riesgo de perpetuar la inercia disciplinaria de esa forma de pensar y actuar, de perder una buena oportunidad para examinar sus herramientas más totalizantes y autoritarias. Por lo demás, el abandono de lo popular, ante la dificultad de su ambivalente y resbaladiza carga semántica, corre el peligro, que sería imperdonable en tiempos acuciantes como el nuestro, de tirar el niño con el agua sucia.

Así pues, el dilema es “abandonar o seguir”, y si seguir, hacia dónde: lo único claro aquí es pasar por encima o por debajo de las fronteras, de las estrías que reglamentan el territorio, aunque sólo sea para aprender, como las *cabezas buscadoras* de Deleuze y Guattari (1997: 193), que:

sólo en el agujero negro de la conciencia y de la pasión subjetivas podremos descubrir las partículas capturadas, alteradas, transformadas, que hay que relanzar para un amor vivo, no subjetivo, en el que cada uno se conecta con los espacios desconocidos del otro sin entrar en ellos ni conquistarlos, en el que las líneas se componen como líneas quebradas.

En la línea de esta opción antifrontera, deseante, quizá todavía productiva y con seguridad todavía escasamente trabajada, lo popular no puede decir que no tenga nada que ver con sus definiciones tradicionales, entre otras cosas, porque eso sería ya dotarse de un territorio limitado. Es y no es sujeto, es y no es objeto, pero no por capricho sino porque puede tener que ver, oscuramente, con las condiciones de posibilidad de todo sujeto y de todo objeto, así como de su relación y de su diferencia. Ese sería el caso si el sentido y el uso de lo popular, de su práctica como práctica social, arraigara justamente, y ante todo, en la noción de *práctica*. Desde la filosofía hasta la antropología o la historia de la cultura, desde Marx a Chartier pasando por Voloshinov, se viene tanteando la cuestión de la práctica, con decisión y a la vez con la precariedad que da saber que no puede hacerse esto sin que el propio discurso salga inmune.

Llevando hasta sus últimas consecuencias la idea de cultura como práctica social, la cultura popular asoma entonces como práctica social, y eso precisamente, desde el principio, le impide territorializarse. Más bien se fragua y prolifera como práctica tendencialmente descentrada, pluri- y heterológica, desviada, participativa y accesible. Su accesibilidad resitúa horizontalmente el componente abierto de su concepción mercantil y populista (definición 2), al tiempo que su deseo articulador renegocia su definición localista-nacionalista (definición 1) abriendo mundos sin centro pero a la vez opuestos al aislamiento. En un discurso zapatista, en una asamblea de “okupación”, en la *jam session* o en el concierto hip-hop, en la interacción sorprendente del teatro de calle o en la poeticidad abierta de muchos movimientos sociales contestatarios, lo popular *puede* surgir, pero nunca de la nada. Claro que se vincula al espacio, pero no para cerrarlo (como espacio de-limitado). Al contrario. Y en cierto modo es claro asimismo que no se deja localizar sin más, pero tampoco se trata de un no-lugar imaginario o abstracto. Ni sujeto ni objeto, ni espacio ni no espacio... sólo parece quedarle un último resto de inteligibilidad, agazapado como una partícula de energía capturada, que ahora emerge como *práctica de espaciamento*, esto es, como un principio de resistencia activa al principio de identidad como tal.

En un mundo de fronteras ciegas, lo popular hace sitio, razón por la cual no puede tener sitio, no puede apropiarse si no es de la necesidad de articular una relación de alteridad y de alteración, un vínculo fuera-de-lugar, im-pertinente, u-tópico. Sus dificultades tienen que ver con la viabilidad de formar un bloque, un todo, así que ni acaba estando totalmente fuera ni totalmente dentro de la cultura del sistema (organizada como par de copertenencia alta cultura/cultura masiva), como tampoco renuncia a desbloquear la separación entre su interior y su exterior: en relación y en contraste, necesitamos aquí pensar una diferencia sin separación, a la vez que, mucho me temo, una unión que no forme unidad. Si un objetivo tiene lo popular, como se ha estudiado en casos como el de Radio Alice en Italia, es el de “sobrepasar el horizonte de la realidad existente” (AA.VV. 2000: 174).

Desde este ángulo, la cultura masiva trabaja por enmarcar la cultura popular, por reconducirla a sus parámetros. Pero hay en la pragmática de lo masivo, de la *máquina de visión* (Virilio 1989), una exigencia de ceguera que tiene que ver justamente con su potencia de separación, con su fuerza a la hora de establecer fronteras invisibles, como las que, unidireccionalmente, separan las pantallas de sus receptores, naturalizando la televisión como tecnología que, a decir de Bauman (1990: 148), evita el contacto con la alteridad mejor que los hoteles de turistas. En su denuncia de la sociedad del espectáculo, Debord, por su parte, lo plantea del siguiente modo certero: “Esta sociedad,

que suprime la distancia geográfica, concentra una distancia interior a modo de separación espectacular” (Debord 1999a: 144). Para Debord, detectar las fronteras invisibles instauradas por la pragmática de la cultura masiva es ya una forma primera de resistir los efectos de la “guerra civil preventiva” (Debord 1999b: 86) que lo masivo supone como proyecto de socialización. Pero esta visibilización sería muy poco si no se acompaña de una teoría crítica intolerable.

Reconocer en la estructura de los medios de comunicación masivos, como hace Debord, una especie de mediación autoritaria entre sistema institucional y sociedad no implica, con todo, la solución imperdonablemente ingenua de proponer una oposición frontal al poder hegemónico. Esta oposición frontal sólo puede imaginarse a modo de dos enemigos uno enfrente del otro, es decir a partir de un repliegue recíproco de fuerzas, cuando lo definitorio del espaciamiento es el movimiento precario pero potencialmente incesante de despliegue. De ahí su fragilidad. Al menos en lo que respecta a la práctica popular, y en esto su memoria entroncaría con la reflexión situacionista, lo que se da más bien es una relación de negociación e incluso de conflicto, y esto en el sentido de un cuestionamiento, no siempre visible, de las fronteras transversales activadas en la vida cotidiana por el sistema audiovisual. De forma que el marco dominante de la cultura masiva no se ve simplemente enfrentado sino interpelado, atravesado, desbordado por tácticas todavía discontinuas, todavía disgregadas, pero tal vez incisivas.

El despliegue instaurado por la subversión popular llega al punto de no permitirle ser traducida a categoría. Por eso su consideración es tanto una oportunidad nueva para repensar radicalmente las relaciones entre cultura y poder, al tiempo que pone sobre la mesa la urgencia de un debate interdisciplinar *sine ira et studio*. Desde la zona de resistencia donde lo social no se deja apresar por ninguna política instrumental, pero no sólo desde ahí, replanteando la naturalización categorial de sujeto y objeto, “el proceso de gelificación, con su capacidad disolvente, significará ahora que *lo social* se visibiliza invisibilizándose, que *lo social* no son más que *espacios del anonimato*, agujeros en el espacio del miedo que la crisis del fordismo ha abierto” (Trafal 2002: 99). Imaginando redes contra la angustia, desafiando la prepotencia de la obvedad, lo popular se articula así con los recursos operativos de una retórica y una política nocturnas, desaparecidas, tal y como ha explicado certeramente el colectivo Mar Trafal, afirmando a la intemperie que “porque sabemos que poseer es perder, abrimos espacios de vida que no pueden ser cerrados” (Trafal 2002: 25).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA.VV. (2000) *Manual de guerrilla de la comunicación*. Barcelona: Virus Editorial.
- AMIN, S. (1999) *El capitalismo en la era de la globalización*. Barcelona: Paidós.
- BAUMAN, Z. (1990) “Modernity and ambivalence” en *Global Culture (Nationalism, Globalization and Modernity)* de M. Featherstone (ed.), 143-169. Londres/Thousand Oaks/Nueva Delhi: Sage.
- (2001) *La sociedad individualizada*. Madrid: Cátedra.
- (2002) *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós.
- DEBORD, G. (1999a) *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.
- (1999b) *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, G. (1997) *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1997) *Mil mesetas (Capitalismo y esquizofrenia)*. Valencia: Pre-Textos.
- GRAMSCI, A. (1975) *Quaderni del carcere*. Turín: Einaudi.
- MÉNDEZ-RUBIO, A. (1997) *Encrucijadas (Elementos de crítica de la cultura)*. Madrid: Cátedra.
- (2000) “La revolución invisible: La cultura como espacio de conflicto y resistencia”, *Voces y Culturas* 15, 129-150.
- (2001) “Cultura y desaparición”, *Pasajes* 7, 75-92.
- TRAFUL, M. (2002) *Por una política nocturna*. Madrid: Debate.
- VIRILIO, P. (1989) *La máquina de visión*. Madrid: Cátedra.

ABSTRACT

The category of popular culture has traditionally been considered either detached from official culture (romantic idealism) or instead fully embedded into that hegemonic culture (theory of mass society). This essay attempts to rethink popular culture as social practice, radically dialogical. This practice would cause conflict not only among ethnically or territorially different cultures, but also among society and institutions within a single social system.

Antonio Méndez-Rubio es profesor titular de Teoría de la Comunicación en la Universidad de Valencia (España) y profesor visitante en Duke University (North Carolina, USA). Ha publicado los ensayos *Encrucijadas: Elementos de crítica de la cultura* (Madrid: Cátedra, 1997), *Poesía y utopía* (Valencia: Episteme, 1999) y *La apuesta invisible: cultura, globalización y crítica social* (Barcelona: Montesinos, en prensa). E-mail: antonio.mendez@uv.es