

**CULTURAS POPULARES: LO IMPRESCINDIBLE
DE LA DESFAMILIARIZACIÓN**

Popular Cultures: The Essentials of Defamiliarization

PABLO FEDERICO SEMÁN *

Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) · México

* pabloseman@hotmail.com

Artículo de reflexión recibido: 27 de agosto del 2009 · aprobado: 24 de septiembre del 2009

RESUMEN

Reconociendo que la dominación simbólica organiza jerarquías culturales, el artículo sostiene que el análisis de estas se oscurece si se deja de lado la agencia que los subalternos retienen y hacen efectiva en los conflictos de perspectivas que marcan la producción simbólica de una sociedad. La producción simbólica de la sociedad es más plural y menos gobernada por la lógica dominante de lo que muchas veces se supone. Cuanto más contemporáneas y próximas son las culturas populares, cuanto más fuerte aparece la imagen de la homogeneidad cultural, más necesaria es la operación típica de la antropología: la captación de la diferencia bajo la forma de una práctica desfamiliarizadora. La reducción de la escena contemporánea a una simple diferencia de recursos, la renuncia de antemano a reconocer las perspectivas propias de los sujetos subalternos, significan la multiplicación de la dominación que se intenta denunciar a través de esa reducción. El artículo describe los diversos movimientos, posibilidades y cuestionamientos que debe afrontar actualmente la captación de las culturas populares para no reforzar prejuicios, desconocimientos y estigmas habituales.

Palabras clave: *desfamiliarización, culturas populares, homogeneidad cultural, dominación.*

ABSTRACT

Acknowledging that symbolic domination organizes cultural hierarchies, this paper argues that the analysis of such hierarchies becomes darkened if it puts aside the agency that subalterns hold and exert in the conflicts of perspectives that mark the symbolic production of a society. The symbolic production of a society is more plural and less governed by dominant logics that what is usually is supposed to be. The more contemporaneous and close the popular cultures are, the more necessary the typical operation of anthropology becomes: grasping the difference under the form of a defamiliarizing practice. The reduction of contemporaneous scene to a simple difference of resources and the primal resignation to acknowledge the subaltern subjects' own approaches, mean the multiplication of domination, which this reduction intends to denounce. This paper describes the several movements, possibilities and questionings that the grasp of popular cultures must currently face in order not to reinforce prejudices, lacks or recognition and usual stigmas.

Key words: *defamiliarization, popular cultures, cultural homogeneity, domination.*

INTRODUCCIÓN

Los fenómenos involucrados en esta reflexión son diversos y forman parte de la serie amplísima que evoca la expresión “cultura popular”. Para recortar mínimamente los ecos de esta expresión, y sin ninguna pretensión de definir “la cultura popular”, me referiré en este artículo a cuestiones que permiten interpretar mejor tanto el consumo cultural masivo como las experiencias (entendidas como la unidad de la práctica y la representación, de acuerdo con Thompson) de hombres y mujeres de diversas generaciones que habitan agregados urbanos de grandes ciudades de América del Sur y que, siendo empleados formales o informales, privados o públicos, pertenecen a camadas de bajos ingresos. Lo que afirmo aquí se deriva de investigaciones propias y lecturas que, teniendo en cuenta la aludida referencia social, las enfocan con el rubro de “experiencias de las clases populares contemporáneas”¹.

La tentativa es subrayar el valor de la práctica desfamiliarizadora de la antropología para el conocimiento de estas experiencias, así como dar cuenta de cuestionamientos, riesgos y contraposiciones que debe asumir esta práctica considerando el debate contemporáneo. No solo porque la desfamiliarización es constitutiva de la práctica antropológica, sino porque en la situación actual, donde su valor parece desdibujarse por efecto de tensiones y debates que se citarán más adelante, resulta más necesaria que nunca: cuando más suponemos homogeneidad, más debemos poner en juego nuestra capacidad de percibir diferencias, no solo porque estas sean sutiles y, por lo tanto, exigentes, sino, también, porque es necesario enfrentar la potencia de todas las circunstancias que obligan a negar diferencias que, en realidad, son estridentes y pueden ser aplastadas de dos maneras distintas pero asociadas a los efectos de la crítica al culturalismo: por un lado, cuando el análisis se alinea

1 No aspiro a una definición, pero sí a que nuestro recorte no desconozca límites que los debates contemporáneos obligan a incluir en cualquier aproximación a lo popular: su pluralidad interna, su contingencia, la imposibilidad de un sujeto popular como el idealizado por el romanticismo bajo la idea de “pueblo”, y el hecho de que lo popular, concebido en la lógica de las contraposiciones sociales, no surge de un único tipo de conflicto ni como el resultado de la elaboración uniforme, alineada y correspondiente de clivajes de etnia, género, nación o clase. Es evidente en todo este trayecto mi condición de deudor de variados y contrapuestos desarrollos de la antropología brasileña contemporánea.

inconsciente y sistemáticamente con los valores dominantes y oblitera diferencias en nombre de militancias que ven en cada fenómeno una afinidad con la crítica cultural y política que encarnan los antropólogos. Por otro, cuando confunde la “determinación estructural” con una versión banalizada de las asociaciones entre capital económico y social y con un nivel homogéneo de lo social.

Además, teniendo en cuenta el valor y la necesidad de la desfamiliarización, el caso de las culturas populares no presenta una naturaleza distinta a la de cualquier otra diferencia contemporánea. Pero el caso de las culturas populares, en grado, presenta un rendimiento ejemplar de la premisa desfamiliarizadora que se quiere subrayar: la percepción de la diferencia popular resulta tan optimizada por su aplicación como arruinada por su olvido o negación. Esta negación es más sospechosa en la medida en que más se juegan —en las relaciones de las diferencias populares con las visiones académicas— distancias y conflictos que incuban un ánimo académico que no solo soslaya sino también reprime, medicaliza y estigmatiza aquello que soslaya (caso de la relación de los académicos con la religiosidad popular evangélica —acusada de ser parte de una conspiración imperial, de promover el lavado de cerebro, de estafar fieles, de propiciar la apoliticidad, de realzar el compromiso conservador, de reforzar el clientelismo populista— continuamente resulta revelador de esas posibilidades, pero también lo son las diversas formas de entender la cultura política popular a partir de la noción genérica “clientelismo”, sin atender a la singularidad de los diversos contextos en que este aparece ni la necesidad de relativizar la categoría *ciudadanía*²).

Interpretación de un milagro y planteamiento de un problema

Quisiera empezar recordando un tramo muy breve de mi diario de campo y una interpretación:

Un adolescente me dice: estaba enfermo pero me curé no sé bien cómo. Mi tía le rezó al Gauchito Gil, pero mi mamá a la Virgen

2 He tratado más ampliamente esta cuestión en Semán (2006). Sin embargo, es necesario aclarar que este tratamiento se encuadra en lo que, desde mi punto de vista, surge de las lecturas de O'Donnell (2000), Auyero (1998) y Merklen (2005) en cuanto a la necesidad de entender hasta dónde el abuso de la categoría *clientelismo* obtura la comprensión de las formas políticas populares y hasta dónde la categoría *ciudadanía* proyecta componentes centrados en experiencias históricas irrepetibles y en exigencias normativas.

de Itatí, y mi tía que es creyente (evangélica) oró en su iglesia. La verdad es que no sé qué fue, pero me curé.³

Algunos hechos, en apariencia simples, como la conjunción de la imposibilidad de saber quién fue el causante del milagro, evitando cualquier duda acerca de la ocurrencia de este, ayudan a entender todo lo que hay de problemático en categorías aparentemente establecidas como *religión* o en la ubicuidad de la noción de milagro en la experiencia cotidiana en las clases populares en Argentina: siempre son posibles. Cuando afirmo que la experiencia popular es cosmológica (Semán, 2001), lo hago proponiendo una contraposición que resulta clave para la interpretación de un hecho como el citado arriba: ¿se trata de alucinaciones, de ignorancia o de una diferencia cultural activa? La modernidad ha sido la tendencia que instauró una cisura radical entre el aquí y ahora y el más allá, un divorcio entre los hombres y los dioses, una autonomía y una segmentación de dominios de modo tal que, desde el punto de vista moderno, parece justo hablar de lo trascendente y lo sobrenatural. Hechos como los citados, en cambio, ignoran esa distinción y suponen que lo sagrado es un nivel más de la realidad. La experiencia cosmológica de los sectores populares no ha perdido esa referencia que, en todo caso, fue roída por algunos de los avances de la modernidad, y, sobre todo, obliterada por el obstáculo epistemológico que representa el modernocentrismo, que proyecta esa división donde la experiencia del otro (el sujeto cosmológico) no se registra.

Para la experiencia moderna, “milagro” es sinónimo de excepcional e inexplicable⁴. Por tanto, es preciso preguntarse si en la experiencia cosmológica popular, aunque se use frecuentemente este vocablo, “milagro” significa lo mismo. En la experiencia popular el milagro nunca ha dejado de estar a la orden del día, ya que la definición de la totalidad que encuadra la experiencia siempre incluye, y en un nivel

3 La nota corresponde a una observación de enero de 1998.

4 Corten (1998: 200) muestra cómo estos son los trazos característicos de la idea de milagro en la tradición que va de San Agustín a Hobbes, también, cómo una organización religiosa masiva y popular (la Iglesia Universal del Reino de Dios —en adelante, IURD—) desarrolla una idea de milagro opuesta a esa tradición al instituirlo como natural y banal. Mi interpretación de la diferencia entre la idea de milagro propuesta por la IURD —válida para la religiosidad popular en general (Semán, 2001)— y la de la tradición moderna sigue el argumento propuesto por Corten.

sobredeterminante, lo “espiritual” y lo “divino” que integran un *continuum* y no un sistema de compartimentos respecto de las realidades “terrenales”. Cuando en la experiencia cosmológica se habla de “milagros”, se habla, ni más ni menos, de la eficacia de uno de los principios constitutivos de lo real. Birman (1995: 36) se refiere a esto como una visión encantada.

En mi caso, el de la religiosidad popular urbana, pude comprobar cómo bajo el término *religión* conviven dos connotaciones diagonalmente opuestas. Por un lado, la interpretación de las clases medias laicizadas, introyectada y, en parte, dinamizada por las ciencias sociales, que creen en la división entre el mundo cotidiano y el más allá al que atribuyen, excepcionalmente, milagros. Por otro lado, la comprensión de los sujetos de los sectores populares urbanos, que sostienen una visión cosmológica del término y obran como si la distinción entre el más acá y el más allá no existiese; además, postulan un determinismo que implica la existencia de fuerzas extraterrenales en la Tierra. En un fenómeno como este, donde se juega la posibilidad de revelar o ignorar la diferencia que presentan (desde el aspecto simbólico) las prácticas de sujetos enraizados en el mundo popular urbano contemporáneo, se ponen a prueba también los trazos estructurantes de las prácticas de los antropólogos de nuestra época frente a la cuestión planteada por “lo popular”.

A diferencia de la situación que está en el origen de la práctica antropológica, el mundo que podríamos llamar “popular”, en este caso el de la religiosidad popular, está próximo y corremos el riesgo de ignorar la diferencia (cualquiera que sea su textura y su pluralidad), y de dar por válido el razonamiento según el cual quienes creen en milagros tienen el carácter de sujetos atrasados que sustituyen con “religión” y “creencias” o “supersticiones”, por ejemplo, la carencia de médicos. Una interpretación alternativa subrayaría la diferencia entre las perspectivas simbólicas en juego y la positividad de lo que se interpreta, de manera negativa, como carencia.

En este artículo desarrollo algunas de las premisas y consecuencias a las que estuvieron ligadas esas interpretaciones. Discuto algunas de esas cuestiones que me obligaron como antropólogo a reflexionar sobre la constitución histórica de la disciplina cuando se refiere al problema de “lo popular”. Estas cuestiones son: el papel de la relativización

y su aspecto más específico de desfamiliarización, el uso de la idea de etnografía y el contenido del concepto de *cultura* que resulta pertinente en el contexto de su discusión contemporánea (donde los temas del conflicto y el poder han modificado y ampliado su presencia); y, a través de esto, la relación de la antropología con otras disciplinas de las ciencias sociales. Se procesarán estas cuestiones en tres momentos. El primero subraya la validez de la noción de relativismo en cuanto a desfamiliarización, abordada en los apartados “El fin de la cultura popular” y “Desfamiliarizar: suponer al otro, comparar, escuchar el bajo continuo”. El segundo momento repone las discusiones de la antropología y la sociología contemporáneas a propósito de los desafíos que se plantean al concepto de relativismo en las sociedades llamadas “complejas”. En un tercer momento se retoma el relativismo para incorporar las consecuencias de las discusiones anteriores, específicamente en relación con las ideas de etnografía y de conflicto (que será desarrollado en la sección “Desfamiliarizar en la complejidad”).

Podría formular la intención anterior de forma sintética y, deliberadamente, polémica: lo popular, justamente porque está en crisis, es lo que más exige y pone a prueba el valor de algunas distinciones seminales de la antropología, al tiempo que obliga, aunque sea en acto, a refinarlas y reforzarlas para repensar lo popular.

EL FIN DE LA CULTURA POPULAR

“Culturas populares” es una enunciación que desata entre los académicos reacciones notablemente dispares. Para algunos, representa la imagen de algo en extinción, de un objeto perimido, que oculta, de mala o buena fe, tanto una relación de fuerzas como una especie de nostalgia devota y reificante de la tradición. Sin embargo, “culturas populares” resulta al mismo tiempo, un rótulo infaltable en congresos, colecciones de libros, cursos de posgrado, *dossier* de revistas y en diversas actividades académicas que hacen circular el término, aun para declarar su muerte o promover nuevas formas de pensar y nominar. No deja de ser interesante tener en cuenta algunas hipótesis que podrían explicar esta persistencia del objeto: el hecho de que las prácticas políticas de los sectores populares en América Latina hayan vuelto a estar en el centro de las discusiones sociológicas y antropológicas; el hecho de que dichas prácticas no puedan ser explicadas por

la racionalidad emergente de un pivoteo entre estructuras de oportunidades y recursos, ha valorizado su aspecto simbólico a través de la recurrencia contemporánea a los marcos interpretativos, que son una forma sofisticada y precisa de referirse a lo que otrora podría llamarse, no sin error, la cultura de determinados actores. Por otro lado, no debe escapar a una tentativa de intuir en esta persistencia el hecho de que la multiplicación de la actividad cultural —bajo las formas de producción, consumo y circulación de diversas mercancías culturales— ha contribuido a valorizar el aspecto cultural de las prácticas populares.

Pero antes que estas hipótesis puedan contrastarse, es necesario explicar el fenómeno anterior, y, por ahora, de fondo: el desprestigio que, muchas veces, asiste al objeto “culturas populares”. Este se explica, en parte, por el peso que adquirieron en las últimas décadas tres referencias teóricas que no se pueden dejar de señalar, aunque sea brevemente. Todas estas referencias renovaron y actualizaron lo que estaba supuesto en paradigmas previos: la homogeneización y la fragilización que trae la modernidad, el énfasis en la dominación social y su tratamiento específico en el plano simbólico.

En primer lugar, las culturas populares se presentan como un objeto en disolución frente a concepciones que lo suprimen en nombre de lógicas que extinguen las culturas populares u obligan a redefinirlas, toda vez que, correcta pero exageradamente, se ha tomado nota de movimientos de homogeneización social y cultural que acarrear una tendencia a la liquidación de lo que fuese la diferencia popular. El capitalismo, la globalización y los medios de comunicación han sido identificados como los agentes de una progresiva homogeneización de deseos y posibilidades de simbolización que se sobreponían a las diferencias en el espacio social, dejando un mapa en donde todos los sujetos son iguales por sus aspiraciones y reconocimientos, aunque infinitamente diferentes por sus competencias, capacidades de hacerlos válidos y combinarlos. No hay *una* cultura popular porque, como se desprende de lo anterior, lo culto, lo popular y lo masivo, como géneros o repertorios, pierden nitidez. Pero también, en segundo lugar, porque el sujeto popular está en cuestión. Es que, no menos importante que la anterior, es otra vertiente teórica que contribuye a la liquidación de la diferencia popular de forma complementaria y contrapuesta: las concepciones contemporáneas sobre la totalidad social enfatizan todo lo

que en cualquier nivel de la vida social trae fragmentación, heterogeneidad y cambio, de manera que cualquier referencia a un sujeto que pudiese ser identificado con “lo popular” solo puede ser el resultado de una conjetura sustancialista que no merece más que impugnación y superación⁵. En tercer lugar, la liquidación de lo popular se filtra en nuestra disciplina, cuando se asume que la descripción de lo popular solo es posible bajo un código teórico que da cuenta de un sistema de relaciones de fuerza eternamente agobiantes. En ese caso, la dominación interiorizada es la condición de existencia de los sujetos y es plena a tal grado que lo popular solo existe como un diferencial de incompetencia en un contexto de aceptación de un dictado común (v. gr., la cultura legítima). Por este camino Bourdieu (1983: 98) llegó a afirmar:

[...] aquellos que acreditan la existencia de una “cultura popular” —verdadera alianza de palabras a través de la cual imponemos, queramos o no, la definición dominante de la cultura— deben esperar encontrar nada más que una forma mutilada, disminuida, empobrecida, parcial, de la cultura dominante y no lo que llaman contracultura, cultura realmente dirigida contra la cultura dominante, conscientemente reivindicada como símbolo de un estatuto o profesión de existencia separada.

DESFAMILIARIZAR: SUPONER AL OTRO, COMPARAR, ESCUCHAR EL BAJO CONTINUO

¿Pero es que todo esto es plenamente aceptable? Nuestra sospecha es que puede oponerse productivamente a estas presunciones el efecto corrosivo y reconstitutivo de los procedimientos que permiten la desfamiliarización. Me referiré a estos en los términos en que han sido significativos en investigaciones como la citada al inicio, o en las

5 Las investigaciones pioneras y decisivas de García Canclini (1992) ayudaron a reconocer una nueva cartografía y a poner en discusión lugares comunes, osificaciones y puntos ciegos de las miradas sobre lo popular (la heterogeneidad, la dominación, la mezcla). El uso de las mismas, como nueva ontología, en cambio, confundió el *opus operatum* con el *modus operandi* y generó réplicas que se limitaban a constatar las hibrideces como si fuesen todas iguales y del mismo valor en relación con el conflicto de una sociedad. En dicho sentido parecen influir obras que son parte de la sociología como género masivo (es el caso de Bauman o Maffesoli), pero también, el conjunto de las obras antropológicas que han activado el necesario punto de la discusión del esencialismo, hasta el innecesario punto de la confusión entre duraciones largas, dispositivos que generan recurrencias y esencias.

que se mencionan a continuación, como ejemplos del valor de tres gestos encadenados: *suponer al otro*, *comparar* y *escuchar el bajo continuo*, que estructura la experiencia de las clases populares. A través de estos gestos se articula una orientación que preferimos y podemos tomar de la obra de Damatta (1981). La antropología capta la diferencia con lógicas contrapuestas: familiariza lo extraño y lo “salvaje” para incluirlo en lo humano, pero desfamiliariza y “extraña” lo próximo para no identificar su humanidad con nuestra versión de esta.

Suponer al otro

En los años noventa nos aproximamos al rock en Argentina y pudimos observar que lo que era presentado y temido como un nacionalismo esencialista o como el resultado del empobrecimiento económico resultaba ser el efecto de una transformación de las perspectivas de los jóvenes de sectores populares: hacían suyo el rock que había sido casi exclusivo de las clases medias y lo utilizaban para reivindicar la Nación como el equivalente de un espacio de derechos y reclamos que el cambio político y económico había imposibilitado a través de las vías políticas tradicionales (Semán & Vila, 2004). Últimamente, en investigaciones que se dirigen a la apropiación de músicos que son recibidos en medios eruditos, masivos, estéticamente insignificantes o convencionales e incluso políticamente incorrectos —sobre todo sexistas—, hemos podido observar fenómenos que me sorprendieron. Por ejemplo: entre las mujeres que escuchan a Ricardo Arjona, se activa un espacio de sexualización, subjetivación y producción metafórica que, desde mi punto de vista analítico previo, y ahora transformado, era imposible suponer. ¿Qué fue lo que hicimos en cada uno de esos casos en que se contraponen la percepción de una diferencia (en su carácter ontológicamente positivo) a la percepción de homogeneidades, esclavitudes o expresiones derivadas de la situación de servidumbre? Intentamos descentrarnos de nuestras propensiones simbólicas y estéticas violentadas, para asumir que había un otro que de ninguna manera estaba anulado en su agencia y eficacia, y por ello actuaba con parámetros que debían ser reconocidos antes que impugnados (lo cual, por otro lado, no hacía omnipotente a ese otro).

En correspondencia, estas investigaciones fueron de la mano de una apuesta: las concepciones aludidas antes (las que conciben lo popular

como diluido en la contingencia y la atomización, en la masificación y en el dominio) merecen ser discutidas o, al menos, interrogadas en algunos de sus supuestos: ¿Acaso estas concepciones no incurrirían en el mismo error de traducir por ‘homofonía’ los falsos sinónimos que, por ejemplo, se presentan en la relación entre el inglés y el español (*in-jury*, en esa lógica pasa de ser una lesión a ser una injuria)? ¿Acaso no asimilan lo próximo a lo indiferente y se privan de una posibilidad de contraste que las ilumine y las interprete en su papel en un sistema social?; ¿tal vez el destino de lo que se acostumbró a llamar “popular” no haya sido el de la desaparición sino el de su reducción epistemológica a réplica de lo supuestamente hegemónico (como resultado de una familiarización indebida, de una proyección de conjeturas interpretativas etnocéntricas que obliteran la diferencia)?; ¿acaso en el consumo y la producción masiva de música e, incluso, de religiosidades “industrializadas” (que muchos científicos sociales no se cansan de denunciar) no podrían, por ejemplo, distinguirse los efectos de las trayectorias de los sujetos en formas de apropiación variadas, numerosas, pero no infinitas ni imposibles de reconocer en su dispersión sistemática?; ¿y en esas apropiaciones no es posible distinguir un sujeto, una agencia y una versión, más allá de la imitación incompetente del gesto que usufructúa sin fundamentos?; ¿acaso en ellas no es posible distinguir una posición que parte de otros supuestos que no pueden ser desconocidos?

Estas preguntas y las investigaciones citadas, que siguen casi literalmente los argumentos de Michel de Certeau (2008) acerca de la forma como los sujetos subalternos (una alteridad que frecuentemente vemos minimizada) hacen su lugar “en la casa del otro” (una alteridad de la que no terminamos de diferenciarnos, ya sea cuando la identificamos con el poder absoluto o cuando definitivamente, tomados por ella, la suponemos como un rasero universal). Pero es imposible suponer al otro sin una de las claves a través de las cuales desfamiliarizamos y producimos conocimiento por encima del prejuicio.

Comparar

El relativismo —su consumación como desfamiliarización activa, consciente y sistemática, y como distinción entre la circulación universal de ciertos productos y la particularidad de los usos— es el resultado de un contraste que solo puede parirse con el esfuerzo de contrastes.

La operación relativista parte de una hipótesis. En cada apropiación, en cada modo de vida, se revela la eficacia de una especie de epicentro que le da al simbolismo de ese otro (que debemos suponer) una consistencia que es la que no esperamos desde nuestro sentido común. En este sentido común habita un *nosotros* que debe ser puesto en cuestión. En el caso citado al inicio, o en los referidos a la música, invoco el sentido común de una clase media universitaria, “progresista”, que reside básicamente en la Capital Federal de Argentina, que no ve nada muy positivo en la literatura de masas, en los aspectos nacionalistas del rock, en las religiones populares (a menos que estas aparezcan aliadas con algún proyecto político progresista y hayan transformado su mística en vocación por la historia, o sea: que no sean religiones). Pero ese *nosotros*, a los fines de mi argumento, puede entenderse un poco más genéricamente como sectores universitarios, constituidos en el ideal individualista e igualitario en sus versiones más actuales. Independientemente de su contenido, es en la explicitación de lo que sea ese *nosotros*, en la identificación de su historicidad y su contingencia donde se juega la posibilidad de una interpretación que asuma un posicionamiento diferente del otro y no simplemente su presencia como diferencia ofensiva, amenazante o degradada (en esta lógica los otros son siempre músicos superficiales, escuchas masificados, supersticiosos incurables, en fin, sujetos percibidos como si estuvieran incorporados dentro de nuestros parámetros, pero fuesen incompetentes). Solo así pueden sustanciarse los efectos cognitivos de la comparación y la superación de seudoparámetros que suponen nuestros prejuicios irrelativizados, rigiendo universalmente.

Pongamos un ejemplo que, además de ilustrar lo que se viene planteando, hace avanzar el razonamiento. En su investigación sobre la consistencia y positividad que tenía la categoría *enfermedad nerviosa* en los años ochenta entre las clases populares en Brasil, Duarte (1986, 2004) da cuenta de la necesidad de distanciarse de los supuestos que, de forma espontánea e inconsciente, motorizaban su investigación: era necesario poner entre paréntesis, como una opción nativa más, la adhesión a los conceptos modernos de salud, que asumían, como si no lo fuesen, las premisas del psicoanálisis. Tales supuestos hacían entender la idea de *enfermedad nerviosa* como una teoría atrasada de la “salud mental” y no como aparecía en la plenitud de sentido que permitía comprender la comparación, como una expresión privilegiada de una forma

diferencial de construir la noción de persona. Esa decisión nacía de una percepción que ilumina un ítem que, a mi juicio, debe estar presente, en general, en el abordaje de la experiencia de las clases populares; a propósito de suponer tales comparaciones, Duarte (2004: 81) dice:

Los dos grupos (en este caso el de los investigadores y las clases populares) no están en posiciones sociales equivalentes y tampoco disponen de códigos culturales verdaderamente comunes para describir a las propiedades de su posición. El efecto de naturalización intrínseco a la vida cultural impone incluso que desde cada grupo se construya una visión de la totalidad social que ubica al otro según sus propios principios estructurantes-opuestos y contradictorios entre sí mismos.

Objetivar ese juego de localizaciones recíprocas e interesadas es el horizonte al que apunta el esfuerzo de tomar conciencia del efecto de naturalización de nuestras categorías y parámetros (fuente de mis proyecciones y conjeturas interpretativas). Un esfuerzo que no se cumple de forma directa ni programada, pero que puede y debe servirse de la experiencia etnográfica, para movilizar una interrogación sobre nuestros supuestos como tales y no como parámetros.

Escuchar el bajo continuo

A través de la idea de apropiación, las ciencias sociales asumen que las improvisaciones, o más bien las acciones en las que los sujetos hacen propio un mensaje, un código, un objeto social, no son incondicionadas. La regulación de estas apropiaciones depende no solo del juego inmediato de fuerzas en que los sujetos se encuentran con otros, con mensajes, con interpelaciones de todo tipo, sino de algo que se actualiza en ese encuentro y es determinante: las propiedades de un sedimento, histórico y contingente, pero durable, que recibe y reinterpreta la “novedad”, la interpelación estatal, la presencia de la industria cultural (estas “novedades”, obviamente, van integrando ese sedimento en tanto son procesadas, y su “novedad” es muchas veces, simplemente, su insistencia renovada). Como lo expresé en otro estudio (2006: 24):

[...] como en el bajo continuo —la forma compositiva del barroco en la que la mano derecha del clavecinista intervenía “libremente”, dialogando con lo prescripto detalladamente por la partitura

para la mano izquierda (y para la voz superior)— las improvisaciones de los actores dialogan con un epicentro que se organiza en ese sedimento e interesa subrayar y destacar en cada interpretación de la actividad simbólica de los sujetos populares.

Hacer visible ese epicentro es una tarea antropológica por excelencia. En ella la desfamiliarización se concreta como relativización de nuestro contexto inmediato, como apuesta a la existencia de otro “mundo” que —dentro de “nuestro mundo”, quizás en tensión con él, haciéndolo menos nuestro y más ambiguo— permite significar de otra forma la actuación de otros. Esto es lo que nos permite no ceder a las interpretaciones narcisistas que encuentran que todo lo que ocurre en el mundo es imitación degradada.

En esta tarea, lo que llamamos relativismo es incondicional. No es cuestión de más o de menos relativismo como parece sugerirse toda vez que en las ciencias sociales se dice: “relativismo, sí pero no tanto” (¿quién define la medida, un etnocentrismo de segundo grado?). Resulta fácil, en el siglo XXI, reconocer los problemas que asistían a las narrativas evolucionistas del siglo XIX. Pero la creencia en los estadios se revela como la marca de la persistencia de tales narrativas, cuando las tesis rechazadas retornan en la afirmación impune del “atraso” de los sectores populares (o en su inverso: la idealización populista de ese “atraso” como autenticidad). Antes de cualquier otra consideración que pudiese evaluar esas cautelas antirelativistas, digamos que estas muestran su incompreensión acomodaticia y sospechosa del relativismo, prescribiéndolo para unas causas y cancelándolo para otras. Además: son compensaciones ilógicas que cumplen un papel análogo al “sí, pero” con que el psicoanálisis identifica la aceptación no aceptante de la castración, la renegación del límite. El “no querer saber”, tan humano como la razón, hace que esta, cuando es ciencia social, solo “progrese” en forma inseparable del socio-análisis en el que debe despojarse de su “indígena imaginario” para exorcizar la posibilidad populista. Pero también debe superar su autoimagen ingenua, aquella que nace en el juego social y que insidiosamente, instalada como pseudoparámetro, gotea narcisismo social en el análisis (por ejemplo, cuando la sociología se identifica con la modernidad que debe analizar y renuncia a su tarea para negar o castigar aquello que obstruye o niega

el despliegue “ideal” de esa modernidad). En la comparación dejamos o debemos dejar de ser, en acto y no sin esfuerzo y mucho menos de forma completa, quienes somos en el juego social.

No descreemos de la posibilidad de universalizar. Sin embargo, desconfiamos profundamente de los que se esfuerzan en sostener verdades universales todo el tiempo o las encuentran a mares como si fueran autoevidentes, sin someterlas al esfuerzo de desfamiliarización que reclamamos como necesario. En ese sentido, vale la pena recuperar la polaridad que planteamos, no como una oposición excluyente, sino como una tensión necesaria a la producción del conocimiento social: relativismo y universalismo, en realidad romanticismo y universalismo, son momentos de un mismo esfuerzo que se empobrece si se prescinde de uno de ellos.

EL DEBATE CONTEMPORÁNEO: DESAFÍOS Y LÍMITES

Suele afirmarse que la relativización (y en consecuencia, la desfamiliarización) es pertinente o posible cuando los mundos que se encuentran en esa operación están separados y tienen autonomía; además, que esta es imposible cuando los mundos hacen parte de un mismo mundo, que implica, también, participar de unas relaciones de fuerza que transforman el carácter de la diferencia subalterna en representación de esa relación. Las sociedades contemporáneas, por efecto del despliegue de poderes y conflictos cruzados y diversos, anulan la posibilidad relativizadora, ya que el otro —al ser relativizado— no tiene consistencia por fuera de la subordinación que lo constituye y lo habla. Relativizar sería engañarse, con la suposición de otro que es algo más que dominación interiorizada.

Esta es una objeción recurrente y genérica que, de ser aceptable, invalidaría todo el desarrollo anterior. Quiero afrontarla en una expresión crucial de la misma para los antropólogos que enfrentan cuestiones relativas a las culturas populares. Es así que, en este punto, debemos iniciar un rodeo que nos permitirá reconocer las características y las raíces de esa objeción y las condiciones de su superación. Antes, enunciaré un punto de partida: esa objeción, en términos generales, parte de un supuesto que considera a las sociedades “simples” como universos unificados y cerrados en términos de una especie de solidaridad mecánica. La crítica de esta concepción (por ejemplo,

Goldman, 1999; Kuper, 1988), que muestra en qué grado las sociedades simples no son ni unánimes, ni repetitivas, nos salva de la paradoja que se plantearía si mantuviéramos intacta la distinción entre las sociedades simples y las complejas: o el relativismo nunca fue posible y su aceptación es un gesto vacío, o se puede aceptar la relativización para sociedades divididas, y esto es válido tanto para las sociedades “simples” como para las “complejas”. Pero la insistencia con que se plantea esta objeción no es ajena a la situación que se ha creado en función de las derivas de la antropología y la sociología.

La anulación de la problemática de las culturas populares no solo es el resultado de la radicalización de ciertas concepciones sobre lo popular y lo masivo, que hemos reseñado más antes; también, su anulación está determinada por hechos que durante los últimos treinta años tensaron los debates de la sociología y la antropología, y repercutieron en la concepción de la actividad etnográfica y en el concepto de cultura. Derivas cruzadas, que desde posiciones opuestas, se encuentran y se atraviesan en la noción de cultura, en sentidos que perfilarán nuevas oposiciones. En un lado se encuentra el énfasis que ciertas voces privilegiadas de la sociología le han dado a la cultura, en un movimiento que intenta, al mismo tiempo, superar el economicismo, el racionalismo y las visiones lineales del conflicto, el cual reconoce una influencia permanente en Gramsci (solo para dar un ejemplo) y en todas sus reelaboraciones posibles (pero sobre todo, las de los historiadores y analistas de la cultura ingleses). En otro lado se encuentran todos los efectos de la discusión del concepto de cultura en la antropología de cuño americano, en la reflexión hetero y autocrítica y en el encuentro con las corrientes europeas que no son solo antropológicas. Detengámonos brevemente en cada una de estas dos determinaciones.

Desde los años ochenta y hasta alcanzar un pico en los noventa, autores que piensan o pesan en la tradición sociológica, como Thompson, Williams o Hall, pero también, aunque de manera muy diferente, Althusser o Laclau, introdujeron en la agenda de la sociología la exigencia de un análisis atento al orden simbólico. La percepción de límites en la racionalidad y el pragmatismo de los actores, así como la imposibilidad de deducir y describir sus comportamientos desde una instancia exterior a ellos, llevó a postular, a veces, solo a veces, de forma convergente, la eficacia de la subjetividad y de los símbolos en las

tramas sociales. Por este camino, la sociología se hacía cultural, otorgándole a la cultura el carácter de “variable independiente”, como lo sistematiza y propone Alexander (2000). Por este camino, los sociólogos encontraron una referencia en la obra del Geertz (1987) que los antropólogos, por su parte, comenzaban a rechazar.

En otro camino, la antropología americana elaboró un concepto de cultura influyente y duradero, en el marco de la aceptación de las proposiciones parsonianas, que otorgaban a esta disciplina el mandato de explorar e investigar configuraciones axiológicas a partir del supuesto de que estas se unificaban en cada formación social y permanecían, al menos en lecturas y usos consagrados, entre la estabilidad y la homogeneidad. La visión geertziana, que partía de la división parsoniana, que luego cuestionó y orientó a generaciones de antropólogos (y de sociólogos que aprendieron de su pluma a privilegiar la cultura y a saborear el método etnográfico), evolucionó hacia una posición que alcanzaba a introducir una visión dinámica de la cultura e implicaba la pluralidad y confrontación de versiones intrínsecas a los universos simbólicos. Pero esto no era suficiente para los antropólogos, que siguiendo su legado entraron en una rebelión cuando hicieron suyas las preocupaciones por el poder y su capacidad de determinación social y subjetiva presentes en autores tan lejanos de la tradición culturalista como Bourdieu, Foucault, Gramsci, Derrida o, por supuesto, Barth. Allí se fortaleció la vocación de los antropólogos por las teorizaciones macrosociales, pero también se fortaleció la posibilidad de erosionar, con buenas razones, categorías como *cultura* o *popular*⁶.

La extendida comprensión de que la vida social se articula también como un trabajo de construcción-imposición de visiones de mundo

6 Insistimos y aclaramos: el cuestionamiento del concepto de cultura tiene su epicentro en las ciencias sociales influidas por el proyecto parsoniano, ya que la división cultura/sociedad no tiene la misma forma en la tradición francesa y, mucho menos, luego del estructuralismo. Teniendo en cuenta esta distinción Viveiros de Castro (1999: 128) afirma que la antropología “contactualista” —véase más adelante— permanece presa de la batalla anticulturalista y preestructuralista. Lo que Viveiros afirma acerca del debate etnológico y de la posición contactualista puede decirse también sobre una parte de la crítica contemporánea del concepto de cultura: en nombre de la crítica a la forma parsoniana de la cultura, se critican concepciones que ya tenían en cuenta lo que traían como novedad, a menos que se piense que Gramsci o Lévi-Strauss, por ejemplo, hayan orientado sus concepciones en un sentido “culturalista”.

afectó la imagen que los antropólogos se hacían de las culturas que debían interpretar, así como de la relación que aquellos entablaban con estas sociedades, que comenzaron a ser vistas como hijas del conflicto; fueron entendidas como expresiones cuya causa oculta debía reponerse por la vía de imputaciones sociohistóricas. Estas, a su vez, implicaban asumir una serie de determinaciones macro, movimientos estatales y lógicas estructurales de ampliación, defensa y ratificación de desigualdades sociales. Pero no solo eso estaba en cuestión: estas influencias también activarían un movimiento disciplinar que no se conformaba con la definición de la antropología como traducción, como interpretación de interpretaciones, pues desconfiaban de la posibilidad de interpretación que no fuese al mismo tiempo una violenta traición: para muchos antropólogos, la idea de cultura y la de interpretación debían superarse radicalmente si la cultura siempre homogeniza abusivamente y la interpretación es siempre violenta y distorsionadora.

Así, mientras la cultura se convertía en un comodín para los sociólogos, se transformaba en un demonio para los antropólogos. Si para los segundos había que comenzar a recuperar la influencia de dimensiones macro, como el poder, la determinación económica, para los primeros se trataba de tomar en serio la capacidad performativa de lo social que tiene la acción social en una definición de esta que, por diversas vías, se abría a lo simbólico. En este contexto, la posibilidad de desfamiliarización adquiere el carácter de imposibilidad: la alteridad, atravesada por el poder no es nunca ella misma, no puede hacerse presente una ausencia: porque si las categorías de nuestro mundo han marcado de forma indeleble al sujeto entonces la desfamiliarización solo revelaría nuestra propia opresión. Las consecuencias de la afirmación de este panorama afectan tanto el valor de la desfamiliarización como el de la etnografía. Es que esta última también quedaba afectada por la necesidad de dar cuenta de una serie de determinaciones que no siempre son etnografiables y que muchas veces obligaban a presuponer un modelo que la etnografía pasaba a ilustrar. Discutiremos en lo que sigue, estas consecuencias.

DEFAMILIARIZAR EN LA COMPLEJIDAD

Hay varias cosas que sabemos gracias a las derivas citadas. La singularidad de lo histórico, la condición de la subordinación (contestada, olvidada o resistida) y la inscripción de estos trazos en una totalidad

histórica determinada, de la que surgen modos de conflicto y segmentación específicos, conforman lo popular sin agotarlo. De acuerdo con los movimientos combinados de la sociología y la antropología, es necesario superar el populismo y el sustancialismo que suponían la unidad del “alma popular”, según la versión que repone el proceso social de construcción de todo lo que es idealizado por la mirada folclorizante. Han sido superados el economicismo y el culturalismo ingenuos, que pensaban en culturas pobres o en culturas populares ideales, por concepciones que interpolan el concepto de hegemonía, para hacernos notar que la producción simbólica y la dominación de grupos sociales están asociadas y que la dominación se organiza, en parte, a través de la capacidad de nombrar, o sea en la cultura, y que, en consecuencia, cultura y poder están vinculados desde el principio. También hemos aprendido que en la batalla por la nominación, las posiciones disimétricas en el conjunto del espacio social se reproducen en una circularidad difícil, pero no imposible de revertir. La desigualdad tiende a reproducirse, y cualquier trama de significaciones —parafraseando a Marx— nace “tarada” por la hegemonía, por las capturas del discurso en juegos de imposición de conocimientos, reconocimientos y desconocimientos, a partir de las cuales se establece toda comunicación. Historia, conflicto y oscuridades varias determinan las valencias que pueda asumir el término *popular* y hacen a la insuperable singularidad de su contenido.

Pero se ha hecho tanto por mostrar cómo ganan los que ganan, que nos confrontamos al peligro de una especie de hegemonicocentrismo que describe lo social desde el punto de vista en que una forma de hegemonía captura, asimila, devuelve y recodifica cualquier producción autónoma. En la descripción de las culturas populares todo ocurre como si se hubiera impuesto la siguiente contradicción: invocando al linaje de los Thompson y los De Certeau, practiquemos reproducciónismo y Frankfurt. Se estudia “la recepción” para confirmar el poder de la “producción”, se interroga en los “receptores” la sedimentación del dominio que se presupone casi perenne. Debido a estos supuestos, que se autoafirman en cada observación, el descentramiento que exige la captación de la producción simbólica de los sectores populares suele aparecer más despreciable que nunca.

Mi insistencia en el momento de la autonomía de los sectores populares, plena de consecuencias para las posibilidades de relativización

en la complejidad, tiene razones que pueden condensarse en una observación notable de Thompson (1995: 19), en referencia al tiempo lejano en que podía hallarse:

[...] una cultura consuetudinaria que en sus operaciones cotidianas no se halla sujeta a la dominación ideológica de los gobernantes. La hegemonía subordinante de la *gentry* puede definir los límites dentro de los cuales la cultura plebeya es libre de actuar y crecer, pero, dado que dicha hegemonía es secular en vez de religiosa o mágica, poco puede hacer por determinar el carácter de la cultura plebeya.

Esa es una situación en la que “la ley no entra en las casas de los campesinos”. Transpolar ese razonamiento arroja luz sobre la serie de razonamientos que reducen la realidad a muchísimas menos variables de las que la componen y, luego, hacen proyecciones lineales de tendencias de lo obtenido por medio de la abstracción. Esto es lo que permiten Grignon y Passeron, quienes elaboran conceptualmente el contenido de esta observación en relación con tiempos más actuales y sociedades más homogéneas que las que refería Thompson. Para ellos, se trata tanto de que los intelectuales que estudian la cultura popular no olviden los efectos que produce la dominación en la cultura, como de que se observe que en algunos momentos, que no son todos, los dominados actúan más que de forma rebelde en terrenos de “insumisión cultural”, en los que sucede un transitorio “olvido de la dominación”, pleno de consecuencias sociales y analíticas (Grignon & Passeron, 1989: 68). En última instancia, esto se asocia a la necesidad de superar la obsesiva presencia del eje resistencia-dominación en el análisis (1989: 75):

Cuando el concepto ‘de resistencia cultural’ termina por revestir todas las acciones populares no reductibles a la sumisión, se convierte en mutilación y censura de la descripción. Las culturas populares no están detenidas en un alerta perpetuo ante la legitimidad cultural, pero tampoco hay que suponerlas movilizadas día y noche y en alerta contestatario. También descansan.

Y aún cuando dicho eje esté presente, debe decirse que lo está, de formas sutiles, derivadas y dependientes de despliegues de la acción que encuentran la dominación, pero ya tienen algún grado de formación endógena.

Podrá insistirse en que la situación de los grupos populares no es la clásica situación insular privilegiada por la antropología clásica. Estoy de acuerdo con esta idea, que implica la coexistencia conflictiva como condición de existencia de cualquier grupo que, tal como lo afirmé antes, ni siquiera se piensa que alguna vez haya sido válida para las llamadas “sociedades simples”. Pero esto, que implica la inevitable condición de la alteridad en la constitución de las “identidades” —también, obviamente, las subalternas—, no implica que la dominación penetre hasta el tuétano y gobierne todo el habla de ese subordinado. Por dar un ejemplo simple y extremo: cuando un migrante habla la lengua de su país receptor con el acento de su lengua madre, no lo hace exclusivamente en el marco de la disputa identitaria, aunque ese hecho tenga relevancia en esa lucha y allí mismo sea instrumentado. Lo hace porque vive en el marco de condiciones incorporadas que conforman un entorno más o menos durable en el que, si no es posible reconocer “la cultura” como un código y un cuerpo coherente, es necesario identificar, al menos, un conjunto de constricciones que se imponen a la acción y al sentimiento, e impiden “hablar con propiedad” la lengua del otro y obligan a declinarla en la propia. Aún en el paroxismo de la disimetría hay algo de incomprensible y algo de diferencia que resiste más allá del proyecto de resistir. Nada escapa a la presencia posible de la dominación, más aún, el hecho de que cualquier experiencia es relacional y disimétrica hace que ningún grupo pueda ser “en sí”, incluidos los dominantes —como afirman Grignon y Passeron en su crítica a Bourdieu—. Y, al mismo tiempo, nadie deja de tener una perspectiva propia, por más marcada que sea la disimetría social que enfrenta.

Demos un rodeo breve para afirmar una enunciación radical de la necesidad de superar la reducción de los subalternos a la dominación. Viveiros de Castro (1999), apoyado en una observación de Florestan Fernandes, reclama una “rotación de perspectiva” que Fonseca (2005) traslada al campo del análisis de lo popular. La observación de Fernandes rezaba que en el estudio de los factores dinámicos del proceso de colonización solo se registraba la perspectiva “blanca” y que era necesaria “una rotación de perspectiva que permitiese encarar los mismos procesos desde el ángulo de los factores dinámicos que operaban a partir de las instituciones y organizaciones sociales indígenas” (Fernandes, citado en Viveiros, 1999: 114).

El argumento de Fonseca (2005: 120) es que, como los etnólogos de las sociedades indígenas, los etnógrafos del mundo popular enfrentan, so pena de ser acusados de “culturalistas”, la demanda de analizar sus datos solo en función del impacto de la sociedad dominante, y que esa demanda debe ser cuestionada (todas las intervenciones de esta antropóloga son una demostración de que esta declaración puede concretarse). En este contexto podemos recuperar una definición de Viveiros de Castro (1999) que resulta esencial para nuestra elaboración conceptual, para su perspectiva etnológica y para cualquier perspectiva que afirme el punto de vista del subalternizado, al oponerse, en los siguientes términos, a la etnología “contactualista”. Para esta, “el contacto interétnico es [...] un hecho constitutivo que preside la propia organización interna de un grupo étnico”. En su crítica a esta perspectiva plantea (p. 120):

[...] el problema es saber para quién lo constituye pues no hay hechos sin alguien que los haga. Hechos constitutivos son hechos constituidos. Decir que un hecho interétnico preside la propia organización interna de un colectivo humano es tomarlo como un hecho trascendente, como principio causal superior y exterior a una organización que él explica, pero no lo explica. La crítica al supuesto énfasis clásico en las dimensiones internas de las sociedades indígenas deriva así una concepción que convierte el hecho de la dominación política en principio de gobierno ontológico.

En el mismo plano que antes referimos el antecedente que trae Thompson al razonamiento sobre la “autonomía popular” en el siglo XVIII, Viveiros de Castro (1999: 149) cita el antecedente de los estudios sobre misionarización en las sociedades amazónicas, en que se comprueba, de forma “estructuralista”, la reinterpretación indígena de las interpelaciones de las agencias evangelizadoras.

Parece ser que la única diferencia popular que no produce efectos es la contemporánea, ya que, a pesar de todas las disimetrías, las sociedades indígenas, o las culturas populares y subalternas de otros tiempos, parecen poseer su eficacia. ¿No es sospechoso que la tendencia a decretar la imposibilidad estructural de la desfamiliarización afecte el tiempo y el espacio de quienes, de ejercerla, en su propio terreno, la practicarían “en perjuicio propio”?

Todo lo que se viene citando, como definición ontológica de la forma como pueden concebirse las diferencias populares, para ser negadas o reconocidas, nos permitiría una afirmación de la posibilidad de desfamiliarizar en la complejidad. Mientras se acepte que la realidad es más amplia, no tenemos ningún inconveniente en aceptar que esa parte de la realidad, por estar inserta en una relación de fuerzas, está sujeta a jerarquizaciones y estigmas. Solo que estos no son el punto de vista del subalterno, o no lo son todo el tiempo.

Para concluir, dos acotaciones relativas a la pluralidad de lo popular y al uso de la etnografía. En relación con lo primero: sabemos que lo popular, como se afirmó al inicio, es histórico y plural, pero eso no quita que, en algunos contrastes y en expresiones y análisis muy agregados, pueda formularse una percepción que genere una dicotomía entre el mundo popular y el mundo de los analistas, que, para los fines analíticos, pueda ser relativamente homogeneizante y, no por ello, totalmente incorrecta. En Míguez y Semán (2006), por ejemplo, hemos contrapuesto la generalidad de ciertos valores, desarrollados en prácticas muy diferentes, en los sectores populares contemporáneos y su antagonismo al mundo valorativo de las clases medias.

En relación con lo segundo, algo un poco más extenso. Este contexto de reivindicación de la posibilidad de desfamiliarizar se relaciona, como efecto y condición, con la reivindicación del valor específico de la etnografía. En el marco de los debates citados en el apartado “El debate contemporáneo: desafíos y límites”, la etnografía aparece como un recurso ilustrativo que siempre necesita de macroteorías, no de comparaciones, no de desfamiliarizaciones, no de distanciamiento de los supuestos presentes en las teorías, para no ser “descriptiva”. De forma contraria a esta posición, considero que no solo con la investigación etnográfica, pero difícilmente sin ella, se pueden quebrar las falsas identidades y los centramientos que se ponen en cuestión. Es necesario estar muy cerca de donde surgen los hechos para no homogeneizarlos bajo una de las significaciones citadas, y no contrabandear, en el acto de interpretar, una relación de fuerzas cuya puesta en evidencia sería la interpretación más acertada. Pero no es solo cuestión de “empirismo”. Todo lo que se transvasa del diario de campo al escrito y a la interpretación no vale porque nos nutra de referencias concretas, nos aclare el razonamiento o nos transmita la sensibilidad

del etnógrafo, sino porque toda esa información nos permite construir una concepción del agente, de la acción y de la relación y, porque nos permite también, hacer patente nuestro punto de vista y toda la precariedad de su pretensión de universalidad en un diálogo permanente con la teoría acuñada que es invocada a cada momento y en sus diferentes voces (muchas veces como fantasma del investigador). Toda fenomenología, si es consecuente, proyecta la *intentio* sobre sí misma y, al hacerlo, desmonta la hipótesis que preside la descripción y la torna hecho social, como lo que analiza, por esto, nunca es inocente teóricamente. Una buena etnografía, por ser una *muy buena* descripción, en el sentido antedicho, es siempre más que una *simple* descripción. Esta operación es más necesaria cuanto más tienden a autonomizarse las nociones abstraídas de unas situaciones lejanas y a proyectarse mecánicamente sobre otras, aprovechando las intersecciones parciales, las falsas familiaridades y los propios compromisos de los investigadores.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alexander, J. (2000). *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*. Barcelona: Editorial Anthropos, FLACSO.
- Auyero, J. (1998). Desde el punto de vista del cliente. Repensando el tropo del clientelismo político. *Apuntes de Investigación*, 2/3.
- Birman, P. (1995). *Fazer estilo criando gêneros: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de Umbanda e Candomblé do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumara Ed. UERJ.
- Bourdieu, P. (1983). Gostos de classe e estilos de vida. *Coleção Grandes Cientistas Sociais*, 39, 83-121.
- Certeau, M. de. (2008). *La invención de lo cotidiano (I). Artes de hacer*. México D. F.: Universidad Iberoamericana.
- Corten, A. (1998). La banalisation du miracle: Analyse du discours de l'argumentation. *Horizontes Antropológicos*, 8, 198-222.
- Damatta, R. (1981). *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes.
- Duarte, L. (1986). *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Duarte, L. (2004). Las tres configuraciones de la perturbación en Occidente y los nervios de las clases populares. *Apuntes de Investigación del CECYP*, 9(8), 75-91.

- Fonseca, C. (2005). La clase social y su recusación etnográfica. *Etnografías Contemporáneas*, 1, 117-139.
- García Canclini, N. (1992). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Geertz, C. (1987 [1973]). *La interpretación de las culturas*. Traducción de A. Bixio. Buenos Aires: Gedisa.
- Goldman, M. (1999). *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Grignon, C. & Passeron, L. (1989). *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*. Traducción de M. Sonderegger. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Kuper, A. (1988). *The invention of primitive society. Transformations of an illusion*. London: Routledge.
- Merklen, D. (2005). *Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era democrática (Argentina, 1983-2003)*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- Míguez D. & Semán P. (2006). Entre santos, cumbias y piquetes: las culturas populares en la Argentina reciente. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- O'Donnell, G. (2000). Teoría democrática y política comparada. *Desarrollo Económico - Revista de Ciencias Sociales*, 156(39), 519-570.
- Semán, P. (2001). Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 3, 45-74.
- Semán, P. (2006). *Bajo Continuo: exploraciones descentradas en cultura masiva y popular*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- Semán, P. & Vila, P. (2004). La música y los jóvenes de los sectores populares: más allá de las "tribus". *Revista Transcultural de Música*, 12.
- Semán, P., Vila, P. & Benedetti, C. (2004). Neoliberalism and rock in the popular sector of contemporary Argentina. En D. Pacini Hernandez, H. Fernández L'Hoeste y E. Zolov (eds.), *Rockin' las Americas: The global politics of rock in Latin/o America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Thompson, E. P. (1995). *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.
- Viveiros de Castro, E. (1999). Etnología brasileira. En S. Miceli (comp.), *O que ler na ciencia social brasileira (1979-1995) Antropologia* (pp. 109-223). São Paulo: Sumaré Anpocs.