

editor
Juan Poblete

Nuevos acercamientos a los estudios latinoamericanos

Cultura y poder



 **CLACSO**

Nuevos acercamientos a los estudios latinoamericanos

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Graue Wiechers - Rector

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas - Secretario General

Dr. Alfredo Sánchez Castañeda - Abogado General

Dr. Luis Álvarez Icaza Longoria - Secretario Administrativo

Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa - Secretario de Desarrollo Institucional

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS / UNAM

Dra. Mary Frances Rodríguez Van Gort - Directora

Dra. Yazmín Margarita Cuevas Cajiga - Secretaria General

Dra. Nair Anaya Ferreira - Secretaria Académica

Mtro. Federico José Saracho López - Coordinador Académico de Vinculación Editorial

Nuevos acercamientos a los estudios latinoamericanos :
cultura y poder /
Michael J. Lazzara ... [et al.] ; editado por Juan Poblete. - 1a
ed - Ciudad
Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; México : UNAM, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-813-008-8

1. Memoria. 2. Estudios Culturales. I. Lazzara, Michael J. II.
Poblete, Juan, ed.
CDD 306.098

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Estudios latinoamericanos / giros epistemológicos / cambios
paradigmáticos / metodología / teoría / cultura / poder/
Latinoamérica

Corrección: Licia López de Casenave

Diseño interior: Paula D'Amico

Diseño de tapa: Dominique Cortondo Arias

Nuevos acercamientos a los estudios latinoamericanos

Cultura y poder

Juan Poblete
(Editor)





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES
CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

Nuevos acercamientos a los estudios latinoamericanos: Cultura y poder (Buenos Aires: CLACSO, octubre de 2021).

ISBN 978-987-813-008-8

Título de la edición original en inglés: *New Approaches to Latin American Studies: Culture and Power*. Nueva York: Routledge, 2018.

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor. La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

Agradecimientos	7
<i>Juan Poblete</i>	
Introducción. Veinticinco años de estudios latinoamericanos	11
<i>Juan Poblete</i>	
El giro de la memoria en América Latina: trayectorias, desafíos, futuros.....	33
<i>Michael J. Lazzara</i>	
El giro transnacional	63
<i>Juan Poblete</i>	
Del giro neoliberal al neopopulista: los estudios sobre culturas populares en América Latina	93
<i>Pablo Alabarces</i>	
El giro ético o Levinas en Latinoamérica	119
<i>Erin Graff Zivin</i>	
El giro subalterno.....	143
<i>Gareth Williams</i>	
El giro de los estudios culturales: epistemología, política, apropiaciones y debates.....	167
<i>Mabel Moraña</i>	

El giro decolonial	195
<i>Nelson Maldonado-Torres</i>	
El giro de los estudios indígenas.....	225
<i>Nicole Fabricant y Nancy Postero</i>	
El giro performativo.....	255
<i>Angela Marino</i>	
El giro hacia los feminismos. De los estudios culturales al pensamiento decolonial: intervenciones feministas en los debates sobre cultura, poder y política en América Latina	281
<i>Sonia E. Álvarez y Claudia de Lima Costa</i>	
El segundo giro de la deconstrucción.....	313
<i>Alberto Moreiras</i>	
Los giros en las políticas culturales en América Latina.....	343
<i>Ana E. Wortman</i>	
El giro transatlántico.....	361
<i>Bécquer Seguín</i>	
El giro hacia el género y las sexualidades.....	389
<i>Robert Mckee Irwin y Mónica Szurmuk</i>	
El giro afectivo.....	413
<i>Laura Podalsky</i>	
El giro posthegemónico: América Latina y la crisis de la hegemonía.....	443
<i>Abraham Acosta</i>	
Sobre los autores y autoras.....	469

Del giro neoliberal al neopopulista

Los estudios sobre culturas populares en América Latina

Pablo Alabarces

Introducción

Hemos afirmado en distintos trabajos (Alabarces, 2004; 2008a; 2012) que el estudio de las culturas populares latinoamericanas sufrió un proceso de clausura durante la década de 1990, contemporáneamente al apogeo del neoliberalismo en el continente. A pesar de su centralidad en el debate de la década anterior, durante más de diez años esos estudios parecieron desaparecer de las agendas de investigación: una desaparición verificable en los paneles de los congresos o en los libros y artículos publicados en el período. Sin embargo, veinte años más tarde, asistimos tanto a un proceso de reapertura de esas agendas como a la reaparición de categorías y sujetos desplazados: el nuevo éxito político de los relatos nacional-populares, por ejemplo, aún a despecho de la crítica que los mismos merecen, hablan más de continuidades y, nuevamente, retornos, antes que de disoluciones

y clausuras. Las culturas populares siempre señalaron, y continúan haciéndolo, la dimensión en la que se negocia, discute y disputa la posibilidad de una cultura democrática, y por extensión, la posibilidad de una sociedad plena y radicalmente democrática.

Este texto quiere discutir esos procesos, señalando distintos momentos de pliegues y giros en sus perspectivas de análisis e investigación. Presentaré así cuatro argumentos. El primero discute lo que entendemos una particularidad de la categoría de *cultura popular* en el ámbito latinoamericano respecto de la tradición anglosajona, diferencia que ha determinado el significado de la categoría en nuestro campo e influenciado en la construcción de sus tradiciones de investigación. El segundo consiste en la presentación de lo que llamamos un “estado inicial” de los estudios, que recupera tradiciones anteriores pero se establece, centralmente, en la década de 1980 alrededor de los procesos de las transiciones democráticas en el subcontinente. El tercer argumento discute lo que puede llamarse un “giro neoliberal” en las agendas y perspectivas de investigación sobre las culturas populares, fundamentalmente en la década de 1990. Finalmente, nuestro cuarto movimiento propone un nuevo giro, originado a finales de siglo pero claramente emergente a comienzos del actual, que podría llamarse, siguiendo algunas tendencias recientes en el uso de neologismos y términos construidos alrededor de las viejas categorías, perspectivas *neopopulistas*.

La diferencia latinoamericana

Dada la amplitud de usos de la categoría a lo largo del tiempo y a lo ancho de los públicos y voces involucradas, es imposible desplegar mis argumentos sin proponer, previamente, *quién* habla de culturas populares diciendo *qué* y *dónde*. La primera afirmación, entonces, debe ser enunciativa: hablo de y desde el campo latinoamericano, en tanto investigador argentino formado en ese marco, conocedor –y en parte tributario– de sus tradiciones y practicante de sus lenguajes.

Entiendo que los textos y autores que voy a discutir son ampliamente conocidos en el campo anglosajón de los estudios latinoamericanistas, lo que permite volver más fluida la argumentación. Pero afirmar ese lugar de enunciación significa reivindicar un conocimiento más cercano y a la vez una serie de significados determinados y, nuevamente, diferentes, en el sentido fuerte de la *diferencia*.

Porque, en América Latina, *cultura popular* ha significado siempre –o casi siempre: claramente, desde la década de 1980 hasta hoy– hablar de *algo más*: hablar acerca de prácticas y representaciones que están, o pueden estar, fuera de los *massmedia*, fuera de la simple referencia a una cultura de masas entendida como los múltiples modos en que los bienes simbólicos son producidos, circulan y son consumidos con la mediación de las industrias culturales, especialmente las electrónicas. Por el contrario, en un texto reciente de Laura Grindstaff (2008), puede encontrarse una descripción –brillante y provocativa– del mapa de la investigación estadounidense en el campo de los estudios sobre *popular culture* donde es imposible hallar ninguna referencia a prácticas o fenómenos fuera de los medios masivos de comunicación, incluyendo entre ellos a las nuevas tecnologías de circulación y consumo de imágenes y textos.

Así, los distintos usos de la categoría definen distintos campos de problemas, e incluso perspectivas disciplinares y metodológicas con complejidades distintas. Volveremos sobre esto. Como es sabido, las elecciones categoriales implican delimitar campos de objetos y problemas y, consecuentemente, estrategias de abordaje. Si hay algo llamado *cultura popular* por fuera de modos distintos y específicos de nombrarlo, objetivarlo y analizarlo, es una discusión que retomaremos más adelante.

Las razones de esta diferencia –un modo amplio de lo popular, frente a un modo amplio y a la vez restringido de lo masivo– son extendidas y complejas: rápidamente, algunas de ellas pueden hallarse tanto en tradiciones de lectura como en características particulares de las sociedades y culturas latinoamericanas que llevaron a tratamientos y categorías distintas. Entre ellas, podríamos destacar como principales las siguientes cuatro:

1. *Ruralismos*: ya largamente entrado el siglo XX, la importancia de las poblaciones rurales latinoamericanas era muy superior a las del mundo anglosajón. Si en la constitución misma de la categoría de *cultura popular*, siguiendo el inigualado estudio de Peter Burke (1978), el peso de lo rural era decisivo, esto continuó así en buena parte del mundo latinoamericano. Eso continúa, aunque con una presencia ya indiscutida de los medios masivos de comunicación, hasta la actualidad.

2. *Indigenismos*: el subcontinente mostró siempre como un rasgo central la presencia de enormes poblaciones de pueblos originarios o *indígenas*, lo que exigió un tratamiento particular de sus configuraciones culturales respecto de las tradiciones anglosajonas. Salvo en los países de mayor inmigración europea y sometidos a procesos de blanqueamiento, europeización y desindigenización más duros –nuevamente, Argentina y Uruguay entre ellos–, la presencia indígena fue decisiva para la discusión de la cuestión de lo popular: es imposible construir su campo problemático siendo indiferente a la presencia cotidiana de sus hábitos, tradiciones, memorias e incluso lenguajes –varios países debieron finalmente adoptar una lengua originaria como *lengua oficial* junto al castellano de la conquista.

En este recodo de diferencias podría anotarse la cuestión de las poblaciones afroamericanas, pero su presencia en el debate sobre la cultura popular latinoamericana es distinta a la de los formantes anteriores y, a la vez, más similar al debate anglosajón. Aunque con presencia en épocas anteriores –muy especialmente, en el texto clave de Fernando Ortiz *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, de 1940 (Ortiz, 2002), un trabajo fundacional para la teoría cultural del subcontinente–, la reaparición del debate sobre la relación entre las culturas afroamericanas y la cultura popular es contemporánea a su tratamiento británico y estadounidense.¹

¹ Un texto decisivo para explorar las intersecciones entre lo popular rural (como gauchesco), lo indígena y lo afroamericano es el prólogo que Josefina Ludmer escribe en 1994 para la reedición de *El género gauchesco* (Ludmer, 1994).

3. *Politizaciones*: a diferencia del mapa británico y estadounidense, la cuestión de la cultura popular en el subcontinente está duramente ligada a su puesta en acto a través del debate político. A partir del siglo XX, aparece primero con el anarquismo y luego con distintos marxismos, incluso señalados diacríticamente como *americanos*, con la obra de Juan Carlos Mariátegui como clave. Lo cierto es que la cuestión de lo popular es, hasta finales del siglo XX, inescindible de su relación con argumentos políticos, que alcanzan su clímax en la década de 1960, luego de la Revolución Cubana. Debatir la cultura popular es siempre algo más que la mera calificación de la cultura de masas como espacio de alienación, aunque también lo sea.

4. *Populismos*: habiendo ya al menos una biblioteca entera escrita sobre los populismos latinoamericanos, no vamos a sintetizarla aquí. Solo me limitaré a señalar que la presencia de los populismos en el siglo XX latinoamericano es, complementariamente, decisiva para la cuestión de la cultura popular. Los populismos –pienso especialmente en el peronismo argentino, el populismo más exitoso del siglo XX latinoamericano– tienen en la cultura de masas su superficie textual predilecta: no hay populismo exitoso sin radiofonía, cine, prensa de masas (luego, sin televisión). Y sin embargo, inevitablemente precisan un exceso que se produce fuera de esa cultura de masas: en las recuperaciones folkloristas y tradicionalistas; en la escena de la movilización callejera, en el ritual celebratorio del estado, que pertenece al campo de la cultura de masas, pero también en la protesta o en la revuelta carnavalesca, que lo exceden; o en el campo de los lenguajes y los hábitos populares que el discurso populista precisa capturar y exhibir como horizonte de posibilidad de su práctica y su “ideología”.

Un punto de partida

Propusimos una suerte de estado *inicial* del arte a partir de la década de 1980. Esa elección no es caprichosa ni responde a una exigencia

externa, sino a una dimensión del propio campo de estudios. Aunque las características que asume el tratamiento de la cuestión de las culturas populares en ese momento abrevan en formantes anteriores –sean ellos la gauchesca o Mariátegui o Gramsci– y se prolongan hasta por lo menos 1994 –como discutiremos–, en esa década se producen tanto una explosión de la discusión sobre el tópico como los textos centrales de ese estado de la cuestión. Esa década es contemporánea de las transiciones democráticas latinoamericanas; y esa es la clave en la cual se inscribe esa preocupación renovada e intensa por la cuestión de *lo popular*.

Este panorama está organizado –o puede organizarse– por cinco textos. El primero es a la vez el último en ser publicado: se trata de *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica* (CLACSO, 1987), un tomo editado conjuntamente por la editorial catalana Gustavo Gili (a través de su oficina mexicana) y la FELAFACS, la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social, un organismo que nuclea a los departamentos y facultades de comunicación, en ese entonces surgiendo geoméricamente en todo el subcontinente. El volumen compilaba los trabajos presentados en el seminario del mismo título que había organizado CLACSO en Buenos Aires, cuatro años antes, en 1983, exactamente en el inicio de los procesos de transición; un seminario en el que se intersectan varios vectores decisivos. Primero, el protagonismo en la organización, coordinación y edición de Jesús Martín-Barbero y Néstor García Canclini, claramente presentados como *intelectuales faro* (como diría Bourdieu) del campo y el tópico. Segundo, la presencia de CLACSO, que había sido central en el apoyo y cobertura a los intelectuales exiliados por razones políticas de todo el continente, y que había organizado un área entera de investigaciones sobre el tema, aunque no lo volvió a hacer hasta nuestros días, como síntoma del desplazamiento al que aludimos y desarrollaremos. En tercer lugar, una editorial catalana pero a través de su sede mexicana: el centro del mundo editorial latinoamericano se había desplazado al eje azteca. Y finalmente, la FELAFACS indicaba el nuevo rol de los departamentos de

comunicación, que irían hegemonizando estos debates desplazando a la sociología y la antropología; a su vez, la FELAFACS era financiada por la Friedrich Ebert Stiftung (alemana y socialdemócrata), lo que marcaba la presencia de las fundaciones europeas apoyando procesos de transición democrática latinoamericanos (como hacían simultáneamente, para mencionar apenas las alemanas, la democristiana Konrad Adenauer y la liberal Friedrich Naumann).

El segundo fue un libro local y de poca circulación en el subcontinente, a pesar de su importancia en términos de la tradición populista de estudios sobre la cultura popular: se trata de la colección *Cultura popular y medios de comunicación* (Ford, Rivera y Romano, 1985), firmada conjuntamente por los autores de los distintos textos, los argentinos Aníbal Ford, Jorge Rivera y Eduardo Romano —que a su vez habían participado en la reunión de CLACSO de 1983—, y publicada en Buenos Aires en 1985, en el mismo momento en que los tres retornaban a la universidad argentina luego de la dictadura. Como hemos analizado en otro lugar (Alabarces, 2008b), el volumen es una síntesis acabada de la tradición populista argentina, fundadora de los estudios sobre cultura popular a finales de la década de 1960.

El clímax de estas perspectivas lo constituye un libro de 1987, nuevamente coeditado por FELAFACS y Gustavo Gili pero en Barcelona: el celeberrimo *De los medios a las mediaciones*, del hispano-colombiano Jesús Martín-Barbero. Pero este libro había sido anunciado en distintos artículos publicados ya desde 1982: su edición material concretaba un proceso de producción que ya lo había instalado, como dijimos, en un lugar central del campo de problemas.

En todos ellos, la idea ya señalada de la *cultura popular* como algo más, como un plus o un exceso que escapa a la red de los medios de comunicación, es clara, y los mismos títulos de los libros así lo indican: comunicación o medios masivos y culturas populares, medios y mediaciones. Pero esta elección fue remarcada por los otros dos textos claves del período: *Culturas populares en el capitalismo*, de Néstor García Canclini, publicado por Nueva Imagen en México en 1982 y recién reeditado en 2002 por Grijalbo, con un prólogo a la nueva

edición. En el libro, por el contrario pero también en la dirección de nuestros argumentos, los medios de comunicación están prácticamente ausentes: el foco está en la producción de artesanías, como señalamos, hechas por indígenas y campesinos en el México contemporáneo. García Canclini puede perfectamente enunciar *culturas populares* como solo ese exceso del que venimos hablando: en una perspectiva antropológica –simultáneamente informada por la obra de Gramsci y las perspectivas de Pierre Bourdieu–, lo popular es el modo en que las clases subalternas comprenden, elaboran y transforman el mundo desde sus modos particulares de existencia.

Y finalmente, fuera del *mainstream* hispanoparlante pero introduciendo el –ya entonces intenso– debate brasileño, el libro de Marilena Chauí *Conformismo e resistência. Aspectos da cultura popular no Brasil*, editado en 1985 en São Paulo por Brasiliense. Para Chauí, la cultura popular se define como la cultura hecha *por* el pueblo en contra de la cultura hecha *para* el pueblo, y consecuentemente su interés va hacia los modos en que las clases populares brasileñas –especialmente, las clases *operárias*, obreras– marcan sus prácticas resistentes contras las clases hegemónicas y sus estrategias represivas.

Como varios autores han señalado, (especialmente, es insoslayable Grimson y Varela, 1999), esta era la preocupación dominante en esos años: una preocupación acerca de lo democrático después de las dictaduras. No podía pensarse una democracia fuera de una preocupación por lo popular y su “cultura”, y la organización de una conferencia latinoamericana específicamente sobre el tema en Buenos Aires en 1983 fue una buena prueba de ello.

En el texto de Martín-Barbero, en 1987, ese argumento es largamente expuesto, y el libro puede ser leído como una síntesis perfecta de las tradiciones pasadas y las nuevas lecturas: la fundación populista de los estudios sobre culturas populares por parte de intelectuales peronistas como Ford, Rivera y Romano; la influencia decisiva de las perspectivas gramscianas; los nuevos hallazgos proporcionados por la producción británica en *cultural studies* y sus alrededores –hablamos de Richard Hoggart y Stuart Hall, pero también de Raymond

Williams y E. P. Thompson–; el descubrimiento definitivo de Pierre Bourdieu y de Mijail Bajtín; la novedad de la obra de Carlo Ginzburg. Sobre esa nueva biblioteca y parte de la vieja, Martín-Barbero construye su famoso triángulo: de lo popular a lo masivo/de lo masivo a lo popular/los usos populares de lo masivo, que propone una lectura en constante relación entre la cultura de masas –entendida como *externa* a lo popular pero a la vez tramada– y la cultura popular, en un juego constante de apropiación, resignificación, despolitización y uso de la una por la otra.

Pero, al mismo tiempo, aparecen algunos riesgos de las lecturas barberianas. Martín-Barbero organizaba su argumentación en dos series que facilitaron una lectura en clave conservadora. La primera fue un anti-adornismo militante, que hacía responsable a la “rama adorno-horkheimeriana” de la Escuela de Frankfurt de todos los males de la crítica cultural latinoamericana: el frankfurtianismo adorniano se volvía el responsable de las negaciones elitistas de la cultura popular, asignándole una posición hegemónica en la crítica cultural que no era adecuadamente probada, más bien parecía tratarse de un *sentido común* elitista paradójicamente vulgar, antes que de posiciones intelectuales y teóricas que ningún autor importante del período parecía sostener. Frente a eso, Martín-Barbero proponía una recuperación *in toto* de Benjamin, presentado como anti-adorniano flagrante, leyendo en “La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica” una suerte de proclamación de la experiencia popular del consumo de la cultura de masas. La segunda serie fue un anti-marxismo paradójicamente organizado en torno de cuatro grandes marxistas como Benjamin, Gramsci, Raymond Williams y Edward P. Thompson. Esto conducía necesariamente al análisis de Guillermo Sunkel (1985) de la representación de lo popular en la prensa popular chilena: Sunkel encontraba que la prensa popular, a partir de la utilización de una matriz *simbólico-dramática*, representaba de modo más potente y acabado el mundo popular, frente a una prensa de izquierda que, organizada por la matriz *racional-iluminista*, desplazaba de esa representación todo lo que no fuera estricta y explícitamente

político. La consecuencia no era necesaria, pero se sacó: la izquierda y el marxismo eran incapaces de representar, entender o analizar el mundo popular.

Otro aspecto remarcable del período es la emergencia y consolidación de las perspectivas sobre la *recepción* de los medios de comunicación como una actividad de los públicos populares, anunciando el desplazamiento al tópico del *consumo*, que sería dominante en la década de 1990. La *recepción activa* de la cultura de masas había sido propuesta por primera vez por los populistas argentinos, que no podían dejar de hacerlo para comprender, al mismo tiempo, la relación de las clases populares con la propaganda estatal peronista pero también las razones por las que el peronismo había sobrevivido como núcleo hegemónico de la experiencia popular a pesar de dieciocho años de prohibiciones, proscripciones y exclusión de los medios de masas (especialmente, Ford *et al.*, 1985). Estas propuestas, más formuladas como intuiciones que como conclusiones empíricas, fueron enriquecidas por las lecturas de la Escuela de Birmingham –especialmente, el fundante “Encoding/decoding” de Stuart Hall (1980)– y se fueron volviendo dominantes a lo largo de la década de 1980. En la Conferencia de CLACSO de 1983, Beatriz Sarlo fue la única participante que asumía que esta actividad receptora podía darse por sentada: Sarlo venía de conocer, además de las perspectivas birminghamianas –fue la introductora de Hoggart y Williams en la Argentina a finales de la década de 1970–, los trabajos de la Escuela de Konstanz sobre una estética de la recepción fundada sobre el trabajo lector en la literatura. Por eso, Sarlo (1987) proponía centrarse simultáneamente en las competencias y posibilidades de las clases populares para discutir los textos de la cultura de masas; y al mismo tiempo, interrogar las características formales y las retóricas de esos textos. En esas afirmaciones anticipaba su propio trabajo de análisis sobre el folletín popular que publicaría en 1985, *El Imperio de los sentimientos*.

El giro neoliberal

A finales de la década de 1980, Renato Ortiz ya había publicado sus primeros libros, en los que analizaba lúcida y creativamente tanto los fenómenos de religiosidad sincrética popular (1980) como las relaciones entre cultura popular y cultura nacional (1985). En 1988 publicó su *A moderna tradição brasileira. Cultura brasileira e indústria cultural*, que presentaba dos novedades en el panorama que estoy describiendo. La primera fue el uso de la fórmula *tradicición-modernidad*, que hablaba de una nueva preocupación acerca de las relaciones entre lo tradicional y lo moderno, en tiempos en que se desplegaba un intenso debate sobre la posmodernidad. La segunda: el capítulo final se titulaba “¿Una cultura internacional-popular?”, señalando el otro gran tópico de finales de la década: la globalización y sus relaciones con las nuevas y viejas preocupaciones sobre el Estado nación.

Este trabajo de Ortiz puede señalarse como un texto de transición hacia el gran libro que constituye lo que llamaré el “giro neoliberal” de los estudios latinoamericanos sobre la cultura popular: *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, de García Canclini, publicado por Grijalbo en México en 1990. Un giro paradójico: un giro que condujo a la clausura del tema.

¿Por qué hablo de clausura? Porque García Canclini afirmaba explícitamente la imposibilidad de continuar hablando de lo culto, lo tradicional, lo popular o lo masivo a partir de las transformaciones producidas por la posmodernidad y la globalización. Lo que quedaba era hibridez e hibridación, tanto un estado como un proceso en el que todos los bienes previamente categorizados en alguna clasificación se mezclaban y presentaban en un nuevo ropaje. Por supuesto, estoy simplificando un texto complejo, potente, inteligente, muchas veces contradictorio, que he tratado de analizar en mayor detalle en otros lugares (Alabarces, 2012); pero en términos generales, y a los efectos de mi argumentación, el balance fue que después de *Culturas híbridas* nadie podía volver a hablar de culturas populares en el campo de estudios latinoamericano.

El pánico antifundamentalista es una de las causas que invocaba, en 2001, cuando prologaba la reedición de *Culturas híbridas* (García Canclini, 2001): “es posible que el debate contra el purismo y el tradicionalismo folklóricos nos haya llevado a privilegiar los casos prósperos e innovadores de hibridación” (p. 19). Pero allí reside un primer problema. García Canclini eligió mal sus adversarios, y decidió pelear contra dos fantasmas: por un lado, un populismo entonces en retirada o, mejor dicho, desplazado por un neoconservadurismo integrado con ropajes y lenguajes neopopulistas; por otro, un fundamentalismo del que solo quedaban, en el mundo latinoamericano, rastros vagos, lejanos o museificados. Sin embargo, no supo leer que el año en que *Culturas híbridas* aparecía rumbo a un destino de estrellato era el comienzo de la década neoliberal, para la que argucias como el hibridismo eran perfectamente isotópicas. La pelea contra el fundamentalismo, pelea inútil y ganada de antemano, se hacía con ropajes neoliberales.

Asimismo, García Canclini concedía condición de novedad a lo que siempre había existido: las transacciones y negociaciones que todos los actores culturales y sociales habían emprendido desde que cualquier sociedad se había estructurado como sociedad jerárquica y de clases. Para dominar vía la coerción –también la coerción exige la negociación–, o para hegemonizar a través del consenso infinitamente producido; y también para resistir, acomodarse, sufrir o gozar en los intersticios. (La lucha de clases fue siempre más complicada que, simplemente, una lucha de clases: las clases también descansan, negocian, se olvidan de la lucha, y luego vuelven a emprenderla). La cultura de masas y la modernidad solo agregaban complejidad y nuevos escenarios: no cambiaban los términos básicos del intercambio. Los fenómenos de interculturalidad –también tan antiguos como la pulsión exploratoria y conquistadora de las sociedades– que los imperialismos habían puesto de manifiesto tampoco eran novedosos, y habían llevado a al menos tres generaciones de intelectuales latinoamericanos a pensarlos, analizarlos y discutirlos, mediante los mestizajes, las fusiones, las transculturaciones, las criollizaciones, los sincretismos.

Estos conceptos no carecían de poder explicativo, aunque el análisis y el debate mostraban las limitaciones o las especificidades. La categoría de hibridación se propuso como “un término de traducción”: pero en el mismo movimiento se exhibió como fetiche.

Exigir una opción entre el populismo y el fundamentalismo como puntos de vista suponía proponer una elección falaz, que implicaba –como toda operación intelectual– una asunción política. El cierre de *Culturas híbridas* es ejemplar en ese sentido: “cómo ser radical sin ser fundamentalista”. No había tal posibilidad radical, que se difuminaba en el temor antifundamentalista; había un nuevo fundamentalismo, el del mercado y la sociedad civil, las dos trampas del neoliberalismo triunfante. Como señala Beasley-Murray (2010), solo quedaba una sociedad civil basada en el mercado y aliada con el Estado para proteger alguna especificidad cultural: un regreso culturalista y consumista a la sociedad civil, que mantenga “la esperanza de reforma devolviéndoles a los sujetos subalternos un sentido de la racionalidad y la agencia” (p. 121), una operación despolitizadora y aculturadora. Lo que quedaba definitivamente expulsado, en este modelo, era la resistencia subalterna, transformada en actuación o ritualidad: “las únicas opciones que les quedan a los dominados son la negociación o la obediencia” (p. 78).

En la perspectiva de García Canclini, el viejo tópico de la “recepción activa” de la producción de los medios masivos de comunicación se transformaba definitivamente en el *consumo* de la cultura de masas y otros bienes del mercado, lo que debía tomarse, a la vez, como un *creador* de ciudadanía. Aunque la palabra *neoliberalismo* casi no es pronunciada en estos textos, su suceso a través del continente como nuevo patrón de organización de las sociedades y sus culturas era el organizador general de estas nuevas lecturas. Esto alcanza su clímax en *Consumidores y ciudadanos*, de 1994, donde, como afirma Gareth Williams (2002), “el propósito último (...) es simplemente reconocer que la novedad de la hibridez posmoderna es esencialmente la del mercado y el consumo de masas” (p. 126). Frente a eso, Williams reclamaba que “no es posible pensar acerca de ideas como ciudadanía

y democracia (incluso, política) en la ausencia de reflexión sobre la miseria, y en su relación con los regímenes de verdad del estado geoeconómico liberal y el mercado” (p. 135). Todo eso estaba ausente. Lo que campeaba como argumento, por el contrario, era el sambenito de la ciudadanía construida en el consumo, reemplazando cualquier otra afiliación, simbólica o experiencial: las clases se transformaban en *comunidades imaginadas de consumidores*.²

Por cierto, esto se combinaba con otros formantes. Por un lado, el consumo cultural basado en la autonomía del receptor, anunciado desde mediados de la década de 1980, se sustancializaba en la siguiente década, transformando toda actividad lectora/consumidora en práctica creadora de sentido. Esto era indiscutible: distinto era entender esas prácticas como inevitablemente impugnadoras y resistentes, exasperando las interpretaciones propuestas por Michel de Certeau (1996) en un sentido, nuevamente, neoliberal: los *usuarios* de certeaussianos se transformaban en actores libres dentro de un mercado semiótico. El subtítulo de un exitoso libro del argentino Oscar Landi de 1992 (*Devórame otra vez: qué hizo la televisión con la gente, qué hace la gente con la televisión*) es revelador de esas tendencias.

Por otro lado, como dijimos, el debate había abandonado el problema de lo democrático y lo popular, reemplazándolo por la relación entre modernidad y posmodernidad y por la aparición fulminante de las tesis sobre la globalización. Renato Ortiz fue en esa misma dirección, cuando transformó su pregunta de 1988 (“¿Una cultura internacional-popular?”) en la afirmación de 1994: en su libro *Mundialización y cultura*, afirmaba ahora la existencia de una memoria internacional-popular, relacionada con una nueva *mundialización de la cultura* con la que señalaba la diferencia con la globalización como proceso total.

De esos mismos años es el libro de Beatriz Sarlo *Escenas de la vida posmoderna* (1994), el único texto latinoamericano de la década en el

² Una categoría acuñada por Stanley Fish (1980), cuya cita está ausente en la obra de García Canclini.

que aparece una discusión explícita de las afirmaciones de García Canclini. Sarlo sostenía que todo podía haber cambiado y todo podía parecer mezclado e *hibridado*, pero lo que permanecía era la desigualdad: “Sin embargo, algunas cosas siguen siendo irreductibles. Para empezar, la desigualdad en el acceso a los bienes simbólicos” (p. 117). Frente al nuevo panorama, Sarlo encontraba la aparición de una nueva categoría de intelectuales, los *neopopulistas de mercado*: “Las cosas se han invertido para siempre: los neopopulistas aceptan una sola legitimidad, la de las culturas producidas en el cruce entre experiencia y discurso audiovisual; y consideran que los límites puestos a la cultura culta son una revolución simbólica en la cual los antiguos sojuzgados se harían dueños de un destino independiente por medio de las artesanías que fabrican con el *zapping* y otros recursos tecnológicos de la cultura visual” (p. 116).

Por eso, las transformaciones “posmodernas” y “neoliberales” no podían ser presentadas, optimistamente, como homogeneización y mucho menos como *democratización*, muy lejos de una *cultura común*, en el sentido propuesto por Raymond Williams (2001), que no podía, de modo alguno, ser realizada por el mercado.

El giro neopopulista

¿Podemos hablar de nuevas perspectivas, un cuarto de siglo después de *Culturas híbridas*? En el cambio de siglo, la gran crisis argentina del año 2001-2002 y la llegada de Chávez al poder en Venezuela en 1998 marcaron el momento de crisis del modelo neoliberal. No vamos a saldar aquí la discusión sobre si realmente fue un estallido final o si fue simplemente un simulacro de la crisis del modelo –la crisis mundial de 2009 reveló la continuidad global del mismo–: lo cierto es que desde ese momento *se habla* –con cierta ilusión performativa– de la crisis del modelo neoliberal en América Latina. En el caso argentino, además, fueron jornadas de una gran intensidad

política, en las que se volvió a ocupar la calle como el viejo y nunca olvidado escenario de la disputa política popular en América Latina. La crisis nos proponía un escenario en el cual podían reaparecer las agendas de la década de 1980, porque nuevamente volvíamos a hablar de la necesidad de democratizar, aunque esa democratización ya no era posdictatorial sino que era postneoliberal; la salida del neoliberalismo significaba la necesidad de volver a plantear agendas democratizadoras de la riqueza, de la cultura, del poder.

Ese escenario, entonces, permitió la reaparición de viejos problemas y categorías. Entre ellos, los debates sobre las culturas populares. En ese contexto, intentaré describir dos grandes tendencias que pueden recortarse en el mapa contemporáneo.

Primero, los estudios subalternos. Algo de esto fue anunciado por Jean Franco en 1997, en un artículo publicado en la revista (entonces de edición venezolana) *Nueva Sociedad*, en un dossier específicamente dedicado a pensar la cuestión ya evanescente de lo popular. En el medio del reinado de los híbridos y la desterritorialización, cuando lo popular había sido desplazado por la idea de ciudadanía o de sociedad civil, Franco afirmaba que “lo popular” no se correspondía ya con ningún grupo estable y sí con un problema general de representación en las sociedades neoliberales. Por ello, proponía que la continuidad de los tópicos de la resistencia y el límite de lo hegemónico debía buscarse en el uso de la categoría de subalternidad en los términos propuestos por Spivak (1988). Esta propuesta, a su vez, ya había aparecido como un programa de trabajo en la propuesta del *Latin American Subaltern Studies Group*, constituido en 1993 –y disuelto en 2001–, aunque su circulación estuvo restringida al ámbito del latinoamericanismo de la academia estadounidense. La inspiración, además del trabajo de Spivak, estaba en la constitución original del *Subaltern Studies Group* indio, liderado por Ranajit Guha desde comienzos de la década de 1980, y cuya circulación en América Latina estuvo inicialmente limitada al ámbito andino, merced a la traducción y difusión liderada por Silvia Rivera Cusicanqui (Rivera Cusicanqui y Barragán, 1997). En el ámbito latinoamericano más amplio, el subalternismo solo sería recuperado

entrado el siglo XXI y vinculado al debate pos y decolonial. En la academia norteamericana, en cambio, esa discusión parece haber sido clausurada, especialmente desde la aparición de los textos ya citados de Williams (2002) y Beasley-Murray (2010), aunque aún pueden verse cierta persistencia del debate en intervenciones recientes de John Beverley (2011 y 2013), uno de los actores centrales de esta perspectiva, y en el último libro de otra de las figuras destacadas del grupo, Ileana Rodríguez (2011). Aunque con propuestas provocativas, especialmente desplegadas en el texto clásico de Beverley ([1999] 2004), las posibilidades en relación con la discusión sobre las culturas populares parecen relativamente agotadas.

Una segunda tendencia es más cercana a mi propio trabajo y creo que puede datarse como su inicio el libro de la antropóloga norteamericano-brasileña Claudia Fonseca, *Familia, fofoca e honra. Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares* (2000), publicado en Porto Alegre, una etnografía sobre familias de clases populares *gaúchas*. Esa indagación le permite a Fonseca cerrar el libro preguntándose qué había ocurrido con los estudios sobre culturas populares, a partir de la afirmación de que “Hoje, o ‘popular’ decididamente não está na ordem do dia. Os interesses acadêmicos seguiram outros rumos. Nos livros, teses, e projetos de pesquisa, o termo não aparece mais” (p. 108). Pero pareciera que lo que estaba en crisis eran fundamentalmente las palabras con las cuales hablar de lo popular:

O exame do jargão acadêmico, empregado para descrever as pessoas que não participam da cultura dominante, revela as etapas dessa evolução. De uma “massa anônima”, “amorfa” ou simplesmente “aqueles que servem de antinorma” dos anos 60, eles tornaram-se protagonistas de “classes” (trabalhadoras ou populares) nos anos 80, para voltar ao status de ‘pobres’ nos anos 90. O risco desta nomenclatura é um retorno à imagem de vazio cultural, de uma população vítima –quando não ignorante ou alienada– esperando passivamente que as forças da modernidade a elevem à condição humana (ibídem).

Y siendo justificadas las críticas a esas nociones, se preguntaba Fonseca, ¿es que acaso eso debía significar la desaparición del objeto que estas categorías describen? Lo que se presume una mera discusión nominalista, es una discusión teórico-política central. ¿Esto significa que en tanto estos conceptos no describen adecuadamente la realidad desaparece el objeto? Dice Claudia Fonseca entonces, con agudeza: “A questão se coloca: que fazemos daqueles que, remexidas as classificações, ficam no lote comum dos ‘pobres’? (...) Onde estão os debates capazes de aprofundar nossa compreensão das alteridades inscritas no jogo da estratificação social? Onde estão os novos termos que levam em conta a negociação das fronteiras simbólicas na sociedade de classes?” (p. 109).

Para luego concluir:

Para acompanhar os “tempos modernos”, seria preciso que as ciências sociais olhassem de perto justamente os fenômenos que, no início, foram relegados depressa demais às margens de nossas preocupações. O que parecia ser um vestígio do passado se manifesta agora como um sinal do futuro. Para evitar que noções como “cidadania” e “sociedade plural” também se percam no palavrório dos chavões políticos, devemos recuar o suficiente para escutar os diferentes sistemas de simbolização no seio da sociedade moderna e reconhecer que, entre estes, o aspecto de classe não é de menor importância (p. 113).

A partir de ese texto –aunque no podamos afirmar que “a causa de ese texto”, sino que más bien describía un estado de preocupaciones que organizó las nuevas líneas de trabajo– pueden ser halladas una gran cantidad de nuevas miradas sobre prácticas y representaciones populares desde una perspectiva especialmente antropológica pero también sociológica, indagando ese “algo más” por fuera de los estudios sobre medios y cultura de masas, en el ámbito de las religiones, hábitos, prácticas políticas o, especialmente, danzas y músicas populares. El subcampo de los estudios sobre música popular en América Latina es posiblemente un lugar central para desplegar los nuevos debates: porque son estudios en

pleno desarrollo e incluso apogeo, con la aparición de una nueva generación de estudiosos nucleada en torno de la International Association for the Study of Popular Music-rama América Latina (IASPM-AL), necesariamente transdisciplinarios al combinar las viejas perspectivas socioantropológicas con la etnomusicología y los estudios en comunicación y medios; pero, también, porque la música se ha vuelto un espacio clave en el consumo cultural de las clases populares, donde las tendencias *hibridadoras* se combinan con la permanencia de las viejas fronteras de clase, por ejemplo, en torno de la cumbia latinoamericana, como hemos argumentado en otro lugar (Alabarces y Silba, 2014).

Frente a ellos, los estudios sobre cultura de masas habían tendido a abandonar la pregunta por “las alteridades inscriptas en la jerarquización social”, como decía Fonseca (2000) para refugiarse en la seducción del *gourmet cultural* o el *curatorial me* propuesto por Laura Grindstaff (2008): la idea de que cada uno es un curador de sus experiencias culturales, una idea que aparecía, fantasmalmente, en la obra cancliniana de la década de 1990. Pero, al mismo tiempo, esta tendencia a la individualización frente a una cantidad de estímulos y posibilidades enorme coincide con, sostiene Grindstaff, la convergencia y la monopolización creciente de la cultura de masas, así como la continuidad de una suerte de *gran división* cultural: por un lado, aquellos que por sus niveles educativos y económicos acceden a la curaduría personal, y aquellos que, en cambio, con menos educación y menos recursos, permanecen ligados a formas limitadas y homogeneizadas de cultura provistas por los grandes conglomerados mediáticos y los grandes portales. La reciente seducción generada por los nuevos seriados de la televisión estadounidense –especialmente, los producidos por HBO o Netflix– es buena muestra de ello: en América Latina, siguen constituyendo consumos de los que los públicos populares, en el viejo sentido de la clase, siguen minuciosamente expulsados.

En los últimos años parecemos –queremos– entonces asistir a una suerte de resurgimiento de la categoría y de sus viejos

problemas. El mundo popular está recuperando visibilidad académica, producto de nuevas investigaciones que escapan, como reclamaba Fonseca, al latiguillo de los estudios sobre pobreza –un argumento que desplaza más que lo que muestra, que insiste en colocar al mundo popular en un espacio de pasividad dispuesto a ser rescatado por alguna política compensatoria– y que buscan recuperar la complejidad de ese mundo: de su vida cotidiana, de su sexualidad, de sus organizaciones territoriales, sociales y políticas, de sus relaciones novedosas con el trabajo o con su ausencia, de su relación con la escuela, de su relación con la violencia –escapando rigurosamente a los motes y estereotipos que nos hablaban de una estructuración naturalizada de la violencia cotidiana popular. Y también en relación con sus consumos o con sus producciones simbólicas, con todo aquello que hemos insistido en llamar culturas populares. Y muchos otros tópicos que aquí se nos escapan. Por cierto que esta reaparición también debe ser pensada en relación con la de los relatos nacional-populares: el mentado “giro a la izquierda” de la mayoría de las sociedades latinoamericanas, la llamada *marea rosa*, podría ser criticado como la nueva hegemonía de los nuevos populismos. Progresistas, pero populismos –populismos, pero progresistas. En ese contexto, la reaparición de estas temáticas puede ser tanto producto de ímpetus democratizadores y emancipatorios como de simples concesiones a una moda nacional-popular. Es llamativo que algunos trabajos que se inscribirían en el movimiento de recuperación de la temática se limitan a asumir los listados de objetos, pero persisten en un neo-canclínismo ortodoxo que cuestiona el conflicto y la subalternización como organizadores, o que propone disolver la noción de resistencia, sustancializando, por el contrario, la “capacidad de agenciamiento” (Rodríguez, 2011), una traducción espantosa pero popularizada de la *agency* de Giddens. Así, el populismo recae en su vieja costumbre: celebrar una producción autónoma de sentido popular que no puede superar su condición subalterna, porque el proyecto populista no lo prevé ni permite.

Nadie sabe si vivimos en tiempos posneoliberales, y me atrevería afirmar que no. Pero sí podemos afirmar que son tiempos *neo-pos-populistas*: tiempos donde nuevos discursos acerca de la cultura popular florecen y son diseminados a través del subcontinente. Es altamente probable que esta reaparición flagrante pueda explicarse por estos contextos, y consecuentemente inscripta en la legitimidad de viejas y nuevas perspectivas sobre lo popular como nuevo sujeto de una suerte de proceso de redemocratización, ya no tras los procesos dictatoriales, pero sí tras los procesos neoliberales *propriamente dichos*. En consecuencia, en tanto estamos exactamente en el medio de esos procesos –aunque ya haya transcurrido más de una década–, es aún pronto para un balance de esta nueva producción. Y queda claro que no es aún suficiente: necesitamos nueva producción de investigación empírica y nuevos debates teóricos en un amplio campo de tópicos abiertos a nuestras exploraciones: danza y música popular, sexualidad, espacialidad, trabajo, fiestas, religiosidad, creatividad, conservadurismo popular y, *last but not least*, políticas populares, incluyendo prácticas y representaciones que parecen a veces ser pre-políticas o no-políticas. Todos estos puntos de un programa –esquemático– de investigación deben ser explorados con el viejo y permanente horizonte que permitió la invención y fundación de estos estudios y este campo de trabajo: fuera de la preocupación por la democratización radical de nuestras sociedades, los estudios sobre cultura popular deberían, parafraseando a Stuart Hall (1984), seguir importándonos un pito.

Bibliografía

- Alabarces, P. (2004). Nueve proposiciones en torno a lo popular. La leyenda continúa. *Tram(p)as de la comunicación y la cultura*, III(23), 27-38.
- Alabarces, P. (2008a). Introducción: Un itinerario y algunas apuestas en P. Alabarces y M. G. Rodríguez (eds.), *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*. Buenos Aires: Paidós, colección Estudios de Comunicación/28, pp. 15-28.
- Alabarces, P. (2008b). Un destino sudamericano. La invención de los estudios sobre cultura popular en la Argentina en P. Alabarces y M. G. Rodríguez (eds.), *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*. Buenos Aires: Paidós, colección Estudios de Comunicación/28, pp. 261-280.
- Alabarces, P. (2012). Transculturadas pospopulares. El retorno de las culturas populares en las ciencias sociales latinoamericanas. *Cultura y Representaciones Sociales*, 7(13), 7-38.
- Alabarces, P. y Añón, V. (2008). ¿Popular(es) o subalterno(s)? De la retórica a la pregunta por el poder en P. Alabarces y M. G. Rodríguez (eds.), *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*. Buenos Aires: Paidós, colección Estudios de Comunicación/28, pp. 281-304.
- Alabarces, P. y Silba, M. (2014). “Las manos de todos los negros, arriba”: Género, etnia y clase en la cumbia argentina. *Cultura y Representaciones Sociales*, 7(16), 52-74.
- Beasley-Murray, J. (2010). *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*. Buenos Aires; México: Paidós.
- Beverly, J. (2004). *Subalternidad y representación*. Madrid: Iberoamericana.
- Beverly, J. (2011). *Latinamericanism after 9/11*. Durham: Duke University Press.
- Beverly, J. (2013). El ultraizquierdismo: enfermedad infantil de la academia. *Alter/nativas*, 1, 1-9.
- Burke, P. (1978). *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid: Alianza.

- Chauí, M. de Souza. (1985). *Conformismo e Resistência. Aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- CLACSO. (1987). *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica*. México: Gustavo Gili/FELAFACS.
- De Certeau, M. (1996). *La Invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Fish, S. (1980). *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fonseca, C. (2000). *Familia, fofoca e honra. Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Ford, A., Rivera, J. B. y Romano, E. (1985). *Medios de comunicación y cultura popular*. Buenos Aires: Legasa.
- Franco, J. (1997). La globalización y la crisis de lo popular. *Nueva Sociedad*, 149, 62-73.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. México: Grijalbo.
- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- García Canclini, N. (1999). *La globalización imaginada*. Barcelona: Paidós.
- García Canclini, N. (2002). *Culturas populares en el capitalismo*. México: Grijalbo.
- Grimson, A. y Varela, M. (1999). *Audiencias, cultura y poder. Estudios sobre televisión*. Buenos Aires: Eudeba.
- Grindstaff, L. (2008). Culture and Popular Culture: A Case for Sociology. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 619, 206-222.
- Hall, S. (1980). Encoding/decoding en S. Hall (ed.), *Culture, media, language. Working Papers in Cultural Studies, 1972-1979*. London: Hutchinson-Centre for Contemporary Cultural Studies, pp. 129-139.
- Hall, S. (1984). Notas sobre la deconstrucción de lo popular en R. Samuel (ed.), *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona: Crítica.

- Landi, O. (1992). *Devórame otra vez: qué hizo la televisión con la gente, qué hace la gente con la televisión*. Buenos Aires: Planeta.
- Ludmer, J. (1994). *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*. Buenos Aires: Perfil.
- Martín-Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Ortiz, F. (2002). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Cátedra.
- Ortiz, R. (1980). *A consciência fragmentada: ensaios de cultura popular e religião*. Río de Janeiro: Paz e Terra.
- Ortiz, R. (1985). *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense.
- Ortiz, R. (1997). *Mundialización y cultura*. Buenos Aires: Alianza.
- Ortiz, R. (1999). *A moderna tradição brasileira. Cultura brasileira e indústria cultural*. São Paulo: Brasiliense.
- Ortiz, R. (2008). *A diversidade dos sotaques*. São Paulo: Brasiliense.
- Rivera Cusicanqui, S. y Barragán, R. (1997). *Debates postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. Lima: Sepsis.
- Rodríguez, I. (2011). *Debates culturales y agendas de campo. Estudios culturales, postcoloniales, subalternos, transatlánticos, transoceánicos*. Santiago: Cuarto Propio.
- Rodríguez, M. G. (2011). Mi pie izquierdo. *Oficios Terrestres*, 26, 93-104.
- Sarlo, B. (1985). *El imperio de los sentimientos. Narraciones de circulación periódica en Argentina (1917-1927)*. Buenos Aires: Catálogos.
- Sarlo, B. (1987). Lo popular como dimensión tópica, retórica y problemática de la recepción en CLACSO, en *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica*. México: Gustavo Gili/FELAFACS, pp. 181-205.
- Sarlo, B. (1994). *Escenas de la vida posmoderna*. Buenos Aires: Ariel.

Spivak, G. (1988). Can the Subaltern Speak en C. Nelson y L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 271-313.

Sunkel, G. (1985). *Razón y pasión en la prensa popular. Un estudio sobre cultura popular, cultura de masas y cultura política*. Santiago de Chile: ILET.

Williams, G. (2002). *The Other Side of the Popular. Neoliberalism and Subalternity in Latin America*. Durham: Duke University Press.

Williams, R. (2001). *Cultura y sociedad. 1780-1950. De Coleridge a Orwell*. Buenos Aires: Nueva Visión.