

# RALED

VOL. 25(1) 2025



ARTÍCULO

## **Un panorama de integración teórico-metodológica para el análisis de la cultura popular desde una perspectiva decolonial del análisis del discurso**

*An overview of theoretical-methodological integration for analyzing popular culture from a decolonial discourse analysis perspective*

---

**LUCAS ANDRÉS PERASSI**

<https://orcid.org/0000-0002-8558-9365>  
Universidad Nacional De Jujuy (UNju)  
Argentina

Recibido: 8 de octubre de 2024 | Aceptado: 12 de marzo de 2025

DOI: 10.35956/v.25.n1.2025.p.05-25

**RESUMEN**

La colonialidad, en tanto sentido común colonial, se expresa en la continuidad de estándares raciales, estéticos y culturales. Si la cultura de masas (y su digitalización) es hoy el gran espacio ordenador de toda la cultura, incluida la cultura popular, son los productos de la industria cultural mediática y digital, en consecuencia, donde más notoriamente se expresarán las tensiones colonial/decolonial y dominante/subalterno. Por lo tanto, los estudios del discurso, en su pretensión decolonial, no pueden soslayar los discursos producidos en su interior. Esta aproximación debe ser desde la multimodalidad (sin pretensión textocentrista), la etnografía participativa y afectiva (eludiendo el racionalismo y académicocentrismo), y la transdisciplinariedad (y, también, la in-disciplina). Este ensayo recorre ese camino teórico-metodológico

**PALABRAS CLAVE:** *Colonialidad. Cultura popular. Subalternidad. Discurso. Multimodalidad.*

**RESUMO**

A colonialidade, como senso comum colonial, expressa-se na continuidade dos padrões raciais, estéticos e culturais. Se a cultura de massas (e a sua digitalização) é hoje o grande espaço ordenador de toda a cultura, incluindo a cultura popular, é nos produtos dos meios de comunicação social e da indústria cultural digital, conseqüentemente, que as tensões coloniais/descoloniais serão expressas de forma mais clara e dominante. subalterno. Portanto, os estudos do discurso, na sua reivindicação decolonial, não podem ignorar os discursos neles produzidos. Esta abordagem deve partir da multimodalidade (sem pretensão textual), da etnografia participativa e afetiva (evitando o racionalismo e o academiccentrismo) e a transdisciplinaridade (e, também, a indisciplina). Este ensaio segue esse caminho teórico-metodológico.

**PALAVRAS CHAVE:** *Colonialidade. Cultura Popular. Subalternidade. Discurso. Multimodalidade.*

**ABSTRACT**

Coloniality, as a form of colonial common sense, is manifested in the persistence of racial, aesthetic, and cultural standards. If mass culture—and its digitalization—has become the primary organizing space for all cultural forms, including popular culture, then it is within the products of the media and the digital cultural industry that colonial/decolonial and dominant/subaltern tensions are most vividly expressed. Therefore, discourse studies, in their decolonial aspirations, cannot disregard the discourses produced within these domains. This approach must be grounded in multimodality (eschewing text-centric pretensions), participatory and affective ethnography (resisting rationalism and academic centrism), and transdisciplinarity (and even in-disciplinarity). This essay explores this theoretical and methodological trajectory.

**KEYWORDS:** *Coloniality. Popular culture. Subalternity. Discourse. Multimodality*

## Introducción

El principio fundante del pensamiento decolonial es que la colonialidad perdura más allá del colonialismo formal, entendido éste como el proceso histórico de control territorial directo por parte de una potencia imperial sobre otros pueblos y regiones. La colonialidad, en cambio, puede entenderse como el *sentido común colonial*, una forma de pensar(se), ver(se), sentir(se), juzgar(se) que tiene sus raíces en la Ilustración europea, se ha naturalizado desde la modernidad y se expresa en la continuidad de *estándares epistémicos, culturales y estéticos* hasta la actualidad (De Melo Resende 2019).

Si, como señala Alabarces (2020), la cultura de masas (y su digitalización) es hoy el gran espacio ordenador y jerarquizador de toda la cultura, incluida la cultura popular<sup>1</sup>, esto quiere decir que es allí donde se expresará, discursivamente, la batalla por la hegemonía, la pretensión de dominación, la construcción del sentido común. Al mismo tiempo, la cultura mediática, guiada por la lógica de mercado orientada necesariamente hacia la masividad, no puede sino “negociar”, interperlar, intersectarse con lo popular, ya sea como representación, como represión, como fantasía, como deseo, etc. En consecuencia, son los productos de la industria cultural mediática y de la cultura masiva digital donde se expresarán las tensiones colonial/decolonial y dominante/subalterno. Los estudios del discurso, en su pretensión decolonial, no pueden soslayar los discursos (multimodales) producidos en su interior, pues es allí donde se expresan y enfrentan las herencias coloniales, y también sus tensiones. Este trabajo desarrollará esa perspectiva teórico-metodológica.

### 1. Colonialidad y discurso

La perspectiva decolonial se propone dismantelar (deconstruir) ese sentido común colonial que se perpetúa, entre otros aspectos, en jerarquías raciales y culturales impuestas durante la colonia. En esta tarea, son centrales los conceptos de *colonialidad del poder* de Aníbal Quijano (1991), *invención del otro* de Santiago Castro-Gómez (2000), *epistemología del punto de vista* desarrollado por el feminismo negro norteamericano (Harding 1996), y *transmodernidad* de Enrique Dussel (2000), todos los cuales vincularemos aquí con el análisis crítico del discurso.

La *colonialidad del poder*, es decir, la persistencia de las estructuras de poder colonial en la organización social, económica y cultural actual, con bases en el eurocentrismo blanco y masculino, se manifiesta en los imaginarios actuales; por ejemplo, en la perduración de jerarquías raciales y étnicas, la división internacional del trabajo (que tiene su correlato en una división social del trabajo

---

1 La cultura de masas digitalizada socializa una lógica organizativa que penetra y reconfigura las formas culturales (las preexistentes y las nuevas), determinando qué elementos culturales adquieren prominencia o relevancia en un contexto dado y estableciendo estándares de valor estético (visibilidad) y de éxito (masividad). Al contrario de la distinción entre lo culto y lo popular, o la cultura de elite y la cultura popular, actualmente ambos criterios, se entrecruzan en la posibilidad de obtener ganancias en el marco de la industria cultural (consumibilidad).

con sesgo de raza, clase y género)<sup>2</sup>, el control del conocimiento (mediante el cual las epistemologías occidentales son consideradas como el estándar universal), y la apreciación también diferenciada de las expresiones artísticas y culturales (la vieja distinción entre arte y artesanía, o entre arte [sin adjetivos] y arte folk, o entre cultura y cultura popular, etc.). Todo lo cual tiene expresiones concretas en las prácticas y los discursos sociales: si estas nociones jerárquicas están efectivamente internalizadas en el sentido común (forman parte de las creencias y valores que una sociedad acepta como naturales y obvios), tendrán necesariamente su expresión (de reflejo, refuerzo, rechazo, negociación, apropiación, etc.) en los discursos actuales de y sobre la cultura popular, como ámbito donde se producen y circulan significados de manera masiva.

Lo mismo ocurre con las identidades. Una exitosa estrategia discursiva y cognitiva de establecimiento de la hegemonía eurocéntrica fue la *invención del otro*: la configuración de identidades subalternas contrapuestas y subordinadas al sujeto colonizador europeo. Este proceso de construcción de “otredad” no es un mero subproducto de la modernidad, sino un mecanismo fundamental a través del cual ésta se afirma. La invención del otro opera a través de una relación dialéctica entre Yo/Otro, donde el Yo (el sujeto europeo u occidental) se define a sí mismo en oposición al Otro no-occidental pre-moderno, degradado. La modernidad, con su énfasis en la razón y el progreso, se establece como una norma universal, con respecto a la cual se mide todo lo que es diferente y se lo considera deficiente. Este proceso de *colonialidad del ser* es discursivo, porque se articula a través del lenguaje y las narrativas, y cognitivo, porque implica la internalización y naturalización de estas representaciones en el imaginario colectivo. En este proceso de construcción de la alteridad, ese otro fue y es inferiorizado mediante categorías y adjetivaciones precisas (“bárbaro”, “salvaje”, “primitivo”, “antiguo”, “atrasado”, “incivilizado,” “inculto,” “arcaico,” “rudimentario,” “subdesarrollado”, etc.), proceso lingüístico fundamental para justificar la dominación y la explotación, en nombre del progreso y la civilización (Calcaño Ortiz 2016):

Estas narrativas, sustentadas en la antorcha de la razón, el progreso y la civilización, se continúan hasta la actualidad en la retórica del desarrollo, que mira la historia de manera unilineal, y ubica a los países del Sur en las categorías de “sub-desarrollados” o “en vías de desarrollo”, términos que implican una falta, una carencia, y, al mismo tiempo, un horizonte de evolución que es y debe ser el mismo para todos. También se continúa en representaciones estereotipadas (deshumanización, animalización, exotización, romantización, etc.) de las culturas “otras” en los medios de comunicación, la literatura y la cultura digital. O en narrativas de la criminalidad, en las que el otro (actualmente, el sujeto popular) es presentado en su faz violenta y criminal, perpetuando sentidos sobre el “mundo del delito” en los sectores populares que justifican el control y la violencia estatal. Y también, por supuesto, en la enseñanza de la historia, en la que las

---

2 *División social del trabajo* refiere a la forma en que las tareas y roles se asignan de manera desigual y jerárquica. Por ejemplo, las personas racializadas (de ascendencia africana, indígena o mestiza en América Latina) han sido sistemáticamente asignadas a trabajos manuales, riesgosos y/o mal remunerados; mientras que las mujeres son frecuentemente relegadas a roles que se consideran “femeninos” (vistos como extensiones naturales de las capacidades maternas), como el trabajo doméstico no remunerado o las ocupaciones relacionadas con el cuidado y la atención, mal pagadas.

culturas indígenas son primitivas, pre-históricas, mientras que la historia europea se posiciona en la cúspide del desarrollo. Sin pretensión de agotar los ejemplos, podemos señalar que los discursos histórico, científico, lingüístico, educativo, religioso, económico, entre otros, construyeron un imaginario iluminista, actualmente vigente, que asoció al otro colonizado con la barbarie, la ignorancia, la “oscuridad”. Como contraparte, el colonizador se autoproclama portador de la “civilización”, el “progreso” y “lo nuevo”.

Ese imaginario se hizo carne en el sentido común colonial, el cual se manifiesta actualmente en los medios de comunicación y la cultura de masas mediante la reproducción de estereotipos y prejuicios, pero también en la compleja e interesante disputa (en términos de “representatividad” o “autenticidad”) acerca de la “inclusión forzada” en series y películas<sup>3</sup>. Prejuicios que son de clase y de raza, como continuidad de lo que Lipschutz (1975) llamó *pigmentocracia*, y que trabajó también Bolívar Echeverría (2010) desde el concepto de “blanquitud”:

El proyecto colonial concebía lo “auténticamente” civilizado como aquello que incluía entre sus determinaciones esenciales el pertenecer de alguna manera a la “raza blanca”, y, de manera consecuente, relegaba al ámbito de lo humanamente desvalorizado a todos los individuos y comunidades que fueran “de color” o “no blancos”, justo porque esa ausencia de “blanquitud” los hundía de manera inevitable en los abismos evolutivos de lo premoderno, de lo irracional (Polo Blanco y Gómez Betancur 2019).

## 2. Decolonizar el objeto: estudios latinoamericanos de la cultura popular

La cultura de masas<sup>4</sup> ha adquirido un papel fundamental y estructurante en el panorama cultural contemporáneo. La digitalización ha amplificado este fenómeno, ya que reinventa y expande la jerarquización de lo que es visible y, por ende, de lo culturalmente significativo. En este marco, la cultura popular, entendida como las prácticas y expresiones culturales que emergen de los grupos subalternos, se ve reconfigurada. En lugar de existir como un ámbito autónomo o paralelo, la cultura popular es absorbida y resignificada dentro del entramado de la cultura de masas. Este proceso tiene efectos ambivalentes: por un lado, visibiliza y democratiza ciertas expresiones populares, permitiendo su circulación a una escala impensada en épocas anteriores; por otro lado, despoja parcialmente a estas expresiones de su potencial crítico, al integrarlas en un circuito de consumo que las trivializa; incluso, por momentos, parece servir para reafirmar los prejuicios

---

3 *Inclusión forzada*: manera peyorativa de referirse a la inclusión de personajes, en series y películas, pertenecientes de grupos subalternizados (por razones de raza, género, orientación sexual, entre otros) en la narrativa audiovisual, que se realizaría de manera artificial o con el propósito de cumplir con una agenda política específica, más que por una necesidad narrativa orgánica.

4 *Cultura de masas*: conjunto de prácticas y discursos que son producidos y consumidos en gran escala, generalmente a través de medios de comunicación masivos como la televisión, el cine, la música popular, y más recientemente, a través de plataformas digitales y redes sociales

estigmatizantes sobre lo popular, al mismo tiempo que parte de los sujetos representados se reconocen y empoderan desde esos mismos patrones.

Los estudios culturales latinoamericanos (representados por autores como Aníbal Ford, Jorge Rivera, Jesús Martín-Barbero, Nora Mazziotti, Eliseo Verón, María Teresa Quiroz, Néstor García Canclini, Rossana Reguillo, Ricardo Kaliman, Pablo Alabarces, Amparo Marroquín, Omar Rincón, entre muchos otros), han llevado adelante desde los años 80 una importante tarea de decolonización del conocimiento a partir de reivindicar la cultura popular latinoamericana como objeto de estudio propio, particular, con derecho a ser estudiada, sobre todo desde enfoques críticos comprometidos con la democracia, que no puede sino ser también cultural. Este reconocimiento de la dignidad de todas las expresiones culturales populares (o, mejor, la paridad no jerárquica entre todas las expresiones culturales), se aparta de la perspectiva epistemológica colonial que las caracterizaba como inferiores respecto de la “cultura”.

Aunque formados en los aportes europeos (Williams, Thompson, Eagleton, Bourdieu, Hall, Hoggart, Chartier, etc.) los estudios culturales latinoamericanos generaron teorías, conceptos y objetos propios. Desde dos libros fundacionales, *Medios de comunicación y cultura popular* (Ford, Rivera y Romano 1984) y *De los medios a las mediaciones* (Martín-Barbero, 1987), este campo disciplinar sostiene la necesidad (y, constantemente, la urgencia) de entender la cultura popular no como un simple reflejo de las clases dominantes (visión reduccionista), ni tampoco como resistencia en sí misma (visión esencialista-populista) sino como un espacio de conflicto<sup>5</sup>: si bien los discursos masivos reproducen ideologías dominantes, a la vez pueden ser reinterpretados, resignificados, apropiados por las audiencias para articular sus propias identidades. La pregunta constante que moviliza el campo es cómo las culturas populares se adaptan y reconfiguran (en contextos de modernidad, posmodernidad, globalización, mediatización o, actualmente, digitalización de la cultura), sin perder de vista las asimetrías de poder y las desigualdades sociales que definen lo popular.

En sintonía con la idea de *transmodernidad* (Dussel 2000), la cultura popular latinoamericana es pensada también como un espacio de supervivencia (transmutada) de aspectos anteriores y diferentes a la hegemonía de la cultura moderna, como son, por ejemplo, aquellos provenientes de las comunidades indígenas. Pero no sólo ellos, ya que los estudios culturales latinoamericanos denuncian ciertas tendencias esencialistas del movimiento decolonial:

Por obra de la dicotomía genética que aspiran a reconocer, mestizaje, transculturación e hibridez, acaban desdeñando cualquier práctica en la que no sean nítidamente reconocibles los elementos indígenas o afroamericanos, en los cuales, y sólo en los cuales, son capaces de reconocer la alteridad frente a la hegemonía; ésta, a su vez, para el caso, reducida a aquellos elementos en los que pueda reconocerse con meridiana claridad el elemento europeo (Kaliman 1998: 33).

---

5 Por los mismos años, la filosofía de la liberación viene realizando un trabajo de replanteo de la concepción de “cultura”, donde sobresale el artículo de Enrique Dussel (1984) “Cultura latinoamericana y Filosofía de la Liberación (Cultura popular revolucionaria: más allá del populismo y del dogmatismo)”.

No se trata, pues, de un enfoque que ponga énfasis en el esencialismo, ni el sincretismo o la hibridación, sino, en cambio, en la dialéctica y la complejidad. Esto significa comprender las dinámicas culturales populares como procesos contradictorios y en constante tensión; pensarlas en el marco de relaciones de poder (de raza, de género y, SIEMPRE, de clase) en un movimiento dialéctico de cooptación, resistencia y, como señala Alabarces (2020), de autonomía. Pensar las culturas populares como autónomas implica reconocer su existencia y sus lógicas y modos de producción sin necesidad de vincularlas (forzosamente) en términos de resistencia o subordinación a las culturas dominantes: las culturas populares no son meras respuestas reactivas, sino que existen y se desarrollan por derecho propio.

El trabajo del analista, que explicita su lugar de privilegio respecto al objeto de estudio, no es autoproclamarse vocero e intérprete de los imaginarios populares, sino descubrir dónde se expresa lo popular, poder leerlo sin sobreponer la propia voz y, en última instancia, defender su derecho a tener voz propia. Lejos tanto de enfoques reduccionistas, ya sean esencialistas o populistas, en estos desarrollos teórico-metodológicos cobran cuerpo, explícita o implícitamente, nociones como colonialidad del poder, invención del otro y la epistemología del punto de vista. Esto, buscando distanciarse, a su vez, del “extractivismo epistémico”<sup>6</sup> (Grosfoguel 2016), proceso en el cual los pueblos colonizados continúan siendo objeto de estudio más que sujetos activos en la producción de conocimiento; y tampoco en la esencialización y romantización de las culturas indígenas como referentes de un supuesto punto cero, pre-moderno, al cual retornar, como se expresa en el “pachamamismo” y el “abyayalismo” (Castro-Gómez 2019), también denunciado por Silvia Rivera Cusicanqui (2010) al señalar que “origen”, de la cual proviene “originarios”, “nos remite a un pasado que se imagina quieto, estático y arcaico” (p. 59), al mismo tiempo que niega la etnicidad de poblaciones que habitan y producen cultura en las ciudades, los mercados, las industrias, los medios de comunicación, etc. La exotización y esencialización de lo indígena y lo afro tiene su correlato en el ocultamiento de las prácticas de los sectores populares, ya que éstas se ven o bien asociadas con lo ancestral, negando su actualidad; o bien con la modernidad, negando su autenticidad (Pachón Soto 2023).

En contraposición, los estudios culturales latinoamericanos sostienen que las culturas populares reflejan, en el marco de la modernidad y de la posmodernidad, la creatividad y la capacidad de los grupos subalternos para articular sus propias identidades, preservando y adaptando tradiciones. También, que la mediatización y la digitalización expresan las tensiones de lo popular. Valorar estas prácticas y saberes como legítimos no sólo de ser estudiados, sino también de ser escuchados, dejar de considerarlos “inferiores” o meros “reproductores”<sup>7</sup>, es condición necesaria para el análisis decolonial del discurso.

---

6 En una misma dirección, Rivera Cusicanqui (2010) habla de “pongueaje cultural” mientras Alabarces (2019) lo hace mediante la metáfora del “derecho de pernada del investigador o intelectual”.

7 Las industrias culturales, desde su origen hasta su instancia digital, presentan características distintivas, una de las cuales es su orientación hacia el lucro. Reconocer esta particularidad no implica desvalorizar de manera apriorística las prácticas culturales vinculadas a ellas, ya que tal desvalorización proviene, la más de las veces, precisamente desde un saber colonial que les atribuye un control omnipotente y malintencionado sobre sujetos pasivos, las “masas” populares.

Un punto de partida necesario es afirmar que la cultura popular es la cultura de los sectores subalternos de la sociedad, y que como Saintout (2014: 58) señala *la capacidad de sobrevivencia de lo popular no debería implicar de ninguna manera el olvido de la dominación*. Aunque las voces subalternas no ejerzan su pleno derecho a la palabra en la cultura de masas; aunque sus experiencias no sean radicalmente autónomas; aunque las representaciones impliquen también operaciones de disciplinamiento, subalternización y opresión (y no sólo resistencias o autonomías); atender a las dinámicas internas de los subalternos implica reconocer que ahí, en ese lugar, exactamente en ese cruce entre cultura de masas y cultura popular, hay un objeto de estudio para el análisis del discurso.

### 3. Los estudios críticos del discurso en Latinoamérica

Los estudios críticos del discurso en nuestro continente también vienen desarrollando un proceso de decolonización del conocimiento, como mínimo, desde la fundación de la Asociación Latinoamericana de Estudios del Discurso (ALED) en 1995. Un primer movimiento hacia esa dirección *geopolítica del conocimiento* es muy simple y, a la vez, muy eficaz: tejer redes para la circulación del conocimiento producido en nuestro continente, para conocernos, leernos y citarnos, para establecer una agenda de investigación propia, para pensar el objeto, el método y el rol de la disciplina desde y para Latinoamérica.

Hay un camino marcado por Adriana Bolívar (Venezuela), María Laura Pardo (Argentina), Neyla Pardo Abril (Colombia), Viviane de Melo Resende (Brasil), Teresa Oteiza (Chile), entre muchas otras, quienes han enfatizado el papel del ACD en la lucha contra las desigualdades y en favor de la justicia social, así como han señalado el alto grado de dependencia respecto del conocimiento generado en Europa y Estados Unidos, frente al (poco) reconocimiento respecto del propio. Apartándose del complejo de inferioridad de las academias latinoamericanas, todas ellas han realizado y difundido trabajos de elevada calidad para contribuir al desarrollo de la disciplina en nuestra región mientras que en las últimas dos décadas profundizaron en la necesidad de una vigilancia epistémica sobre la validez de teorías y métodos del ACD para su operativización en nuestros contextos locales.

La importancia del análisis discursivo para los estudios culturales deviene de dos instancias. En primer lugar, el proceso de socialización del sujeto, es decir, de incorporación de categorías, de representaciones, se da mediante la experiencia (más o menos tamizada por la conciencia) y los discursos sociales (entendidos como sistemas complejos, contradictorios y conflictivos de significados que circulan en una sociedad). La relación entre ambos es dialéctica, porque la experiencia no es pasiva frente a los discursos, ni los discursos son completamente determinantes de la experiencia: los marcos discursivos pueden interpretar y moldear las vivencias individuales o colectivas, pero éstos, a su vez, son transformados por aquellas. Pensar la colonialidad desde este punto de vista implica reconocer que los discursos hegemónicos coloniales han configurado las experiencias de los sujetos colonizados, dictando qué formas de ser, conocer, sentir y vivir (y, para los académicos, de investigar y escribir) son legítimas y cuáles no y, al mismo tiempo, que dichos sujetos no son meros receptores pasivos de estos discursos, que pueden negociar con estas narrativas, desafiarlas o, incluso, producir prácticas culturales alternativas y ajenas a ellas. Por tratarse de sistemas complejos, existen discursos dominantes, marginales (o periféricos), contradiscursos y discursos disidentes,

como lo señalara Angenot (2010). Si tomamos el *discurso dominante colonial* como aquel que naturaliza o normaliza representaciones y domina el espacio público (incluidos los medios masivos y digitales), también podemos prever que la cultura popular no será mera reproductora de los mismos, sino también productora de *discursos marginales* (por fuera de la lógica hegemónica) y, sobre todo, *contradiscursos*, que no necesariamente rompen con la lógica dominante, sino que producen un reajuste en ella, desafían ciertos aspectos de la hegemonía, pero aún operan dentro de su marco e, incluso, pueden ser cooptados por el sistema dominante.

La segunda instancia que involucra el análisis discursivo en los estudios culturales es el hecho (obvio, pero no por ello menos importante de mencionar) de que en la cultura popular masiva y digital una de las dimensiones de análisis sigue siendo una *dimensión textual-discursiva*. Se trata, sin embargo, de un discurso multimodal y multimedial. Tanto si se habla de la canción popular, como de series y películas, publicidades, reels, shorts, memes, videos de TikTok, etc., las prácticas comunicativas contemporáneas son configuradas por diversas modalidades que van más allá del texto escrito, integrando elementos visuales, auditivos y otros recursos semióticos. Esto significa apreciar y trabajar con esos “otros” sistemas de signos no lingüísticos, distanciándonos del colonialismo lingüístico de “ciudad letrada”, del que heredamos el logocentrismo, el verbocentrismo, el linguocentrismo, el grafocentrismo y/o el textocentrismo.

Aquí, el concepto de “ciudad letrada” de Ángel Rama (1984) refiere, por un lado, a que los investigadores ostentamos y ejercemos mediante la escritura académica el poder de definir los criterios de legitimidad cultural e incluso, de “traducir” (cuando no, reinterpretar) las prácticas culturales populares o masivas; por otro lado, al hecho de que el análisis del discurso puede considerarse en sí mismo una herencia colonial, si prioriza el uso del sistema lingüístico (ya sea escrito u oral, aunque el primero ocupe un lugar jerárquico respecto del segundo) y desestima o marginaliza otros sistemas semióticos. En cualquier caso, no puede haber un análisis decolonial del discurso sin repensar la aproximación metodológica al objeto de estudio.

## 4. Decolonizar el método

### 4.1.1. Análisis de discursos multimodales

Alejandro Raiter y Julia Zullo (2012), Mariana Achugar y Teresa Oteiza (2014), Neyla Pardo Abril y Nelson Forero (2015) llevan ya más de una década (antes de la “explosión” de los memes y de los videos cortos virales) pensando el desplazamiento hacia el análisis crítico de discursos multimodales. Sin estar centrado ya sólo en el análisis del lenguaje escrito y hablado, la disciplina se abre a los aportes de otras semióticas para entender cómo se construyen y se negocian los significados en la era mediática y digital.

Como corolario de estos desarrollos, provenientes no sólo del análisis del discurso sino también de otras disciplinas, en 2018 se conforma la Red Latinoamericana de Estudios sobre Multimodalidad, para apuntalar una conciencia epistemológica propia, que se vería consolidada con la publicación del libro *Miradas latinoamericanas sobre multimodalidad: Trayectorias, análisis y metodologías* (Vásquez-Rocca, Manghi Haquin y Pérez-Arredondo 2023), centrado en las adaptaciones y mutaciones experimentadas por los estudios multimodales a partir de la articulación de perspectivas críticas que ponen su atención en el lazo entre semiótica, imaginarios y poder.

Un punto importante en estos desarrollos teórico-metodológicos es el compartir una metodología centrada en la recepción activa. Por ejemplo, en el campo educativo, la perspectiva crítica (y decolonial) del análisis de discursos multimodales, pone énfasis en la interpretación sobre la historia en textos escolares (Achugar y Oteiza, 2014; Oteiza, 2021), específicamente en vinculación con los testimonios históricos visuales, y cómo éstos contribuyen a la reproducción o transformación de identidades y narrativas históricas. Procesos de memoria que no son neutrales: la elección de qué se recuerda y cómo se representa es un acto político, como lo es también su selección, lectura y divulgación. Es decir, el análisis crítico del discurso multimodal contempla quiénes son los productores de estas narrativas visuales e históricas, cuáles son las ideologías subyacentes y cómo estas narrativas proyectan una interpretación dominante de la memoria colectiva y de la identidad social resultante; y por otro, cómo los docentes y alumnos son agentes activos en la construcción de significado, interactúan con el material, conectan la historia con sus propias experiencias. La construcción de la memoria es un proceso activo en el que la recontextualización pedagógica de los testimonios históricos en el aula se convierte en un espacio donde se negocian los significados del pasado, y cobra importancia también la validación de los testimonios históricos por parte de una comunidad.

En su diseño teórico-metodológico, Oteiza (2021) integra perspectivas de diferentes campos, como la lingüística, la semiótica social, la teoría de la valoración y las categorías de apreciación los estudios de la memoria, la historiografía<sup>8</sup>, debido a que es necesario ir más allá de la simple interpretación de imágenes y textos. Elección transdisciplinar que privilegia el objeto por sobre el método y que es por ello, y por correr (cuando no borrar) las fronteras disciplinares, en sí misma una opción decolonial, en sentido amplio. También lo es la opción por el objeto de estudio: la analista chilena destaca la necesidad de una revisión crítica de cómo se representan ciertos grupos y temas sensibles en los textos escolares, como en el caso de los pueblos indígenas (mapuches) y los derechos humanos, respectivamente.

#### 4.1.2. Decolonizar la etnografía

Además de la dimensión discursiva, el análisis de la cultura popular no puede ignorar su *dimensión experiencial*, para comprender la complejidad de los procesos de significación y apropiación cultural. Más allá de la mera recepción pasiva de productos culturales, esta dimensión reconoce que la cultura es un acto de lectura, una interpretación activa en la que los sujetos multiplican sentidos, transforman significados y construyen nuevas identidades. Estas experiencias vividas se materializan en prácticas concretas que, a su vez, se convierten en nuevos textos susceptibles de ser leídos e interpretados.

El cuerpo, por ejemplo, emerge como un espacio privilegiado para observar la dimensión experiencial de la música popular<sup>9</sup>. Pero la dimensión experiencial va más allá de lo corporal: las

---

8 Al combinar herramientas y conceptos de diversas disciplinas, se busca superar las limitaciones de un enfoque puramente disciplinar y abordar la complejidad de los procesos de memorialización cultural, la construcción de la evidencia histórica y la representación del pasado en contextos educativos.

9 Los comportamientos en los conciertos, la gestualidad en el baile, los rituales de vestimenta y maquillaje asociados a determinados géneros musicales (y la referencia a todos ellos en las letras de las canciones), son manifestaciones tangibles de la apropiación subjetiva de la cultura.

formas grupales y colectivas de encuentro con una canción, un libro o una película; la circulación y recontextualización de memes en redes sociales; los espacios virtuales como zona de (des)encuentro, son también expresiones de la manera en que la cultura es vivida, sentida y resignificada por los sujetos.

En esa dirección, Pardo (2021) en “El pudor del etnógrafo” aboga por un enfoque decolonial y participativo en la investigación social<sup>10</sup>, mediante la construcción de relaciones más equitativas y respetuosas entre investigadores y comunidades estudiadas, además de fomentar una participación genuina de estas últimas. Al contrario de la investigación extractivista (la práctica de investigadores o académicos que recogen conocimientos, prácticas culturales y expresiones populares para analizarlos e interpretarlos, sin involucrar a las comunidades que los originaron), una etnografía decolonial como la que propone la autora (luego de un minucioso análisis de la evolución del método etnográfico) implica un cambio radical en la forma en que se concibe y se ejerce la investigación. En primer lugar, porque el conocimiento es verdaderamente co-construido: la participación de las comunidades no se limita a una mera “extracción de información” por parte del investigador, sino que se implica en la generación de conocimiento, desde el diseño (en atención a sus propias necesidades e intereses), hasta la interpretación de los resultados y su utilidad posterior. Las comunidades dejan de ser objetos de estudio para convertirse en sujetos activos. En segundo lugar, una etnografía decolonial requiere una auto-decolonización por parte del investigador, quien debe abandonar la posición de experto distante y adoptar una postura horizontal de escucha, reconociendo los saberes y las experiencias de las comunidades como fuentes legítimas de conocimiento. Al mismo tiempo, debe evitar la homogenización del “otro” y prestar atención a la diversidad, la heterogeneidad interna de las comunidades, las múltiples formas en que los sujetos experimentan y significan su realidad.

Auto-decolonizarse es siempre reflexionar críticamente sobre la posición (de privilegio) del investigador en el campo, y reconocer las asimetrías con las comunidades estudiadas, a fin de minimizarlas en la medida de lo posible. Esta minimización implica: pensar la necesidad de la investigación desde y con las comunidades, compartir el control sobre el proceso de investigación, devolver los resultados y comprometerse con la transformación social a partir de los hallazgos de la investigación. Este enfoque desafía las jerarquías epistémicas tradicionales<sup>11</sup>, promueve una práctica inves-

---

10 El artículo comienza estableciendo una analogía entre la etnografía y la novela *El pudor del pornógrafo* del escritor argentino Alan Pauls, sugiriendo que, al igual que el pornógrafo se apropia de una relación íntima, la etnografía puede, en ocasiones, convertirse en un ejercicio de “excitación voyeur”, una mirada invasiva sobre el objeto de estudio.

11 Heiss y Herzog (2021), en su análisis sobre la *colonialidad del saber* (la persistencia de una jerarquía epistémica que entroniza el conocimiento occidental y relega los saberes locales y subalternos), retoman la perspectiva de Castro-Gómez, quien señala la existencia de fronteras epistemológicas entre lo legítimo y lo ilegítimo, entre la doxa y la episteme. Para estos autores, abordar las tensiones inherentes a la relación colonial/decolonial, dominante/subalterno, implica dismantelar estas jerarquías que determinan quiénes tienen la autoridad para hablar, explicar y, en última instancia, definir qué conocimiento es válido y cuál no.

tigativa más justa y equitativa<sup>12</sup> y, finalmente, da respuesta a la pregunta disparadora de de Melo Resende (2017): “¿Cómo podemos hacer que el conocimiento que producimos sea más útil?”.

Por otro lado, el saber moderno, con su énfasis en la racionalidad (como modelo del ser humano) y la objetividad (como modelo de la ciencia), desprecia los datos emocionales, pasionales e, incluso, corporales en la investigación social, tanto los del investigador como de los sujetos investigados. La revalorización de la dimensión emocional y corporal en la producción de conocimiento se presenta hoy, entonces, como parte necesaria del movimiento decolonial, en tres sentidos: por un lado, como reconocimiento de la importancia de las experiencias vividas, las emociones y los afectos en la prácticas culturales, la conformación de identidades y su evaluación; en segundo lugar, como instancia necesaria para la construcción del conocimiento, para una epistemología encarnada y situada; y por último, como reconfiguración de las prácticas investigativas.

#### 4.1.3. El giro afectivo

En cuanto al objeto de estudio, Díaz y Montes (2020, 2023) recuperan la importancia de las emociones, los afectos y las experiencias corporales en el análisis sociodiscursivo, específicamente de la música popular. Rechazando dicotomías modernas entre lo emocional y lo racional, o lo corporal/afectivo y lo representacional, articulan un marco teórico-metodológico que da cuenta de la presencia indisociable de todos estos aspectos en la producción de sentido. Las emociones y los afectos no constituyen elementos pre-sociales o pre-semióticos, tampoco se reducen a meras respuestas corporales; en cambio, son producto de procesos cognitivos socialmente mediados, son fenómenos culturalmente moldeados. Desde esta óptica, lo afectivo y lo representacional se entrelazan de manera inseparable en la discursividad.

Partiendo de la distinción entre sentimientos y emociones, así como un pormenorizado estudio de las axiologías afectivas<sup>13</sup>, esta perspectiva se nutre de la semiótica de las pasiones para analizar tanto las narrativas como las representaciones emocionales asociadas a ellas. En este sentido, los discursos (en este caso, las músicas populares) no son sólo un reflejo de las emociones, sino también un espacio donde se negocian y se disputan sus significados, y donde se reproducen y se cuestionan

---

12 De igual modo debe ocurrir, en el análisis de la cultura masiva digital, con la *ciberetnografía* (la adaptación de las técnicas etnográficas al estudio de las comunidades y culturas en línea). Ya no sólo implica la observación participante en interacciones digitales y entrevistas en profundidad con los usuarios para comprender sus experiencias y perspectivas pero manteniendo una interpretación externa y asumiendo una posición de superioridad o autoridad interpretativa, sino en abrir el juego a la narración, en sus propios términos, de sus experiencias, sus percepciones sobre la identidad, el tiempo, el espacio, el cuerpo, etc. en el contexto de la cibercultura (Laguna Vázquez, 2019).

13 Con *axiologías afectivas* se refieren a sistemas de valores socialmente construidos que determinan qué emociones son consideradas aceptables o deseables, y cuáles no, en un contexto sociocultural específico. En el análisis, las axiologías afectivas permiten comprender por qué ciertas emociones son más frecuentes o valoradas en determinados contextos, y cómo estas emociones se asocian a roles de género, identidades sociales y relaciones de poder.

las jerarquías afectivas. La selección de sentimientos y emociones que una canción expresa no es un acto neutral, sino una estrategia discursiva que impacta directamente en la construcción del enunciador y en la reacción del enunciatario. En el plano experiencial, incluso, tiene consecuencias en la forma en que el público percibe y se relaciona con el artista y su propuesta musical.

La complejidad semiótica que caracteriza a los productos culturales<sup>14</sup>, en tanto prácticas discursivas, los hace vehículos de expresión emocional al mismo tiempo que construyen representaciones, interpelando a los sujetos de manera compleja y multifacética. Dicho en otras palabras, música, memes, videos, series, etc. son prácticas discursivas complejas que participan en la configuración de identidades y la circulación de emociones.

En este sentido, Díaz y Montes (2023) consideran fundamental evitar la fragmentación analítica, y articulan diferentes sistemas de signos que componen las músicas populares (sonoros, líricos, performáticos) en un marco teórico coherente, en el cual ocupa un lugar central la noción de “dispositivo de enunciación”. Proveniente de los estudios del discurso, el concepto involucra la imagen proyectada del enunciador, la imagen del enunciatario y la relación propuesta entre ambos. La elección de cierto dispositivo no es arbitraria, sino que está condicionada por factores tanto materiales (condiciones económicas, políticas, tecnológicas) como discursivos (cultura afectiva, géneros discursivos, etc.). Estos condicionantes determinan lo que es “decible” y “bien visto decir” en un contexto sociocultural específico, incluyendo la dimensión afectiva. El dispositivo pone en relación ciertas narrativas identitarias con la movilización de ciertos afectos específicos.

Un paso más allá en el análisis de la dimensión afectiva en los discursos, se posiciona la etnografía afectiva, una metodología que integra lo corporal, lo íntimo y lo personal en el análisis sociocultural, reconociendo que el investigador es también un cuerpo que afecta y es afectado en la interacción con el mundo (Calixto Rojas 2022). Se propone así un tránsito de la “observación participante” a la “participación perceptiva” en la que el investigador se reconoce como un cuerpo que siente, percibe y registra, y no como un observador omnisciente y distante. Al mismo tiempo, la etnografía afectiva reconoce la sensibilidad corporal del sujeto investigado, de modo que acude a la autoetnografía para nutrirse de relatos personales y reflexiones sobre las propias experiencias y trayectorias, cuestionando las jerarquías de conocimiento. La ética sobre la que se funda esta perspectiva es denominada como “ética de la incomodidad”, ya que se manifiesta en la disposición del investigador a exponerse a situaciones incómodas, a reconocer sus propias limitaciones y prejuicios, y a cuestionar sus privilegios en el campo de estudio. Implica, también, un compromiso con el cuidado mutuo en la interacción, que asuma las contradicciones con afecto y responsabilidad.

---

14 “Lo afectivo de las músicas populares se juega en diferentes niveles que contribuyen a configurar las posiciones enunciativas. Por una parte, están los sentimientos y las emociones narrados en las canciones, y que predicán sobre el enunciador, especialmente cuando este se identifica con el yo lírico (...) Pero lo afectivo se juega, también, en otro nivel de análisis que sale por fuera de lo narrado e ingresa en un terreno semi-simbólico. Allí nos importa el modo como esos relatos se encuentran insertos en un dispositivo sonoro capaz de evocar diferentes emociones como efectos de sentido, y que también apuntalan a la construcción del enunciador” (Montes y Andreis, 2022).

## 5. La dimensión material: una invitación a la in-disciplina

Una tercera dimensión en el análisis cultural, junto a la discursiva y la experiencial, es la *dimensión material*. Como lo señala Kaliman (2013) “preguntarse cómo se reproduce la cultura es preguntarse cómo se reproducen las estructuras sociales” (p. 37). Las prácticas y los discursos culturales no se desarrollan en un vacío social, sino que están atravesados por múltiples desigualdades que condicionan las posibilidades de participación, producción y acceso a los bienes culturales. Como punto de partida, la mediatización, la virtualización, la digitalización de la cultura no deben hacernos olvidar que trabajamos en una sociedad de clases, donde continúan funcionando las determinaciones y condicionantes materiales: por un lado, el acceso a los bienes culturales, la posesión de cierto capital económico, a cierto capital cultural, permite que ciertos sujetos se transformen en productores, mientras otros no consiguen tener acceso a la producción cultural; por otro, los modos en los que esos productos circulan. Aunque la pertenencia de clase no sea determinante, sí funciona como condicionante, como límite o como horizonte de posibilidades. Además de estas desigualdades económicas y de acceso a la producción cultural, la dimensión material abarca otras formas de desigualdad que condicionan la experiencia y la participación en la cultura popular, como la desigualdad de género, la desigualdad racial y étnica y la desigualdad territorial (dinámicas de centralización y periferia). Hacer que el conocimiento que producimos sea más útil, vale la pena reiterarlo, es trabajar con esos grupos subalternizados (y no sólo “acerca de” ellos) en la construcción de la justicia y la igualdad.

Este posicionamiento ideológico conlleva necesariamente, según lo expuesto, dos transformaciones radicales para una perspectiva decolonial: una, respecto del “objeto” de investigación y la otra respecto al método. En cuanto al objeto, cabe reivindicar toda la cultura, sin jerarquías, sosteniendo que todas las expresiones culturales merecen ser estudiadas y valoradas por igual, y sobre todo la cultura de los sectores subalternos (y los discursos de y sobre ella); distanciarse de la definición de “lo interesante” (los temas que son “dignos” de estudio) que realiza la tradición del discurso disciplinario; y prestar atención a los fenómenos que reclama la naturaleza de la propia realidad estudiada (las necesidades y problemáticas reales de la sociedad, en lugar de los que resultan de intereses puramente teóricos o académicos (Kaliman 1998)

Metodológicamente, como hemos visto, determinar las necesidades y problemáticas reales de la sociedad (para participar en su solución) requiere un enfoque no sólo participativo sino también co-laborativo en la construcción del conocimiento, una escucha directa a la comunidad, trabajar junto con los actores sociales, las organizaciones comunitarias y los grupos que conocen de primera mano las necesidades y problemáticas de su entorno, y poseen también una experiencia invaluable en la resolución de sus problemas y conflictos. Una crítica fundamental al pensamiento decolonial ha sido, precisamente, su desconexión con las luchas populares propias de la región, de compenetración con las distintas movilizaciones concretas (Rivera Cusicanqui 2010; Makaran y Gaussens 2020; Pachón Soto 2023). El libro *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial* (Makaran y Gaussens 2020) cuestiona la legitimidad y la coherencia del proyecto decolonial, acusándolo de ser una “moda intelectual” desconectada de las luchas reales de los pueblos oprimidos y señala las contradicciones entre la retórica de los decoloniales y su participación en espacios académicos e institucionales que reproducen las estructuras de poder y dominación que dicen combatir. La segunda parte se titula, precisamente, “No es decir nomás”

y presenta estudios de caso que ilustran las luchas anticoloniales concretas de diversos grupos y movimientos sociales en América Latina y otras regiones del mundo.

La in-disciplina que demanda la decolonialidad del saber, entonces, trasciende la mera transdisciplinariedad. Es un llamado a la acción, una invitación a romper las barreras académicas y sumergirse en la praxis popular. Este proceso implica un compromiso profundo con la transformación social, una voluntad de poner el conocimiento al servicio de las luchas populares y de contribuir a la construcción de un mundo más justo y equitativo.

Decolonizar la academia, en tanto institución, es tal vez el objetivo de fondo más difícil. Supone problematizar las disciplinas, las tradiciones, como compartimentos estancos. Cualquiera que preste atención un poco verá que desde los estudios culturales, el análisis del discurso, los estudios sobre imaginarios y representaciones, el análisis multimodal, la antropología cultural, la semiótica, la literatura comparada, se vienen desarrollando procesos de reflexión similares y paralelos, que muchas veces no se interceptan sino secundariamente. No nos vemos, no nos leemos, no nos juntamos. Cada uno transita rutas o andariveles claramente separados. La transdisciplina se vuelve un trabajo arduo porque implica, muchas veces, un aprendizaje que otro ya tiene.

Pero también, porque las exigencias coloniales de presentación de proyectos y resultados no han cambiado. La asignación de recursos e, incluso, el trabajo remunerado dependen de cumplir requisitos institucionales que siguen viendo ciertas prácticas investigativas y saberes con ojos de sospecha. ¿Cómo ser decolonial en instituciones colonizadas, y no morir (o perder el empleo) en el intento? Así ocurre también con las publicaciones, con claras exigencias de autoría y lenguaje que van en contra, las más de las veces, de etnografías participativas. Actualmente hay unos fuertes intentos por repensar, por ejemplo, las revistas académicas desde la glotopolítica y también el establecimiento de agendas de “lo interesante”.

Decolonizar la academia es un proceso complejo, que implica el cuestionamiento y el deseo de transformación de las estructuras, prácticas, y epistemologías dominantes, pero que también está en marcha, por ejemplo, a través de la curricularización de la extensión y la vinculación social universitaria.

## 6. El análisis crítico del discurso con perspectiva decolonial

Como se ha visto a lo largo del desarrollo del presente trabajo y lo ha señalado Narvaja de Arnoux (2021), los avances del conocimiento reflexivo en el estudio de los discursos en Latinoamérica ha recibido múltiples aportes en los últimos treinta años. En todos ellos, lo decolonial (explícita o implícitamente) aparece. Aunque lo hace no tanto como una metodología, sino como una supra-perspectiva y un compromiso ético.

En la precisión de un análisis decolonial de los discursos, tendríamos que separar lo que refiere al objeto de estudio y al modo de aproximación al mismo. En cuanto a lo primero, podríamos decir que una perspectiva decolonial del análisis del discurso debe explorar los discursos que emergen de la propia experiencia subalterna: la música, el baile, la sexualidad, la vida cotidiana, el deporte, el trabajo, la fiesta, la ceremonia, la religiosidad, la creencia, la organización, la política, las artes, la magia, la violencia, el narcotráfico, la migración, y un largo etcétera. Sin embargo, hay distintos niveles entrelazados que pueden ser motivo de confusión, aunque también de investigación: un pri-

mer nivel, lo constituyen *los discursos que integran las experiencias populares*; es decir, aquellos que se construyen y circulan en el seno de las comunidades y sectores populares, que se manifiestan en una amplia variedad de prácticas, incluyendo la vida cotidiana, los usos de las tecnologías, las prácticas deportivas, el trabajo, las fiestas y ceremonias, las músicas populares, el baile, la organización y acción política, la violencia, la migración, los consumos (incluidos los culturales), etc. Estos discursos emergen directamente de las prácticas cotidianas, se integran de manera orgánica en la vida diaria y son expresiones que no necesariamente pasan por un proceso consciente de elaboración discursiva. Estos discursos son performativos, porque no se articulan como representaciones explícitas de la identidad o la práctica popular, sino que son la expresión viva de esas prácticas.

Un segundo nivel de análisis lo constituyen *los discursos, en tanto representación, del sujeto popular sobre sus propias prácticas*; son aquellos que el sujeto popular produce para pensar, justificar o legitimar sus propias prácticas. Implican cierto grado de distanciamiento y conciencia<sup>15</sup>, construyen narrativas sobre la identidad, la cultura y las tradiciones.

Estos discursos evolucionan en *discursos identitarios* en contextos de interacción o conflicto con otros grupos sociales, cuando es necesario explicar o reivindicar, según el caso, la propia cultura. Constituyen una defensa ante discursos “externos” que podrían pretender deslegitimar las prácticas reconocidas como propias; o bien, implican un cierto grado de prescripción del deber ser. Al mismo tiempo, discursos mediatizados asumen esta misma perspectiva, ya que el sujeto que los anuncia se auto-representa como voz popular. Es el caso de la canción “Pinta” (L-Gante, Bizarrap y Pablo Lescano). En cualquier caso, antes que validarlos como representaciones legítimas por el hecho de ser enunciados por un supuesto vocero, hay que entenderlos como prácticas concretas, de la industria cultural, que existen en una situación y expresan determinadas tensiones. Y prestar atención a si existen sujetos o grupos populares que se reconocen en esa representación y validan al portavoz.

En contexto de etnografías decoloniales, afectivas o autoetnografías, también es necesario distinguir entre el saber práctico, adquirido a través de la experiencia y la interacción social, y la conciencia discursiva (aquello que podemos articular y comunicar a otros). Esto no significa quitarle valor a la palabra sobre sí mismo del sujeto investigado, aunque sí reconocer sus posibles limitaciones. Sin embargo, partimos del hecho de que el discurso no es sólo un medio de reflejar, sino también de construir significados, por lo que en la interacción con el investigador, el sujeto popular puede reconstruir y reinterpretar su experiencia<sup>16</sup>.

---

15 Aunque aquí conciencia sobre la propia práctica no quiere decir que efectivamente la expliquen tal cual es. Ser discursivamente consciente de una práctica no implica que se dé cuenta de la conciencia práctica que la sostiene. Por un lado, porque el acceso a la conciencia práctica no es sencillo y directo, ni siquiera para el propio individuo, y por otro, porque la autoexplicación puede estar influenciada por diversas mediaciones sociales, culturales e ideológicas (muchas veces también discursivas) (Kaliman, 2013). El hecho mismo de que deba producirse un discurso autoexplicativo no es la norma dentro de las prácticas sociales.

16 Es por ello que, para potenciar el valor de la palabra del sujeto, el investigador debe adoptar estrategias que faciliten la comunicación afectiva y significativa. Crear un ambiente seguro y confidencial, utilizar un lenguaje claro y sencillo, mostrar empatía y respeto

No resulta fácil, como hemos señalado, en el estado actual de la cultura, distinguir claramente entre esos dos tipos de discurso de un tercer nivel: los *textos que representan lo popular en la cultura de masas y la cultura digital*, puesto que éstas se integran a todos los aspectos de la vida cotidiana y producen constantemente discursos identitarios (de reconocimiento, valoración o exclusión). Por ello, el análisis de los discursos mediáticos debe considerar las condiciones materiales de producción, las representaciones que proponen, las tensiones que subyacen a esas representaciones, pero también los usos, apropiaciones, resignificaciones que los sujetos hacen de ellos.

El trazado de esta topografía discursiva, es decir, del estado del discurso social en un tiempo y espacio determinado (Angenot 2010), implica entrelazar las temáticas, representaciones, valoraciones y relaciones de poder que se expresan a través de estos diferentes discursos. Esto incluye reconocer los "fetiches" y "tabúes" que estructuran lo decible y lo indecible, así como las categorías y jerarquías que determinan qué voces y perspectivas son legitimadas y cuáles son silenciadas, con qué parámetros.

Si, en términos de decolonialidad analítica, podríamos generalizar que los componentes de la hegemonía discursiva colonial son las temáticas y categorías modernas eurocéntricas, la clasificación social basada en la raza, las representaciones reduccionistas del sujeto colonizado (pasivo, víctima, incapaz o peligroso), entonces es dable esperar que estas aparezcan en el plano de lo decible (incluso fetichizado) como discurso. Como hemos dicho a modo de ejemplo, aquellos sobre la división internacional del trabajo, la división social del trabajo con sesgo de raza, clase y género, los modos de saber y expresiones artísticas y culturales legítimas, etc.

Entender estos niveles discursivos en términos de colonialidad del poder significa comprenderlos como expresiones de ciertas persistencias, en la sociedad contemporánea, de las categorías y jerarquías coloniales<sup>17</sup>, de los estereotipos, las simplificaciones y las generalizaciones asociados con esas categorías. En ese caso, se reconocerá en dichos discursos el "nosotros" (identificado con una axiología positiva) y el "otro" o "ellos" (excluido hacia una periferia de lo discursivamente aceptable). La cultura masiva y digital es soporte para la propagación de discursos sobre lo popular que se construyen sobre las tensiones provenientes de la invención del otro colonial: feo, bárbaro, salvaje, primitivo, atrasado, incivilizado, inculto, rudimentario, monstruo, in-humano, etc. También es terreno fértil para la visibilidad de procesos de estereotipación: criminalización, deshumanización, animalización, exotización, romantización, de ese "otro", incluidos aquellos estereotipos donde se expresa la pigmentocracia o el blancocentrismo. En el trabajo etnográfico, se debe atender al rol de estas representaciones y categorías en la construcción de las subjetividades e identidades.

Sin embargo, el analista debe prestar atención tanto a su permanencia y su naturalización como a sus adaptaciones y transformaciones a lo largo del tiempo. Citando a Raiter y Zullo (2012), "palpar el cambio allí donde casi es imperceptible y, al mismo tiempo, evidenciar continuidades allí donde todo parece haber cambiado" (p. 10). En ese camino de revisión, es importante destacar, pero no forzar, los fenómenos subalternos de negociaciones, resistencias o desafíos; es decir, cómo

---

17 Por ejemplo, las dicotomías evolucionistas: doxa-ciencia, primitivo-civilizado, irracional-racional, tradicional-moderno, desarrollados-subdesarrollados, etc. U otras divisiones binarias como local-global, culto-popular (sobre todo, en un contexto de plebeyización de la cultura), para entender sus dinámicas complejas.

las comunidades han interactuado con estas imposiciones discursivas, ya sea adaptándolas, apropiándose o creando sus propias narrativas. Esto conlleva una rigurosa vigilancia epistemológica que nos permita reconocer fetiches y lugares comunes también del discurso decolonial, como “inclusión”, “empoderamiento” o, incluso, “resistencia”. Esta última, señala Alabarces (2020), cuando hace existir la cultura popular como siempre dependiente, y no por sí misma, o cuando dice más de los deseos del investigador que de la cultura investigada.

En lo que refiere al modo de aproximación a dicho objeto, está claro que el pensamiento decolonial demanda ejercer la inter y transdisciplinariedad, poniendo todas las operaciones metodológicas en contacto, diálogo y debate. Sobre todo, si se piensa la multimedialidad de la cultura de masas y su intersección con la cultura popular, y las tres dimensiones de análisis: *textual* (multimedial, representacional y afectiva), *experiencial* y *material*. La etnografía, en el sentido descripto, aparece como el modo lógico de aproximación decolonial a un sujeto cuya voz y saberes se quiere escuchar y hacer partícipes. Pero también, porque funciona como recurso de vigilancia epistemológica sobre las propias categorías de la decolonialidad: es posible que, en muchos casos, los propios actores de la cultura no experimenten las dicotomías en los términos en que nosotros mismos las planteamos. Ni que consideren a sus prácticas como resistencia, porque para ello debieran haber reconocido primero la opresión. Deconstruir las categorías de la decolonialidad también es asunto del análisis decolonial del discurso.

## Conclusión

Hemos presentado una integración teórico-metodológica para el análisis de la cultura popular masiva y digital desde una perspectiva decolonial del análisis del discurso. Más que ser una novedad, es un reconocimiento al desarrollo que se viene dando dentro y fuera de la disciplina desde hace más de cuarenta años. Nuestra propuesta se sustenta, por un lado, en cómo analizar el sentido común colonial que persiste en la producción y circulación de discursos dentro de la cultura de masas y, paralelamente, en cómo pensar metodológicamente también una práctica investigativa decolonial.

En el primer sentido, subrayamos la importancia de reconocer y visibilizar las tensiones colonial/decolonial y dominante/subalterno que se manifiestan en los productos de la industria cultural mediática y digital actual. Al mismo tiempo, ponemos de relieve la necesidad de una aproximación crítica que también explore cómo los sujetos subalternos negocian, resisten y reconfiguran sus identidades dentro de estos marcos discursivos.

En el segundo sentido, el metodológico, la incorporación de herramientas analíticas (como la multimodalidad, la afectividad sociodiscursiva, la etnografía participativa y afectiva, la transdisciplinariedad) responde a la urgencia de abordar los discursos contemporáneos en su complejidad, eludiendo reduccionismos textocentristas.

Por último, planteamos las dos preguntas que recorren la *dimensión material* del análisis de la cultura popular: por un lado, cómo ser decolonial en instituciones todavía en gran medida coloniales, y por otro, acerca de la utilidad del conocimiento producido.

En este marco, un in-disciplinamiento va más allá de la inter o transdisciplinariedad: la decolonialidad del saber interpela al investigador a trascender los límites de la academia y a sumergirse en la praxis popular. Exige ir más allá de las aulas y los libros, escuchar atentamente las voces subalternas, comprometerse con la transformación social.

## Referencias Bibliográficas

- ACHUGAR, M y OTEÍZA, T. 2014. “Recontextualización del pasado reciente: prácticas sociales multimediasemioticas. Introducción”, *Discurso & Sociedad*, Vol. 8(1), 1-11,
- ANGENOT, M. 2010. *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BOLÍVAR, A (Comp.) 2007. *Análisis del discurso. ¿Por qué y para qué?* Caracas: Los libros de El Nacional y Universidad Central de Venezuela, CALCAÑO ORTIZ, E. 2016. “Conceptos básicos sobre colonialidad”. *Acento*. Santo Domingo, 23 de noviembre de 2016: <https://acento.com.do/opinion/conceptos-basicos-colonialidad-8403810.html>
- CALIXTO ROJAS, A. 2022. “Pulso autoetnográfico: La urgencia de un enfoque afectivo para la antropología social” en AAVV: *Etnografías afectivas y autoetnografía: Tejiendo Nuestras Historias desde el Sur*, Oaxaca, México, 57-69.
- CASTRO-GÓMEZ, S. 2019. *El tonto y los canallas (notas para un republicanismo transmoderno)*. Universidad Javeriana, Bogotá.
- CASTRO-GÓMEZ, S. 2004. “Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’” en Dube, Saurabh, Ishita Banerjee Dube y Walter Mignolo (coords.): *Modernidades coloniales*. México: El Colegio de México.
- DE MELO RESENDE, V. 2017. “Una perspectiva latinoamericana y decolonial para los estudios críticos del discurso”. Traducción de la Conferencia presentada en 2017 en el Congreso Internacional de la ALED en Chile y posteriormente en la Universidad de Jena, Alemania, en 2018: [https://www.academia.edu/35750049/Una\\_perspectiva\\_latinoamericana\\_y\\_decolonial\\_para\\_los\\_estudios\\_cr%C3%ADticos\\_del\\_discurso](https://www.academia.edu/35750049/Una_perspectiva_latinoamericana_y_decolonial_para_los_estudios_cr%C3%ADticos_del_discurso)
- DÍAZ, C y MONTES, M. 2020. “Músicas populares, cognición, afectos e interpelación. Un abordaje socio-semiótico”. *El Oído Pensante* 8(2), 38-64: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/oidopensante/article/view/8058>
- DÍAZ, C y MONTES. 2023. “La dimensión afectiva de las músicas populares: Una propuesta para su análisis”. *Revista del Instituto Superior de Música*, núm. 24, julio-diciembre: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/645/6454726001/6454726001.pdf>
- DUSSEL, E. 2000. “Transmodernidad e Interculturalidad: Interpretación desde la Filosofía de la Liberación” en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 246.
- DUSSEL, E. 1984. “Cultura latinoamericana y Filosofía de la Liberación (Cultura popular revolucionaria: más allá del populismo y del dogmatismo)” en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos* (UNAM, México), 17 (1985), pp. 77-127.
- ECHVERRÍA, B. 2010. *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
- FORD, A; RIVERA, J y ROMANO, E. 1984. *Medios de comunicación y cultura popular*. Buenos Aires: Legasa.

- GROSFUGUEL, R. 2016. “Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico”. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo (RICD)*, 1(4).
- HARDING, S. 1996. *Ciencia y Feminismo*. España: Morata.
- HEISS, S., & HERZOG, B. 2021. “Invisibilización de la colonialidad: El control de los seres, saberes y del poder”. *International and Multidisciplinary Journal of Social Sciences*, 10(1), 52-80.
- KALIMAN, R. 1998. “Sobre la definición de lo interesante en los estudios culturales latinoamericanos”. *Kipus: Revista Andina de Letras (Quito)*, 29-42.
- KALIMAN, R. 2013. *Sociología de las identidades. Conceptos para el estudio de la reproducción y la transformación cultural*. Villa María: Eduvim.
- LAGUNA VÁZQUES, M. 2019. “Etnografía decolonial y diversidades epistémicas”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año: 29, N° 105, Universidad del Zulia, Venezuela.
- LIPSCHUTZ, A. 1975. *El problema racial en la conquista de América*. México: Siglo XXI.
- MALDONADO-TORRES, N. 2007. “Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto” en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (ed.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/ Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, pp. 127-168.
- MAKARAN, G y GAUSSENS, P (coords.) 2020. *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*. México: Bajo Tierra A.C. y Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México.
- MARTÍN BARBERO, J. 1987. *De los medios a las mediaciones*. Barcelona-México: Gustavo Gili.
- MONTES, M. y ANDREIS, A. 2022. “Los chicos sueñan y sienten: Afectividad y modelos de masculinidad en el cuarteto de Chébere”; *De Signos y Sentidos*; 23; noviembre de 202 <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/DeSignosySentidos/article/view/12132/16457>
- NARVAJA DE ARNOUX, E. 2021. “El análisis del discurso en Latinoamérica: Objetos, perspectivas y debates”. *Revista Signos*, 54(107), 711-735: <https://www.scielo.cl/pdf/signos/v54n107/0718-0934-signos-54-107-711.pdf>
- OTEÍZA, T. 2021. “Procesos de memorialización y testimonios históricos visuales: una mirada desde los estudios multimodales críticos del discurso” en *MESA PLENARIA Problemas y métodos en el análisis del discurso latinoamericano*, 26 oct 2021: <https://www.youtube.com/watch?v=os5ITx8oXug>
- PACHÓN SOTO, D. 2023. “¿Qué hacer con el legado moderno? Las críticas a las teorías decoloniales” en *Superar el complejo de hijo de puta. Para una introducción al pensamiento decolonial*. Bogotá: Desde abajo.
- PARDO, N. 2021. “El pudor del etnógrafo. Una visión crítica y descolonial de la etnografía” en *MESA PLENARIA Problemas y métodos en el análisis del discurso latinoamericano*, 26 oct 2021: <https://www.youtube.com/watch?v=os5ITx8oXug>

PARDO, N, y FORERO, N. C. 2016. *Introducción a los estudios del discurso multimodal*. Universidad Nacional de Colombia.

POLO BLANCO, J y GÓMEZ BETANCUR, M. 2019. “Modernidad y colonialidad en América Latina. ¿Un binomio indisociable? Reflexiones en torno a las propuestas de Walter Mignolo”, *Revista de Estudios Sociales*, N° 69, julio 2019: <http://journals.openedition.org/revestudsoc/45864>

QUIJANO, A. 1991. “Colonialidad y modernidad / racionalidad” en *Perú Indígena*. Lima, Vol. 13, N° 29.

QUIJANO, A. 2000. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 246.

RAMA, Á. 1984. *La ciudad letrada*. Montevideo: Fundación Internacional Ángel Rama.

RIVERA CUSICANQUI, S. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

SAINTOUT, F. 2014. “Las culturas populares en la televisión”. *Página/12*, jueves 04 de diciembre de 2014: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/espectaculos/2-34150-2014-12-04.html>

**LUCAS ANDRÉS PERASSI.** Magister en Ciencias del Lenguaje, Licenciado en Comunicación Social y Profesor en Letras. Se desempeña como Profesor Adjunto de Análisis del Discurso y de Metodología de la Investigación en la Universidad Nacional de Jujuy. Docente de posgrado en las Maestría en Problemáticas Contemporáneas de la Comunicación y en Maestría en Estudios Literarios de Frontera. Investiga y ha dictado cursos sobre folklore musical, revistas culturales, el lenguaje en la era digital y ciberpragmática, siempre desde una perspectiva sociodiscursiva y crítica. Actualmente, investiga sobre discurso, representaciones e imaginarios sociales en la música popular.

Correo electrónico: [lperassi@fhycs.unju.edu.ar](mailto:lperassi@fhycs.unju.edu.ar)