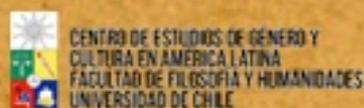


# Escuela de Cultura y Comunicación Popular

## Cuadernillo de formación

Espacio formativo abierto a todo público realizado durante abril y junio del 2018, en el marco del proyecto FONDECYT REGULAR N°1161532

“Hacia una sociología de la cultura popular ausente. Corporalidad, representación y mediatización de “lo popular reprimido” y “lo popular no-representado” en Santiago de Chile (1810-1925)”





<b>Presentación</b> .....	03
<b>SESIÓN 01 “CULTURA POPULAR”</b> .....	05
Sobre el concepto de lo popular.....	05
Taller de revisión bibliográfica N°1 .....	08
Stuart Hall Notas sobre la desconstrucción de «lo popular, 1984.....	08
Taller de discusión N°1.....	15
<b>SESIÓN 02 Interseccionalidad: una mirada desde la teoría feminista a “lo popular”</b> .....	16
Sobre la Interseccionalidad.....	16
Taller de discusión bibliográfica N°2.....	18
Cartografiando los márgenes Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color, Kimberlé Williams Crenshaw .....	18
Taller de discusión N°2 .....	23
<b>SESIÓN 03: “Cultura popular y Música”</b> .....	32
Cuadro resumen introductorio a la discusión de música y cultura popular.....	33
Taller de revisión bibliográfica N°3.....	33
"De los ciclos insulares a la celebración diseminada" de Francisco Cruces (2012)" .....	33
Oración del sonidero.....	38
Contenido de apoyo .....	40
Taller de discusión N°3.....	41
<b>Sesión 04 “Esfera pública alternativa”</b> .....	42
Taller de revisión bibliográfica N°4	
Burguesa, plebeya, proletaria, alternativa, subalterna. Conceptualizaciones histórico-analíticas sobre la noción de esfera pública y su contribución a los debates actuales sobre opinión pública (2018) Chiara Sáez.....	45
Taller de discusión N°4.....	51

# PRESENTACIÓN

Este cuadernillo de formación es una recopilación del material didáctico generado por el equipo de docentes y ayudante de la Escuela de Cultura y Comunicación Popular realizada durante los meses de mayo y junio del 2018, en el marco del FONDECYT REGULAR N°11161532 “Hacia una sociología de la cultura popular ausente. Corporalidad, representación y mediatización de “lo popular reprimido” y “lo popular no-representado” en Santiago de Chile (1810-1925)”.

Dicho espacio fue de convocatoria abierta y tenía por objetivo abrir un espacio de discusión en torno a la cultura popular, facilitando los elementos centrales del marco teórico y metodológico que sustentan la investigación y poniéndolos en diálogos con los saberes de los/las participantes.

En ese sentido, para una mirada transdisciplinaria, se abordó el problema de la cultura popular a partir de cuatro sesiones:

- Cultura Popular (Por Chiara Sáez)
- Interseccionalidad: una mirada desde la teoría feminista a “lo popular” (Por Antonieta Vera)
- Cultura popular y Música (Por Christian Spencer)
- Esfera pública alternativa (Por Chiara Sáez)

Durante este periodo, se expusieron las cuatro temáticas propuestas por la escuela, acompañadas de lecturas de fragmentos de textos, discusiones y reflexiones que fueran orientando a los participantes en este recorrido por la propuesta del proyecto de investigación. Este “cuadernillo de formación” recopila el material entregado para el trabajo de taller. Creemos que la sistematización de este trabajo pueden ser un aporte a la discusión en torno a lo popular, dónde se sitúa hoy y de qué manera su reivindicación adquiere un sentido político en la actualidad.

Contacto: [culturapopular@gmail.com](mailto:culturapopular@gmail.com)

[culturapopularausente@gmail.com](mailto:culturapopularausente@gmail.com)

[www.culturapopilar.cl](http://www.culturapopilar.cl)

# SESIÓN 01 “CULTURA POPULAR”

Chiara Sáez

## **Sobre el concepto de cultura popular**

La cultura popular ha sido definida desde los estudios culturales como la forma rebelde que adopta la cultura tradicional en el contexto de transición a las formas sociales modernas (Martín – Barbero, 1987). En un proceso de resistencia popular a la modernidad que en América Latina es posible de observar desde fines del siglo XVIII, de modo semejante al proceso que se desarrolla en Europa a partir del siglo XV y que es señalado por autores como Bajhtin (1990), Burke (1990), E.P. Thompson (2012) o Polanyi (2007).

Según Guillermo Sunkel (1985: 45), los conflictos a través de los cuales los sujetos populares construyen su identidad “siempre los colocan como el sujeto de la dominación”. Es decir, el o los sujetos sobre los cuales se ejerce dominación. Desde una perspectiva materialista, este ejercicio de poder se entiende que es político y cultural, pero se articula con una situación de subordinación económica. La dimensión económica de la dominación sobre la cultura popular no puede dejarse fuera del análisis.

Si bien no compartimos la idea de que la cultura popular posee una esencia invariable en el tiempo, nos parece sugerente la tesis de Sunkel respecto de que la matriz expresiva original de la cultura popular es de carácter simbólico - dramática. Caracterizada por la excesividad, las emociones y la riqueza de imágenes. Por contraste, este mismo autor habla de una matriz racional – iluminista que es la base de la cultura popular obrera y que opera como elemento “derivado' o externo” (Sunkel, op. cit.: 46) sobre la cultura popular. Es anticlerical, racionalista, adhiere a los valores ilustrados y cree en la educación como vehículo del progreso. A pesar de ser anti-religiosa, es moralizadora, pero ya no desde el pensamiento mágico de la matriz simbólico-dramático, sino que desde la fé en la razón.

La cultura popular en Chile, a partir de fines del siglo XIX empezó a vivir un proceso de separación, donde el conocimiento acumulado permite distinguir claramente dos vertientes: la cultura popular obrera y la cultura de masas. Esta última recoge elementos de la cultura popular. Necesita de ella para conectar con los grandes públicos, pero es “cultura popular desactivada” (Martín-Barbero, 1987)

En el proyecto de investigación a partir del cual estamos desarrollando esta escuela, planteamos como hipótesis la idea que existe una cultura popular ausente que

corresponde a un ámbito de la cultura popular que históricamente no forma parte de la cultura popular obrera ni ha sido absorbido por la cultura de masas. De lo anterior se deriva la idea de que existe un circuito expresivo-comunicativo de la cultura popular ausente en el contexto chileno, en el que es posible identificar distintos casos y experiencias, algunas de las cuales incluso mantienen formas de continuidad hasta el presente.

## **Referencias**

- Bajtín, M. (1990). La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Burke, P. (1990): "La revolución en la cultura popular", en Roy Porter y Mikulas Teich, eds. La revolución en la historia. Barcelona: Crítica.
- Martín - Barbero, J. (1987). De los Medios a las Mediaciones. Comunicación, Cultura y Hegemonía. México, D.F.: Ediciones G. Gill.
- Polanyi, K. (2007[1944]). La gran transformación. México D.F.: Fondo de Cultura Económica
- Sunkel, G. (1985). Razón y Pasión en la prensa popular. Santiago: ILET.
- Thompson, E.P. (2012[1963]): La formación de la clase obrera en Inglaterra. Madrid: Capitán Swing.

## **Taller de revisión bibliográfica N°1**

"Notas sobre la deconstrucción de 'lo popular'", Stuart Hall (1984)

### **FRAGMENTO N°1**

Durante la larga transición hacia el capitalismo agrario y luego en la formación y evolución del capitalismo hay una lucha más o menos continua en torno a la cultura del pueblo trabajador, las clases obreras y los pobres. Este hecho tiene que ser el punto de partida de todo estudio, tanto de la base como de la transformación de la cultura popular. Los cambios de equilibrio y de las relaciones de las fuerzas sociales durante la citada historia se manifiestan, una y otra vez, en las luchas en torno a las formas de la cultura, las tradiciones y los estilos de vida de las clases populares. El capital tenía interés en la cultura de las clases populares porque la constitución de todo un orden social nuevo alrededor del capital requería un proceso más o menos continuo, pero intermitente, de reeducación en el sentido más amplio de la palabra. Y en la tradición popular estaba uno de los principales focos de resistencia a las formas por medio de las cuales se pretendía llevar a término esta «reforma» del pueblo. De ahí que durante tanto tiempo la cultura popular haya ido vinculada a cuestiones de tradición, de formas tradicionales de vida y de ahí que su «tradicionalismo» se haya interpretado equivocadamente tan a menudo como fruto de un impulso

meramente conservador, que mira hacia atrás y anacrónico. Lucha y resistencia, pero también, por supuesto, apropiación y expropiación. Una vez y otra, lo que estamos viendo en realidad es la destrucción activa de determinadas maneras de vivir y su transformación en algo nuevo. (p. 1)

## **FRAGMENTO N°2**

Una de las principales dificultades que se interponen a una periodización apropiada de la cultura popular es la profunda transformación que la cultura de las clases populares sufre entre los decenios de 1880 y 1920. Sobre este periodo quedan aun por escribir historias completas. Pero, aunque probablemente hay muchos aspectos de detalle que no están bien, creo que el artículo de Gareth Stedman Jones sobre la «reforma de la clase obrera inglesa» en dicho período nos ha llamado la atención sobre algo fundamental y cualitativamente distinto e importante en él. Fue un período de hondo cambio estructural. Cuanto más lo examinamos, más nos convencemos de que en alguna parte de este período se halla la matriz de los factores y problemas de donde nacen nuestra historia y nuestros dilemas peculiares. Todo cambia y no se trata sencillamente de un cambio de las relaciones entre las fuerzas, sino de una reconstitución del terreno de la lucha política. No es pura casualidad que tantas de las formas características de lo que ahora consideramos como cultura popular «tradicional» aparezcan, cuando menos en su distintiva

forma moderna, durante dicho período. Lo que ya se ha hecho para los decenios de 1790 y 1840 y se está haciendo para el siglo XVIII es radicalmente necesario hacerlo ahora para el período de la que podríamos denominar la crisis «social imperialista» (p. 3).

### **FRAGMENTO N°3**

Pensemos, en relación con el asunto del imperialismo popular, en la historia y las relaciones entre el pueblo y uno de los principales medios de expresión cultural: la prensa. Volviendo al desplazamiento y a la superposición, podemos ver claramente cómo la prensa liberal de la clase media de mediados del siglo XIX se construyó sobre el lomo de la destrucción activa y la marginalización de la prensa radical y obrera indígena. Pero, encima de este proceso, tiene lugar, hacia las postrimerías del siglo XIX y principios del XX, algo cualitativamente nuevo en este campo: la inserción activa y en masa de un público obrero desarrollado y maduro en un nuevo tipo de prensa comercial y popular. Esto ha tenido hondas consecuencias culturales: aunque no es, en sentido estricto, una cuestión exclusivamente «cultural». Hizo necesaria la reorganización completa de la base y la estructura capitalistas de la industria cultural; el aprovechamiento de nuevas formas de tecnología y procedimientos de trabajo; la instauración de nuevos tipos de distribución que funcionasen a través de los nuevos

mercados culturales de masas. Pero, de í hecho, uno de sus efectos fue la reconstitución de las relaciones políticas y culturales entre las clases dominante y dominada: un cambio íntimamente relacionado con esa contención de la democracia popular sobre la que parece estar firmemente basada «nuestra democrática forma de vida» actual. Sus resultados siguen palpablemente entre nosotros: una prensa popular, más estridente y virulenta a medida que va gradualmente encogiéndose, organizada por el capital «para» las clases obreras; a pesar de ello, con raíces profundas e influyentes en la cultura y el lenguaje de «nosotros», de los «de abajo»; con la facultad de representar la clase ante sí misma en su forma más tradicionalista. Se trata de una parte de la historia de la «cultura popular» que bien merece que se la estudie. (p. 3-4)

#### **FRAGMENTO N°4**

¿Podemos resolver este problema sin abandonar la inevitable y necesaria atención al aspecto manipulador de una gran parte de la cultura popular comercial? Hay varias estrategias para hacerlo, adoptadas por los críticos radicales y los teóricos de la cultura popular, estrategias que a mi modo de ver, son sumamente dudosas. Una consiste en contraponer a esta cultura otra cultura «alternativa», la auténtica «cultura popular»; y sugerir que la clase obrera «real» (signifique esto lo que signifique) no se deja engañar por los sucedáneos comerciales. Esta es una alternativa heroica, pero no muy convincente. Básicamente, lo que tiene de malo es que descuida las relaciones absolutamente esenciales del poder cultural-de dominación y subordinación-, que es un rasgo intrínseco de las relaciones culturales. Quiero afirmar que,

por el contrario, no hay ninguna «cultura popular» autónoma, auténtica y completa que esté fuera del campo de fuerza de las relaciones de poder cultural y dominación. En segundo lugar, subestima en gran medida el poder de la implantación cultural. Ésta es una observación delicada, pues en el momento mismo de hacerla uno se expone a que le acusen de suscribir la tesis de la incorporación cultural. El estudio de la cultura popular oscila constantemente entre estos dos polos del todo inaceptables: «autonomía» pura o encapsulamiento total. (p. 5)

## **FRAGMENTO N°5**

En un periodo dado, esta definición contempla aquellas formas y actividades cuyas raíces estén en las condiciones sociales y materiales de determinadas clases; que hayan quedado incorporadas a tradiciones y practicas populares. En este sentido, retiene lo que es valioso en la definición descriptiva. Pero continua insistiendo en que lo esencial para la definición de la cultura popular son las relaciones que definen a la «cultura popular» en tensión continua (relación, influencia y antagonismo) con la cultura dominante. Es un concepto de la cultura que está polarizado alrededor de esta dialéctica cultural. Trata el dominio de las formas y actividades culturales como un campo que cambia constantemente. Luego examina las relaciones que de modo constante estructuran este campo en formaciones dominantes y subordinadas. Examina el proceso mediante el cual se articulan estas relaciones de dominación y subordinación. Las trata como proceso: el proceso por medio del cual algunas cosas se prefieren activamente con el fin de poder destronar otras. Tiene en su centro las cambiantes y desiguales relaciones de fuerza que definen el campo de la

cultura; esto es, la cuestión de la lucha cultural y sus múltiples formas. Su foco principal de atención es la relación entre cultura y cuestiones de hegemonía.

De lo que tenemos que ocuparnos, en esta definición, no es de la cuestión de la «autenticidad» o la integridad orgánica de la cultura popular. De hecho, reconoce que casi todas las formas culturales serán contradictorias en este sentido, compuestas por elementos antagónicos e inestables. El significado de una forma cultural y su lugar o posición en el campo cultural no se inscribe dentro de su forma. Ni su posición es siempre la misma. El símbolo o consigna radical de este año quedará neutralizado dentro de la moda del año próximo; al cabo de otro año, será objeto de una profunda nostalgia cultural. El rebelde que hoy canta canciones tradicionales aparecerá mañana en la portada del suplemento en color de The Observer. El significado de un símbolo cultural lo da en parte el campo social en el que se le incorpore, las prácticas con las que se articule y se le hace resonar. Lo que importa no son los objetos intrínsecos o fijados históricamente de la cultura, sino el estado de juego en las relaciones culturales: hablando francamente y con un exceso de simplificación: lo que cuenta es la lucha de clases en la cultura y por la cultura. (p. 7)

## **FRAGMENTO N°6**

Los términos «clase» y «popular» están profundamente relacionados, pero no son absolutamente intercambiables. La razón de ello es obvia. No hay «culturas» totalmente separadas que, en una relación de fijeza histórica, estén paradigmáticamente unidas a clases «enteras» específicas, aunque hay formaciones clasistas-culturales claramente definidas y variables. Las culturas de clase tienden a cruzarse y coincidir en el mismo campo de lucha. El término «popular» indica esta relación un tanto desplazada entre la cultura y las clases. Más exactamente, alude a esa alianza de clases y fuerzas que constituyen las «clases populares». La cultura de los oprimidos, las clases excluidas: este es el campo a que nos remite el término «popular». Y el lado opuesto a éste -el lado que dispone del poder cultural para decidir lo que corresponde y lo que no corresponde-es, por definición, no otra clase «entera», sino esa otra alianza de clases, estratos y fuerzas sociales que constituye lo que no es «el pueblo» y tampoco las «clases populares»: la cultura del bloque de poder. (p. 10)

## **Taller de discusión N°1**

### *Preguntas orientadoras*

*(Seleccione las preguntas que consideran que se respondieron con la discusión dada en su grupo)*

¿Con cuál de las aproximaciones de la cultura popular sientes más cercanía?

¿Por qué?

¿Qué otras experiencias identificas como parte de la historia de la cultura popular chilena?

¿Cómo se expresan las 3 formas identificadas de cultura popular hoy día?

¿Qué relaciones tienen entre sí hoy día ?

¿De qué forma el contexto neoliberal le da forma a estas expresiones y el modo en que se relacionan entre si?

# SESIÓN 02 Interseccionalidad: una mirada desde la teoría feminista a “lo popular”

Por Antonieta Vera

## **Sobre la Interseccionalidad**

El concepto de interseccionalidad emerge en Estados Unidos a fines de los años ochenta a partir del trabajo de Kimberlé Crenshaw (1989). Uno de los ejemplos concretos a partir de los que emerge el concepto alude a la vida de las mujeres populares negras que sufrían violencia de género dentro de sus comunidades y que se veían simultáneamente interpeladas a no denunciar (por los líderes del movimiento negro) y a denunciar (por las feministas) para demostrar su lealtad a las respectivas causas políticas. Constatando la debilidad para recoger esas experiencias tanto por parte de la política feminista como de la política antirracista, Crenshaw señalará que aquellas experiencias solo serían audibles desde la intersección y coexistencia de distintas situaciones de dominación: “los hombres de color y las mujeres blancas son raramente confrontados a esta dimensión interseccional particular de la desposesión que obliga al

individuo a separar su energía política entre dos proyectos a veces antagonistas” (Crenshaw, 2005: 61).

La sistematización de las experiencias de feministas negras, chicanas, indígenas y árabes han puesto en cuestión tanto las herramientas analíticas que jerarquizan opresiones subsumiéndolas a una sola y fundamental (explotación capitalista, patriarcado, racismo), como los esquemas meramente aditivos que hablan de una doble o triple exclusión. A partir del concepto interseccionalidad (Dorlin, 2005; Crenshaw, 2005, Hill Collins, 2009; Yuval-Davis, 2006; Moraga & Castillo, 1988), estas investigadoras feministas se han propuesto explicar cualitativamente las experiencias articuladas simultáneamente por distintas relaciones de opresión que, de otro modo, permanecen en “un lugar difícilmente accesible al lenguaje” (Crenshaw, 2005:53).

## Taller de discusión bibliográfica N°2.

*Cartografiando los márgenes Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color, Kimberlé Williams Crenshaw (1991)*

### FRAGMENTO N°1

El concepto de interseccionalidad política subraya el hecho de que las mujeres de color están situadas dentro de al menos dos grupos subordinados, grupos que frecuentemente persiguen agendas políticas enfrentadas. Al dividir las energías políticas en dos agendas políticas, agendas que a menudo son opuestas, se produce un desempoderamiento interseccional, al que los hombres de color y las mujeres blancas rara vez se tienen que enfrentar. De hecho, son tanto la raza en concreto como las experiencias de género, aunque sean interseccionales, las que a menudo definen y limitan los intereses de un grupo entero (..)

Entre las consecuencias políticas más problemáticas que se derivan de que tanto los discursos antirracistas como feministas no tengan en cuenta la intersección del racismo y patriarcado está el hecho de saber hasta qué punto persiguen los intereses de las personas de color y las «mujeres» respectivamente, de modo que a menudo uno de los análisis implícitamente niega la validez del otro. El

feminismo no se pregunta por las implicaciones raciales, y esto implica que las estrategias de resistencia que adopta el feminismo pueden reproducir y reforzar la subordinación de la gente de color; y el antirracismo no se pregunta por las implicaciones del patriarcado y frecuentemente este antirracismo redundante en que se reproduzca la subordinación de las mujeres. Estas exclusiones mutuas nos llevan a un dilema sobre las mujeres de color, particularmente difícil. Adoptar alguno de estos dos análisis constituye un ejercicio de negación de una dimensión de subordinación fundamental, impidiendo el desarrollo de un discurso político que empodere completamente a las mujeres de color. (p. 98 – 99)

## **FRAGMENTO N°2**

Los discursos antirracistas tienen también una tendencia a referirse a los problemas de violencia contra las mujeres de color en tanto que manifestaciones de racismo. En este sentido, tildarlo de cuestión de género en el seno de la comunidad se resignifica para convertirse en una consecuencia de la discriminación racial sobre los varones. Probablemente sea cierto que el racismo contribuye al ciclo de la violencia, dado el estrés que los hombres de color experimentan en la sociedad y la cultura dominante. Así es más que razonable explorar las conexiones entre el racismo y la violencia doméstica. No obstante, el fenómeno de la violencia es mucho más complejo y va más allá de tener una causa única. Cuando se argumenta que la violencia doméstica en las comunidades de color ponen de manifiesto las frustraciones derivadas del acceso al poder masculino en otras esferas, se tiende a afirmar también que se resolverá el

problema cuando se erradiquen las diferencias de poder entre los hombres de color y los hombres blancos. (p. 105)

### FRAGMENTO N°3

Sugiero que la interseccionalidad ofrece una forma de mediar entre la tensión que se da entre reafirmar una identidad múltiple y la necesidad de desarrollar políticas identitarias. Es útil en este sentido distinguir la interseccionalidad de otra perspectiva relacionada, la anti-esencialista, donde las mujeres de color se han sumado críticamente al feminismo blanco

señalando la exclusion de las mujeres de color, y al mismo tiempo, hablando en el nombre de las mujeres de color. Una interpretación de esta crítica anti-esencialista —que el feminismo está esencializando la categoría «mujer»— le debe al postmodernismo la idea de que las categorías que consideramos como naturales o de representación, están de hecho, socialmente construidas dentro de una economía lingüística sobre la diferencia. Aunque el proyecto postmoderno de criticar los significados construidos socialmente es sólido, a menudo estas críticas

malinterpretan el significado de una construcción social, y distorsiona su relevancia política. (p. 115)

#### **FRAGMENTO N°4**

En el contexto del antirracismo, reconocer que existe la marginación de las experiencias interseccionales de las mujeres de color en el seno de las concepciones imperantes sobre las políticas identitarias, no nos lleva a abandonar nuestros intentos por organizarnos como comunidades de color. En cambio, la interseccionalidad ofrece una base para reconceptualizar la raza como una coalición entre

los hombres y las mujeres de color. Por ejemplo, en la cuestión de la violación, la interseccionalidad ofrece una forma de explicar por qué las mujeres han de abandonar el argumento general de que los intereses de la comunidad



requieren la supresión de cualquier confrontación dentro de las violaciones intrarraciales. La interseccionalidad puede darnos los medios para enfrentarnos también con otras marginaciones. Por ejemplo, la raza puede ser también una coalición entre personas heterosexuales y gays de color, y así servirnos de base para criticar a las iglesias y otras instituciones culturales que reproducen el heterosexismo (p. 120).

*"La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación", Mara Viveros Vigoya (2016)*

### **Fragmento N°5**

En el campo del feminismo estructuralista, Patricia Hill Collins (2000) fue la primera en hablar de la interseccionalidad como un paradigma; sin embargo, fue Ange Marie Hancock (2007) quien propuso una formalización de este paradigma, entendido como un conjunto que engloba a la vez teoría normativa e investigación empírica. Para tal objeto, Hancock identificó los siguientes seis presupuestos básicos en aras de responder a problemáticas de justicia distributiva, de poder y gobierno, y de analizar situaciones concretas y específicas:

1. En todos los problemas y procesos políticos complejos está implicada más de una categoría de diferencia.
2. Se debe prestar atención a todas las categorías pertinentes ,pero las relaciones entre categorías son variables y continúan siendo una pregunta empírica abierta.
3. Cada categoría es diversa internamente.
4. Las categorías de diferencia son conceptualizadas como producciones dinámicas de factores individuales e institucionales, que son cuestionados e impuestos en ambos niveles.
5. Una investigación interseccional examina las categorías a varios niveles de análisis e interroga

las interacciones entre estos.

6. La interseccionalidad como paradigma requiere desarrollos tanto teóricos como empíricos.

Esta formalización encontró un eco favorable en quienes se enfocan en los aspectos estructurales de la interseccionalidad, pero para autoras como Kathy Davis (2008) el intento de estabilizar y sistematizar este enfoque no es necesariamente un avance, ya que para ella la fuerza de esta perspectiva radica precisamente en la vaguedad, la cual le permite reunir dos importantes corrientes feministas que se

ocupan de la diferencia: el black feminism y la teoría posmodernista postestructuralista. (p. 6)

### **Fragmento N°6**

La interseccionalidad pasó de ser una metáfora, y un signo de conflicto y amenaza para un feminismo al que se le reveló su carácter “blanco”, a convertirse en la teoría feminista por excelencia. Desde su punto de vista, el éxito de este significado consensual deriva en gran parte de su falta de teorización sobre el tema del poder; así, una parte de la teoría interseccional que ellas denominan constructivista ignora la existencia del feminismo que ha

## FRAGMENTO N°7

trabajado sobre el carácter multidimensional del poder desde un marco ontológico distinto al de la interseccionalidad. Esta ausencia le permitiría borrar los conflictos epistemológicos que han opuesto el feminismo estructuralista al feminismo posestructuralista, el black feminism al feminismo blanco, el feminismo poscolonial y decolonial al feminismo occidental que parten de premisas diferentes y utilizan estrategias distintas. Para Carbin y Edenheim, la interseccionalidad inclusivista anularía conflictos necesarios y productivos dentro del feminismo (p. 7).

El término “intersección” supone la existencia de grupos que estarían en la intersección del sexismo, el racismo y el clasismo, y no permite pensar una relación de dominación cambiante e histórica. La interseccionalidad estabiliza las relaciones en posiciones fijas y sectoriza las movilizaciones sociales, de la misma manera en que el discurso dominante naturaliza y encierra a los sujetos en unas identidades de alteridad preexistentes.

Para dar cuenta del carácter dinámico de las relaciones sociales y de la complejidad de los antagonismos que se subsumen muy

rápida­mente debajo del tríptico sexo, raza, clase, Kergoat plantea la necesidad de considerar, desde una perspectiva feminista materialista, que las relaciones sociales son consubstanciales y co-extensivas. Son consubstanciales en la medida en que generan experiencias que no pueden ser divididas secuencialmente sino para efectos analíticos, y son co-extensivas porque se coproducen mutuamente.

En algunas ocasiones, el género crea la clase, como cuando las diferencias de género producen estratificaciones sociales en el ámbito laboral. En otras, las relaciones de género son utilizadas para reforzar las relaciones sociales de raza, como cuando se feminiza a los hombres indígenas o se hipermasculiniza a los hombres negros; inversamente, las relaciones raciales sirven para dinamizar las relaciones de género, como cuando se crean jerarquías entre feminidades y masculinidades a partir de criterios raciales (Kergoat, 2009). En resumen, la consubstancialidad y la co-extensividad de las relaciones sociales significa que cada una de ellas deja su impronta sobre las otras y que se construyen de manera recíproca (Dorlin, 2009). (p. 8)

## Taller de discusión N°2

### *Pauta para actividad de taller*

#### **A) Narrativa con coyuntura política actual:**

Lea el siguiente relato para posteriormente aplicar el enfoque interseccional revisado durante la sesión:

Una mujer mapuche asistió en estos meses a un Taller con mujeres en una población periférica de Santiago, convocado por las feministas del Frente Amplio. La feminista que dirigía el taller inició la conversación señalando: “de ahora en adelante vamos a usar la E para los sustantivos y pronombres, porque usar la E es más inclusivo en términos de género, estimades compañeres”. Algunas de las mujeres populares e indígenas asistentes al taller se miraron entre sí con cara de pregunta y/o risa. Al poco rato, algunas se pararon y se fueron.

*¿Cómo interpretarías lo que ocurrió allí?  
Escribir ideas fuerza de la discusión grupal*

## B) Análisis cultura visual contemporánea

Comenta las siguientes imágenes a partir de las ideas compartidas en la clase.





*¿De qué forma el contexto neoliberal le da forma a estas expresiones y el modo en que se relacionan entre si?*

*Escribir ideas fuerza de la discusión grupal*

## **C) Análisis de hecho noticioso en el espacio público**

Lea este extracto a la entrevista a Rafael Gumucio sobre las tomas feministas en las Universidades

### **Fragmento:**

¿Pero cree que el movimiento en las tomas de las universidades es distinto a ese ‘feminismo histórico’?

Sí, este feminismo nuevo no ha hecho un diagnóstico de lo que realmente está pasando en el mundo de la mujer. Piensa desde el “yo”, es una forma de narcisismo. Eso, a la vez, es parte de todos los movimientos sociales del último tiempo. Son movimientos desde la santificación del dolor, una visión de la inocencia como un bien supremo y del sexo como una fuente de obsesión.

¿En qué se caracteriza este movimiento?

Estos son movimientos de mujeres más bien solteras, sin hijos ni demasiados problemas económicos ni sociales...

Pero, entonces, ¿dónde se tendrían que concentrar las demandas?

Por ejemplo, en la gran cantidad de mujeres que son el único sustento de su hogar, porque hay hombres que las abandonan y les dejan a ellas al cuidado y la crianza de los niños. Esas mujeres tienen dificultades para tener un aporte económico igual al de los hombres y les es muy difícil cambiarse de trabajo. Como sociedad, deberíamos mejorar la cobertura de salas cuna y jardines infantiles y preocuparnos de pagar a esas mujeres por el cuidado de esos hijos. No asumir que la mujer tiene que hacerlo porque sí.

### **Preguntas orientadoras para la discusión**

*(Seleccione las preguntas que consideran que se respondieron con la discusión dada en su grupo)*

- 1. ¿Cómo veo la simultaneidad de las relaciones de dominación en mi propio contexto y/o experiencia?*
- 2. ¿Qué críticas puedo desarrollar en relación a cómo los partidos políticos de izquierda o movimientos sociales progresistas han trabajado en relación a la simultaneidad de las relaciones de dominación?*
- 3. En relación al carácter subalterno de las voces atravesadas por relaciones de dominación simultáneas: ¿qué alternativas estratégicas de reconocimiento y/o visibilización identifico en mi propio contexto?*

# SESIÓN 03: “Cultura popular y

## Música” Christian Spencer

Cuadro resumen introductorio a la discusión de cultura popular y música

---

<b>TRADICIONAL</b>	<b>FOLCLÓRICO</b>	<b>POPULAR</b>
<p>Música apreciada por un grupo cultural o persona que remite a un modelo de pasado.</p> <p>Es tenida por “auténtica” u original.</p> <p>Debe recuperarse porque se puede “extinguir”.</p> <p>Reside en el pueblo.</p> <p>Puede convertirse en patrimonio cultural</p>	<p>Música que sirve como medio de comunicación transmitido oralmente que representa la cultura rural, semirural o urbana. En este último caso, suele ser un “aire rural”.</p> <p>Se presenta usualmente por medio de exhibiciones públicas de música, danza y trajes</p> <p>Suele estar asociado a lo “nacional”.</p> <p>Es tenida por “auténtica” u original.</p> <p>Debe recuperarse porque se puede “extinguir”</p> <p>Reside en el pueblo.</p> <p>Puede convertirse en patrimonio cultural, es consumida y, en algunos casos, producto de la industria cultural.</p> <p>Se puede convertir en un espectáculo,</p>	<p>Música masiva, mediada y creada, transmitida o producida por medios tecnológicos que puede absorber y proyectar lo tradicional y lo folclórico.</p> <p>La cultura del siglo XX creó un prejuicio hacia lo masivo por considerarlo repetitivo, no original, sin “espíritu” o “impura”.</p> <p>No es auténtica.</p> <p>Remite al consumo, la industria cultural y la modernidad.</p>

---

## Taller de revisión bibliográfica N°3

*"De los ciclos insulares a la celebración diseminada", Francisco Cruces (2012)*

### FRAGMENTO N°1

“La escena festiva de nuestros días puede representarse como el resultado de una superposición compleja, heterogénea e híbrida de tres momentos diferenciados, que podemos denominar respectivamente el de las islas y los ciclos, el del ritual secular y el de la celebración diseminada. Estos “momentos” o “escenas” se resisten a ser entendidos en términos evolutivos —como meras fases o

estadios históricos, donde cada uno superaría y sustituiría al anterior— o topológicos —como formas repartidas en el espacio entre “el campo” y “la ciudad”. Invitan, por el contrario, a pensar nuestros repertorios de celebración como el producto de una interacción entre distintas narrativas o regímenes de representación, a través de

las cuales tanto los protagonistas como los espectadores y mediadores patrimoniales construyen el sentido de lo que allí está ocurriendo. Tales narrativas se entrelazan y dialogan de modos diversos, y de esto resulta, en cada caso concreto, una particular economía política de la tradición festiva.” (p. 24)

## **Fragmento N°2**

Nuestras concepciones sobre la esta no pueden ser las mismas tras considerar su lugar estratégico en la invención de los modernos estados nacionales, y más en particular en la producción del vínculo de ciudadanía. No hablamos ya del estilo grotesco del viejo

carnaval bajtiniano, con su renovadora y mágica violencia; ni de las sevicias, inversiones y reclusiones ceremoniales de una communitas premoderna.

Hablamos de formas festivas convenientemente civilizadas, eufemistizadas y regimentadas; aunque estas al cabo, esenciales de hecho en la conformación de los sujetos sociales de nuestra contemporaneidad.

Podría objetarse que el discurso de la primera modernidad en torno al hecho festivo fue fundamentalmente anti ritual, hiperracionalista, dibujando la esta con

los tonos negativos de algo que ha de ser necesariamente

reformado: un anacronismo superviviente, una exhibición de mal gusto, un estorbo para el trabajo y la sana circulación de capitales, personas y mercancías. (p. 27)

### FRAGMENTO N°3

Visto desde esta óptica, el trabajo de eficacia simbólica que delineábamos vendrá a reformularse en diversas direcciones:

(1) Una reforma civilizatoria e higienista. La relación de la modernidad urbana con la esta heredada del antiguo régimen será profundamente ambivalente. Por una parte, el ethos anti festivo de la ciudad moderna arrojó aquélla a sus márgenes espaciales y funcionales, en un proceso alternante de represión de la esta popular y domesticación de su potencial de violencia simbólica —desactivándola, en términos de Antonio Ariño “desde dentro” (1991) (...)

(2) Un espacio-tiempo universal y desanclado. Si respecto a las formas heredadas de la tradición

hay eufemistización, higienización y reforma, simultáneamente se asiste a lo largo del proceso modernizador a la imposición de un nuevo sentido del tiempo de orden global, abstracto y medible, gobernado por la sincronización horaria y la racionalización y universalización de calendarios.

(3) Rituales seculares de la nación, la ciudad, la etnicidad. Mientras que el tiempo pareciera volverse abstracto, global y desanclado —es decir, intercambiable con independencia del lugar—, la simbólica de las estas que marcan su discurrir se puebla paradójicamente de raíces: símbolos nacionales, héroes patrios y conmemoraciones locales de una liturgia secular. Nacionalización, secularización e invención de tradiciones son principios clave de este proceso.

(4) Del sujeto comunitario al binomio institución/individuo. También cambia el sujeto de la celebración festiva, con el protagonismo creciente de, por una parte, las instituciones y organizaciones formales y, por otra, el individuo autónomo con sus afinidades electivas. Las estas, antes concebidas como “ estas de todos”, tienden hacia una forma de esta programada y administrada que podemos llamar “ estas para todos” (Velasco, Cruces y Díaz de Rada, 1996). Aumenta la distancia entre el proceso de

producción de la esta y el de su consumo. Del lado de la producción, el programa se entroniza como centro organizativo que enmarca (sin cancelarlas) otras racionalidades de acción, ya se trate del deber litúrgico, el desorden carnavalesco o la tradición comunitaria. Del lado del consumo, la esta tiende a despojarse de su carácter de “hecho social total”, al menos para quienes no participan en ella, y empieza a ser pensada en términos mercantiles de una “oferta cultural” a disposición electiva de sus públicos. En las

“ estas de todos” coincidían productos y espectadores, sujeto celebrante y objeto celebrado. In extremis, no existe el público cuando todos somos protagonistas.

ORACIÓN DEL SONIDERO: GRACIAS A DIOS  
por LUPITA LA CIGARRITA

Gracias por darme el don de ser sonidero.  
Gracias también porque con esta profesión he  
aprendido a amar a todo el mundo.  
Gracias porque para nosotros los sonideros no  
existen razas ni fronteras.  
Gracias por darme este cerebro para memorizar  
la música y a mi gente.  
Gracias por darme la inteligencia para llevar a  
cabo mis eventos con responsabilidad.  
Gracias por estos ojos para ver a todos mis  
amigos y seguidores.  
Gracias por estos labios para mandar saludos y  
expresar lo que siento.  
Gracias por esta voz que permite que la gente  
me identifique.  
Gracias por estos oídos con los cuales escucho  
la música y a la gente.  
Gracias por estas manos fuertes para instalar mi  
sonido y a la vez delicadas para tocar un disco.  
Gracias por estos pies para sostenerme y  
tenerlos bien puestos en la tierra y no dejarme  
elevar.  
Sobre todo gracias por este corazón que me  
hace vibrar cuando estoy en el escenario viendo  
a la gente gozar y bailar.  
Lo único que existe es una meta: llegar a triunfar  
hasta donde Tú nos permitas.

Gracias por ser el seguidor número uno de los sonideros. Gracias por todo el esta y los colaboradores.

Gracias por la gente que cree en mí, gracias por mi familia. Gracias por mis triunfos y fracasos.

Gracias Dios por enseñarme a brincar las piedras del camino y levantarme cuando me tropiezo.

Y si alguna vez me llego a caer y ya no puedo levantarme ¿es acaso porque estás iluminando y ayudando a algún compañero sonidero?

Bien, muy bien mi Dios, eso nunca te lo voy a reprochar.

## *Contenido de apoyo*

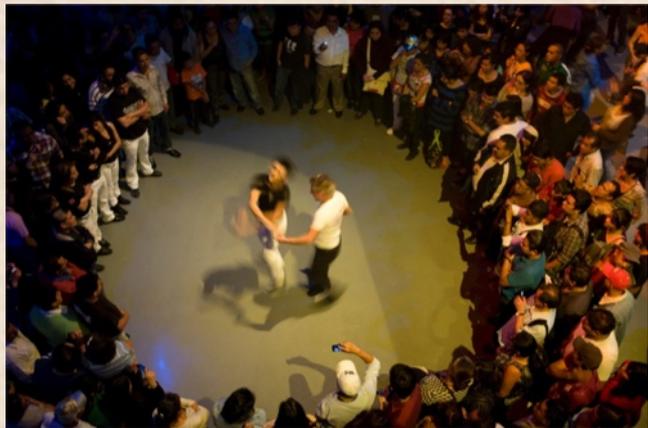
### **ASPECTOS PROPIOS DE LA MÚSICA**

- Altura (melodía). Concepto asociado: frecuencia (piano, forte), armonía.
- Duración (ritmo). Concepto asociado: polirritmia.
- Timbre (especificidad del sonido). Concepto asociado: color.
  - Dinámica (variaciones del volumen).
- Textura (participantes). Concepto asociado: monodia, homofonía/heterofonía

### **ASPECTOS EXTERNOS A LA MÚSICA**

- Función social de la música: para qué.
  - Ocasionalidad: cuándo y dónde.
- Entorno sonoro del espacio público (paisaje sonoro)
- Medios que acompañan la música (electrónica, actuación, baile, otros)

## Taller de discusión N°3



*Sonidero es un término utilizado en México para designar al animador, propietario de equipos de audio y programador de temas musicales de extracto popular que realizan eventos bailables tanto en exteriores como en interiores de inmuebles, es una variante de DJ se caracterizan por estar mandando saludos durante todo el evento; se especializan en la música tropical y otros ritmos latinos. Su principal escenario es la calle. (fuente: Wikipedia)*

### Preguntas de discusión

- a) *Función social de la música: ¿Qué función social creen ustedes tienen los sonideros? ¿Qué “necesidades” satisfacen?*
- b) *Identificación de elementos populares en la música: ¿Qué elementos son “populares” en este video?*
- c) *¿En qué otros espacios hay cultura popular musical?*
- d) *¿Qué es entonces la “música popular”?*

## SESIÓN 04 “Esfera pública alternativa”

Chiara Sáez

### **Sobre esfera pública alternativa**

El punto de partida de la discusión sobre esfera pública es el libro *Historia y crítica de la opinión pública* de J. Habermas, publicado originalmente en 1962. La tesis del autor es que el desarrollo de las sociedades modernas provoca la progresiva autonomía entre sistema económico y sistema político, propiciando la emergencia de la esfera pública (burguesa) entendida como un espacio público de discurso en el cual son expuestos los intereses de los sujetos privados en la búsqueda de consensos. En este espacio la prensa escrita juega un papel importante, si bien con el advenimiento de la sociedad de masas y las industrias culturales, esta posibilidad de consenso debe buscarse fuera de los medios de comunicación. En este contexto, Habermas también usará el concepto de esfera pública plebeya, si bien no lo va a desarrollar sino hasta casi 30 años después (Habermas, 1990), para referirse a esa parte de la opinión pública en circulación y que corresponde a los sectores populares, que no necesariamente opera bajo la misma lógica que la esfera burguesa.

Este concepto ha recibido varias críticas a lo largo del tiempo. Negt y Kluge (1993), por ejemplo, acuñaron el concepto de esfera pública proletaria para referirse a aquella que emerge

en momentos de ruptura dentro de la historia (crisis, guerra, revolución), para dar cuenta de la aparición de nuevas fuerzas sociales que incorporarían nuevos elementos de discusión y de conflicto, previamente excluidos de la esfera pública dominante y sus lógicas de consenso.

Nancy Fraser (1997) hablara de contrapúblicos subalternos para señalar que los grupos sociales subordinados participan de la esfera pública creando y haciendo circular contra-discursos “lo que a su vez les permite formular interpretaciones opuestas [a las dominantes] de sus identidades, intereses y necesidades (Fraser, 1997: 115), haciendo ver el modo en que las condiciones materiales tienen consecuencias sobre el modo se opina o se elige entre diversas opciones de carácter político.

Autores como Garnham (1992) o Farge (1992) van a poner el acento en los aspectos lúdicos e irracionales que conforman la expresión y articulación de la opinión pública, así como el rol de los sectores populares en este proceso.

Desde la perspectiva latinoamericana, cabe preguntarse hasta qué punto la idea de opinión pública de Habermas es aplicable a nuestra realidad. Por ejemplo, cuando pensamos que las élites del continente nunca fueron del todo ilustradas, sino que construyeron su condición dominante a partir de privilegios pre-modernos y que siempre han sido cercanas a la Iglesia Católica y su influencia en la sociedad. También cabe preguntarnos hasta qué punto es relevante el concepto de esfera pública plebeya para pensar nuestra realidad en perspectiva de largo plazo.

Por último, el modo en que se articulan conceptos como esfera pública plebeya, contrapúblicos subalternos y esfera pública proletaria con el concepto de comunicación alternativa.

## Referencias

Farge, A. (1992): *Dire et mal dire. L'Opinion publique au XVIIIe siècle*. Paris: Seuil

Fraser, Nancy. (1997). Parte II, capítulo 3: “Pensando de nuevo la esfera pública”, en: *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “post-socialista”*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Pgs. 95 – 133.

Garnham, N. (1992) ‘The Media and the Public Sphere’, in C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, pp. 359–376. Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas (1981[1962]): *Historia y Crítica de la Opinión Pública*. Barcelona: Gustavo Gili

Habermas, J. (2002[1990]): *Historia y Crítica de la Opinión Pública*. Prólogo a la nueva edición alemana de 1990. Barcelona: Gustavo Gili.

## Taller de revisión bibliográfica N°4

*"Burguesa, plebeya, proletaria, alternativa, subalterna. Conceptualizaciones histórico-analíticas sobre la noción de esfera pública y su contribución a los debates actuales sobre opinión pública", Chiara Sáez (2018).*

### FRAGMENTO N°1

“El concepto de esfera pública se instala en la teoría social a partir del trabajo de Jürgen Habermas “historia y Crítica de la Opinión Pública”, publicado originalmente en alemán en 1962. (...)

Habermas construye el concepto de esfera pública como categoría analítica y como categoría histórica, mediante la observación y la interpretación de procesos sociales emergentes durante la modernidad europea. En términos analíticos, va a sostener que el desarrollo histórico de la cultura material burguesa habría provocado la progresiva autonomía entre el sistema económico y el sistema político. Entre ambos emergía un ámbito social en el cual se reunían los intereses comunes (o públicos) de los sujetos

privados en lo que tocante a la regulación del mercado así como sus posiciones ante el poder político (Habermas, 2002). Este ámbito social era la esfera pública: un espacio público de discurso.” (p. 26)

## **FRAGMENTO N°2**

“En términos históricos, la argumentación de Habermas apuntaba a denunciar el declive histórico de su propio constructo de esfera pública: la separación entre el Estado y la sociedad civil – que había creado un espacio para la esfera pública burguesa – empezó a derrumbarse en la medida en que los Estados fueron asumiendo un creciente carácter intervencionista y en la medida en que los intereses de grupos organizados se convirtieron en parte constitutiva del proceso político. Al mismo tiempo que las instituciones que una vez ofrecieron un fórum a la esfera pública burguesa (como la prensa, por ejemplo) iban desapareciendo o sufriendo un cambio radical, producto de su mayor propagación y comercialización” (p. 27)

## **FRAGMENTO N°3**

“En la medida que exista desigualdad y una sola esfera pública única y comprehensiva, es más probable que los procesos de deliberación tiendan a operar a favor de los grupos con mejores condiciones materiales y los miembros de los grupos subordinados no tendrán espacios propios

para establecer sus necesidades, objetivos y estrategias. A su juicio, la investigación histórica acumulada demuestra que resulta más ventajoso para los grupos subordinados construir “públicos alternativos”, para lo cual [Nancy Fraser] acuña el concepto de “contra-públicos subalternos”, concebidos como “espacios discursivos paralelos donde los miembros de los grupos sociales subordinados inventan y hacen circular contra-discursos, lo que a su vez les permite formular interpretaciones opuestas de sus identidades, intereses y necesidades” (p. 29)

#### **FRAGMENTO N°4**

“La esfera pública burguesa organiza la experiencia social en nombre de un interés dominante específico, en vez de organizarla con el propósito de la emancipación general: “la falta de interés de la burguesía en una esfera pública sustantiva y viva coincide con una necesidad significativa de una esfera pública que debería representar un intereses de la totalidad de la sociedad” (p. 29)

## FRAGMENTO N°5

“Durante la segunda mitad de los 70s y primera mitad de los 80s del siglo XX hubo una ola de experiencias y reflexiones sobre medios alternativos en Europa. Hay una vuelta a los trabajos de Brecht sobre la radio (1973) y también una crítica a la visión elitista de la cultura y la comunicación por parte de la izquierda institucionalizada. Se produjo una diseminación de radios ( y luego de televisiones) libres como crítica a los monopolios de radio y televisión pública, con una vertiente comercial sobre todo en el ámbito anglosajón y nórdico y otro más pro-social que criticaba la falsa promesa de representatividad de los medios estatales, principalmente en los países de Europa Central. (...) De manera que el presente y futuro vaticinado por Habermas a principios de los 60s – el declive de la esfera pública- parecía tener un desarrollo diferente al presupuestado. Este contexto también coincide (¿causa o efecto?) con un proceso de institucionalización en la academia de los estudios sobre comunicación alternativa, como fue el caso de Radical Media de J.D.H. Downing (1984, que se convertirá en un clásico” (p. 37-38)

## FRAGMENTO N°6

“El uso distribuido o la eliminación del derecho de copia, son prácticas en que deja de existir un control centralizado de los procesos o una propiedad sobre lo creado, de manera que los circuitos de comunicación

alternativa tienen un modo de desplegarse no solamente discursivo, sino también en términos materiales. A su vez, son estrategias que ayudan a asegurar la invisibilidad de estas experiencias para los mecanismos e instituciones de control. De manera, los medios alternativos crean una esfera pública alternativa no sólo a través de los mensajes que difundes, sino que también a través de sus prácticas” (p. 41)

## FRAGMENTO N°7

“Entre los aportes a reflexiones crítica sobre la esfera pública desde la teoría de la comunicación alternativa se pueden mencionar la articulación conceptual entre la esfera pública, movimientos sociales y medios alternativos el carácter pre-figurativo y materialista (productivo) de la comunicativa no

letrada de la esfera pública y la categoría de contra públicos subalternos de Fraser. Si bien muchas de estas reflexiones contribuyen en la conformación de la esfera pública, hay un punto en el que estas reflexiones se hacen difíciles de separar respecto del espacio que ocupan las redes sociales digitales, producto de los propios desarrollos tecnológicos y su impacto sobre formas previas de comunicación” (p. 43)

## Taller de discusión N°4

### Actividad N°1

*En base a la exposición, la lectura asociada a la sesión y las reflexiones propias problematizar y contextualizar las conceptualizaciones de esfera pública alternativa en el contexto político actual ¿dónde se sitúa esta esfera pública alternativa hoy? ¿de que manera dialoga con la esfera pública burguesa?*

*Desglosar en dos columnas, los discursos instalados por la esfera pública burguesa y por otro lado los de la esfera pública alternativa en el siguiente recuadro:*

Esfera pública burguesa	Esfera pública alternativa

## Actividad N°2

A) Por qué a pesar de que los movimientos sociales tienen un diagnóstico sobre el bloqueo que ejercen los medios convencionales sobre sus demandas, no se ha levantado un movimiento social por la democratización de las comunicaciones

B) Problematizar tensión auto expresión / incidencia en la opinión pública en los medios alternativos, comunitarios y populares

2.2.C La discursividad de los medios alternativos, ¿a qué sujetos populares está dirigida?

# *Material didáctico generado en el contexto de la realización de la Escuela de cultura y comunicación popular*

## *Académicos a Cargo*

**Chiara Sáez.** Socióloga PUCCh. Doctora en Comunicación UAB. Posdoctorada en políticas públicas IGOP - UAB. Académica del Instituto de la Comunicación e Imagen (ICEI) de la Universidad de Chile. Investigadora responsable del proyecto Fondecyt – Regular 1161532: “Hacia una sociología de la cultura popular ausente. Corporalidad, representación y mediatización de ‘lo popular reprimido’ y ‘lo popular no representado’ en Santiago de Chile (1810-1925)”

**Christian Spencer.** Sociólogo y licenciado en música PUCCh. Doctor en musicología por la Universidad Complutense de Madrid. Director del Centro de Investigación en Artes y Humanidades (CIAH) de la Universidad Mayor y músico.

**Antonieta Vera:** Psicóloga PUCCh. Doctora en ciencias políticas mención teoría feminista, París VIII. Académica de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano e investigadora del Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina (CEGECAL) de la Universidad de Chile.



Espacio formativo abierto a todo público realizado durante abril y junio del 2018, en el marco del proyecto FONDECYT REGULAR N°1161532 “Hacia una sociología de la cultura popular ausente. Corporalidad, representación y mediatización de “lo popular reprimido” y “lo popular no-representado” en Santiago de Chile (1810-1925)”

