

Estudos Culturais Africanos e Latino-Americanos: Perspectivas do Sul-Global

African and Latin American Cultural Studies: Global-South Perspectives

NILDA JACKS^a

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Comunicação. Porto Alegre – RS, Brasil

GUILHERME LIBARDI^b

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Departamento de Comunicação. Natal – RN, Brasil

ISAÍAS FUEL^c

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Comunicação. Porto Alegre – RS, Brasil

RESUMO

Este texto tem como objetivo discutir a chamada internacionalização dos estudos culturais a partir de duas versões: a latino-americana e a africana. A originalidade da contribuição está na apresentação da corrente africana, pouco abordada na literatura brasileira e da América Latina. Descrevemos a conjuntura política em que os estudos culturais latino-americanos e africanos se desenvolvem, o contexto institucional, e apresentamos os principais pontos que caracterizam estas versões. Finalizamos nossas considerações tecendo aproximações entre ambas.

Palavras-chave: Estudos culturais, América Latina, África, Epistemologia do sul

ABSTRACT

This text aims to discuss the so-called internationalization of cultural studies from two versions: the Latin American and the African ones. The originality of the contribution is in the presentation of the African current, little discussed in Brazilian and Latin American literature. We describe the political situation in which Latin American and African cultural studies develop, the institutional context, and present the main points that characterize these versions. We end by investing our considerations drawing approaches between them.

Keywords: Cultural studies, Latin America, Africa, South epistemology

^a Docente no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Bolsista de Produtividade/CNPq. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1625-2619>. E-mail: jacks@ufrgs.br

^b Docente no Departamento de Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Doutor em Comunicação e Informação (UFRGS). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6502-7285>. E-mail: gblibardi@gmail.com

^c Docente na Escola Superior de Jornalismo (Moçambique). Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFRGS. Bolsista Capes. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0292-8702>. E-mail: IsaiasFuel@gmail.com

OBJETIVO DESTA ARTIGO é traçar um panorama dos estudos culturais (EC) em suas correntes latino-americana e africana através de revisão bibliográfica. A partir de uma breve recuperação do caminho percorrido por autores que tentaram identificar suas origens, passamos a observar as especificidades de cada tradição. Para tal, elaboramos um resgate de suas trajetórias em cada contexto geopolítico, descrevendo suas principais temáticas e como são enfrentadas teórica e metodologicamente. Considerando que a narrativa dos EC britânicos e latino-americanos já foi recontada em inúmeras publicações, aqui e em outros quadrantes (Escosteguy, 2001; Follari, 2002; Mattelart & Neveu, 2004; Repoll, 2010), nossa principal contribuição se dá na apresentação dos EC africanos. Podemos adiantar que essa *versão* é pouco presente nas genealogias publicadas em nosso continente. Nossa intenção, portanto, é sobretudo observar as continuidades e oposições entre os estudos culturais latino-americanos e africanos, tendo como panorama os britânicos.

DESENVOLVIMENTO DOS ESTUDOS CULTURAIS: EXPANSÃO MULTITERRITORIAL

Entre os anos 1990 e o início dos 2000, muitos pesquisadores dos estudos culturais passam a publicar artigos, *readers* e coletâneas recontando a história de sua consolidação – cuja origem remetem à Inglaterra – e dedicando pelo menos uma seção à discussão dos porquês e dos efeitos de sua internacionalização entre os anos 1980 e 1990. O que há de consenso entre eles é justamente a reafirmação desse processo de expansão. Contudo, há uma outra narrativa que debate a origem dos EC em outros territórios.

No primeiro caso, um dos primeiros textos a refletir criticamente sobre esse deslocamento global é a obra desenvolvida por Valda Blundell, John Shepherd e Ian Taylor, três pesquisadores de diferentes instituições de ensino, chamada *Relocating Cultural Studies*, de 1993. A frase que inicia a obra não poderia ser mais acurada: “Esta coletânea constitui uma demonstração salutar de que a Grã-Bretanha não serve mais como o centro para a prática dos estudos culturais”¹ (Blundell et al., 1993, p. i). Um ano depois, Schwarz (1994) se pergunta, no título do seu artigo: “Where Is Cultural Studies?”. Nele, o historiador inglês alega que há muitas respostas para essa pergunta, elencando uma série de espaços geográficos em que o paradigma existia com vitalidade. Cita, por exemplo, regiões como a África do Sul, países da Oceania e América Latina, sendo os Estados Unidos o lugar onde o *sucesso* dos EC poderia ser melhor evidenciado. A relevância dos EUA enquanto principal país importador do paradigma também é algo recorrente quando a sua expansão é contextualizada. Mattelart e Neveu

¹No original: “This collection constitutes a salutary demonstration that Britain no longer serves as the centre for cultural studies”. Esta e demais traduções, dos autores.

(2004) apontam que, na era Thatcher (1979-1990), muitos professores mais velhos se sentiram infelizes pelas precárias condições do trabalho intelectual, o que os motivou a buscar oportunidades nos Estados Unidos, levando os EC na bagagem. Esse intercâmbio entre os dois países foi facilitado também por compartilharem a mesma língua.

Ainda nos anos 1990, na coletânea organizada por Storey (1997), *What Is Cultural Studies?*, Grossberg, um dos principais atuantes na perspectiva nos Estados Unidos, participa com um artigo em que sublinha prejuízos observados nesse espalhamento dos EC nos quatro cantos do globo, o que também seria objeto de crítica de muitos outros estudiosos do campo (Escosteguy, 2001; Giroux, 2000; Silva, 1999). Para Grossberg (1997), os EC estavam passando por um processo de *comoditificação* e, como toda *commodity*, “tem pouca identidade própria e é celebrada somente por sua mobilidade e capacidade de gerar posterior capital excedente”² (p. 178). Importante lembrar que, nos primórdios, os EC britânicos fundamentaram-se nas premissas políticas da *New Left* inglesa e que, portanto, sua preocupação sempre foi a investigação do mundo do vivido e da cultura popular a fim de descrever os modos de operação e reprodução do poder no cotidiano, seja através das práticas ou dos textos.

Para além dessa perspectiva, há outra menos conhecida³, calcada na concepção de que os EC possuem várias origens. Maxwell (2020) identifica três gêneses simultâneas⁴, entre as décadas de 1950 e 1960: a britânica; a francesa e italiana⁵; e a africana. Sobre esta última, Wright (1998) atesta enfaticamente que teria sido a verdadeira primeira versão dos EC, dando-se na década de 1970, mais precisamente na Comunidade de Kamiriithu (Quênia). O autor parte do pressuposto desse campo de estudos – por vezes esquecido – que, além da crítica social, tem como projeto político a transformação progressista da sociedade. Sendo assim, “enquanto o Centro de Birmingham representou nomeadamente a origem dos estudos culturais como um campo de estudos, Kamiriithu representou a origem dos estudos culturais como uma forma de estudo de educação popular comunitária e produtiva”⁶ (Wright, 1998, p. 34). Wright reconhece a importância do Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) para a politização da academia e para a legitimação dos EC nos espaços de saber, mas avalia que, nesse processo, se perde de vista o projeto político do empreendimento intelectual.

Muitos analistas concordam com os problemas referentes à institucionalização dos EC como responsável por uma conseqüente despolitização do campo de estudos. Além disso, há uma desconfiança quanto ao imenso volume de artigos publicados que se dizem ser *estudos culturais*. O que Schwarz (1994) observa é que muitas vezes são estudos previsíveis que apenas utilizam

²No original: “it has little identity of its own and is celebrated only for its mobility and its capacity to generate further surplus capital”.

³Pelo menos, em língua portuguesa.

⁴Ver Figura com linha do tempo em Maxwell (2020, p. 292).

⁵Embora seja reconhecida como uma das origens, alguns autores, como o francês Maigret (2005), reiteram a dificuldade de penetração dos estudos de cultura via EC dada a influência da Escola de Frankfurt, cuja concepção sobre cultura é oposta à dos EC. Tanto é que o capítulo dedicado aos EC em seu livro só faz referências aos britânicos e norte-americanos.

⁶No original: “While the Birmingham Centre represented an origin of cultural studies as a named field of academic study, Kamiriithu represented an origin of cultural studies as a community-based, production-oriented, popular education form of study”.

todo o aporte teórico pós-colonial e desconstrucionista, o que não os torna, necessariamente, EC. Independentemente das críticas, a “expansão planetária” (Mattelart & Neveu, 2004) é, mais do que um caminho sem volta, uma realidade já consolidada. Os autores enfatizam que tamanho sucesso é um reflexo de como a cultura foi ganhando importância para a explicação das dinâmicas sociais, assumindo um lugar de relevância inclusive nas atividades econômicas. Vale lembrar do título do artigo “A Centralidade da Cultura”, de Stuart Hall (1997). Nesse cenário, os EC oferecem a quase todas as comunidades acadêmicas do mundo interessadas na *cultura ordinária* as ferramentas teóricas e metodológicas para analisá-la.

Apenas para citar alguns poucos países em que os EC penetraram, na Espanha, de acordo com Balibrea (2010), o paradigma encontra-se na marginalidade acadêmica, dada a pouca legitimidade que a cultura popular tem no meio universitário espanhol. Também com menos expressão, a França, país com uma comunidade acadêmica intelectual bastante impenetrável, conforme apontado por Mattelart e Neveu (2004) e Maigret (2005). Apesar disso, existem algumas comunidades de investigação autorreconhecidas como praticantes de EC. Um exemplo é a criação da revista *French Cultural Studies*, em 1990, em cuja abertura do primeiro número, o editor-chefe Michael Kelly (1990) referencia a contribuição de Hoggart, Hall e Williams e enfatiza o compromisso (à época) de suscitar discussões pertinentes em torno dos processos de construção da identidade nacional francesa.

Segundo alguns analistas, praticamente inexistentes na região da Europa Oriental, os EC são um campo de investigação não desbravados. A pesquisadora bielorrussa Almira Ousmanova (2003), por exemplo, relata que a investigação da *cultura* na região é ocupada pela Culturologia. Esta, entretanto, não contempla a cultura da vida ordinária, jogando luzes exclusivamente à *cultura espiritual*, supostamente isenta de condicionamentos estruturantes: “‘espiritualidade’ não tem gênero ou classe, não depende de condições econômicas, não é articulada por circunstâncias históricas”⁷ (p. 40). Curiosamente, os pressupostos teóricos dos EC britânicos foram absorvidos pelos estudos de gênero: “Argumento que os Estudos de Gênero promovem os métodos e propostas do projeto dos Estudos Culturais na região, apesar da suspeita geral sobre o marxismo”⁸ (p. 40).

De forma mais bem-sucedida, como indicam Frow e Morris (1997), na Austrália os EC têm maior influência no ensino de carreiras midiáticas, como jornalismo e publicidade, ajudando no entendimento das lógicas de circulação da cultura. Em nível continental, a Ásia, que desde a implementação do periódico *Inter-Asia Cultural Studies*, em 2000, vem se consolidando fortemente, de acordo com o taiwanês Kuan-Hsing Chen, editor-chefe da revista,

⁷No original: “‘spirituality’ does not have gender or class, it does not depend on economic conditions, it is not bound by historical circumstances”.

⁸No original: “I argue that Gender Studies promotes the methods and stakes of the Cultural Studies project in the region despite the general suspicion towards Marxism as such”.

e com o cingapuriano Beng Hut Chua (Chen & Chua, 2007). Na América do Norte, o exemplo dos Estados Unidos, onde, como já foi dito, os EC emplacaram com sucesso, especialmente por terem servido como uma alternativa radical ao clássico modelo funcionalista vigente na pesquisa em comunicação do país (O'Connor, 1997). Os EC também estão presentes no Canadá, onde contribuem para problematizar a categoria de nação, tensionando o papel do Estado nas políticas culturais do país, conforme explica Berland (1995). Na América Latina, podemos citar a Colômbia como exemplo de lugar onde, conforme Humar Forero (2008), os EC articularam-se para mediar o debate político sobre a pluralidade étnica e cultural do país, ou seja, tiveram um papel interventor.

Essa viagem a alguns cantos do globo procurou demonstrar, panoramicamente, os diferentes gradientes de êxito alcançados pelos EC ao longo das últimas três décadas, bem como alguns dos seus usos. Nosso texto seguirá, a partir daqui, adentrando nas especificidades dos EC desde os recortes geopolíticos latino-americanos e africanos, esquadrinhando as duas versões em maiores detalhes, conforme os objetivos já apresentados.

ESTUDOS CULTURAIS AFRICANOS: DA DEPENDÊNCIA TEÓRICA A UMA PERSPECTIVA AFROCENTRADA

Os estudos culturais africanos (ECA) são um *floating signifier* porque seu significado pode variar e está de fato em processo de ser estabelecido (Wright & Xiao, 2020). Uma indicação evidente de que os ECA ainda estão na forja é dada por Lewis (2017), quando afirma que:

Além da narração de histórias de vida dos estudos culturais, não acredito que haja prestado muita atenção em historicizá-lo em relação às políticas de instituições e afiliações interdisciplinares, encontros Norte-Sul, como, por que e quando certos compromissos com raça, sexualidade e gênero ocorreram, culturas globais e trajetórias econômicas com referência às nacionais, e as formas pelas quais a canonização funcionou⁹. (p. 2)

Dando exemplo de que os ECA estão em construção, Wright e Xiao (2020) afirmam que, em termos geográficos, eles podem ser considerados como os estudos desenvolvidos no continente africano com contribuição de africanos na diáspora. Aponta-se que este campo aparece num contexto das narrativas da africanização, nas quais há uma necessidade de reorientação intelectual e de perspectiva histórica dos EC em termos da trajetória da cultura africana. É dentro da Kamiriithu Community Education and Cultural Centre (Centro de

⁹No original: "Apart from the narration of life stories of cultural studies, I don't believe there's been much attention to historicising it in relation to the politics of institutional and interdisciplinary affiliations, North-South encounters, how, why and when certain engagements with race, sexuality and gender have occurred, global cultural and economic trajectories with reference to national ones, and the ways in which canonization has functioned".

Educação e Cultura da Comunidade Kamiriithu), no Quênia (África Oriental), em 1970, sob orientação do Ngugi wa Thiong'o, que essa perspectiva começa (Wright, 2015). Esta foi uma instituição de base comunitária, com produção orientada à educação popular como forma de aprendizagem, onde os ECA dão seus primeiros passos no continente, até o desregistro e banimento de suas atividades em 11 de março de 1982. Posteriormente, seu nome é alterado para Kamiriithu Polytechnic and Adult Literacy Center (Centro Politécnico Kamiriithu e Alfabetização de Adultos) pelo governo queniano (Mbingu, 1991), fazendo que seus integrantes fossem para o exílio, em direção ao Zimbábue (Tomaselli, 2016).

Pode-se, ainda, apontar o trabalho desenvolvido pela conexão da University of Zimbabwe e University of Oslo (UZ-UO) num projeto designado “Mídia e Democracia – Cultura de Mudança na África Subariana” –, financiado pelo Norwegian Research Council (Conselho de Pesquisa da Noruega) a partir do programa State and Society, Democracy and Political Change (Estado, Sociedade, Democracia e Mudança Política) para países em desenvolvimento. Essa conexão terminou quando Zimbábue entrou numa crise econômica (Tomaselli, 2016) e alguns dos seus pesquisadores tiveram que procurar oportunidade em outros lugares. De acordo com Tomaselli (2016), os fundos da Noruega foram drenados para a Rhodes University e University of Kwa-Zulu-Natal. O autor aponta que os graduados do programa UZ-UO foram atuar na África do Sul. Assim, essa perspectiva, embora tenha dado seus primeiros passos no Quênia, floresceu na África do Sul, a partir dos anos 1980, o que justifica a nossa concentração nos EC da linha anglo-saxã.

Um mapeamento dos instrumentos de disseminação dos EC em África indica que, no contexto sul-africano, temos na University of Natal, Durban, a revista bianual *Critical Arts: A Journal for Cultural Studies*. Ela inicia como uma publicação antiapartheid. De acordo com Tomaselli (1998), esta revista serviu de meio para problematizar os estudos da cultura e da mídia, em termos de resistência. A partir de 1994 a *Critical Arts* expandiu sistematicamente seus interesses para incluir a África nas relações com a orla do Oceano Índico, Sul-Sul e Norte-Sul do continente africano. Desta feita, as edições a partir de 1994 estavam dedicadas a questões culturais estudadas em África, onde os pontos de partida são derivados de uma perspectiva africana.

Outra revista que importa destacar é a triannual *Africa Media Review*, publicada em Nairóbi, Quênia, que, a partir de 1992, passou a tratar de assuntos como o método oral e a comunicação nativa, discutidos sob o enquadramento do marxismo cultural, inspirado nos EC britânicos, na tentativa de enquadrá-los no terceiro mundo¹⁰, em especial na perspectiva africana. Nessa revista, os pesquisadores reexaminavam o pensamento de Paulo Freire, Amílcar Cabral e Frantz Fanon,

¹⁰Para uma discussão sobre a adoção e abandono dessa nomenclatura, ver Prysthon (2002).

no contexto do pós-guerra fria e das novas tecnologias midiáticas, com objetivo de aprimorar uma perspectiva do desenvolvimento participativo de comunicação para o desenvolvimento.

De acordo com Tomaselli e Wright (2011), os ECA também se propagaram através da revista *Media Development* (World Association for Christian Communication, Londres), que fornece artigos curtos sobre questões do Terceiro Mundo e espaço para discussões importantes sobre mídia e democracia na África. Em adição, a revista *Readings in African Popular Culture* fornece compilação enciclopédica de formas particulares de cultura popular africana: da oralidade à televisão, música e canto, slogans, teatro etc. (Tomaselli & Wright, 2011). Por fim, o *Journal of Cultural Studies* publicado pelo African Cultural Institute (Nigéria) foca o contexto africano e tem como preocupações gerais etnia, desenvolvimento, política, liderança, gênero, alfabetização, o renascimento africano e a sua relação com evolução das culturas africanas e EC (Tomaselli & Wright, 2011). No que tange ao contexto sul-africano, as feministas apresentam como instrumento de disseminação a revista *Agenda*, introduzida em 1987 com o objetivo de questionar e desafiar os entendimentos e práticas sobre as relações de gênero, de modo a contribuir para o seu desenvolvimento e transformação.

Todo o pensamento disseminado através das revistas acima descritas é, de acordo com Wright e Xiao (2020), alicerçado nas tensões ideológicas entre o pan-africanismo e afropolitismo; afropessimismo e afrofuturismo; feminismo africano e sexualidades africanas. A contradição entre o pan-africanismo e afropolitismo parte da ideia de que o pan-africanismo se enquadra num movimento que reivindica identidades política e cultural únicas para as pessoas negras. Kalua (2009) afirma que estes movimentos clamam por uma necessidade de endossar e valorizar a individualidade e personalidade negra africana e usam a raça como significante da unidade continental. Dentro de uma perspectiva sociolinguística do *ubuntu*¹¹, o pan-africanismo apregoa um senso de conexão, em que existe um “fluxo inseparável entre a africanidade continental e a diáspora”¹² (Wright & Xiao, 2020, p. 3), enquanto o afropolitismo tem como princípios o revigoramento do cosmopolitismo, a hibridizadora africana com europeidade, asiaticidade e outras diversidades no mundo e uma reconceitualização da universalidade como abertura global (Eze, 2016). Em resumo, pode-se dizer que o debate em torno do pan-africanismo/afropolitismo consiste, principalmente, em contestações em torno de quem e o que priorizar no novo fluxo continental-diaspórico da africanidade: o pan-africanismo prioriza a relevância contínua do anticolonial, das lutas de classe e a luta antirracista, enquanto o afropolitismo tem alguma popularidade comercial global e o poder afirmativo de autodefinição (Wright & Xiao, 2020).

¹¹Elemento central da filosofia africana, pois concebe o mundo como uma teia de relações entre o divino, a comunidade e a natureza, isto é, dentro desta concepção, *eu sou porque sou com outras pessoas*, portanto, vivemos em uma rede de interdependência, sem “podermos ser plenamente humanos sozinhos” (Nascimento, 2014, p. 2).

¹²No original: “inseparable flux between continental and diasporic African-ness”.

No que tange ao afropessimismo e afrofuturismo, Wright e Xiao (2020) apontam que o primeiro é um sistema de classificação que funciona como um discurso desenvolvimentista que opera sempre sob o disfarce naturalizado que representa a africanidade na negatividade, produzindo o significado de que algo está errado com os africanos. Os autores sublinham que esse discurso deriva do fato de os africanos não estarem cumprindo um conjunto de critérios gerados pelos ocidentais que desejam desenvolver em África. Isto é, os europeus e americanos querem que África funcione social e economicamente de forma que o continente se integre perfeitamente à economia globalizada construída por eles nos últimos dois séculos. Como resultado, há narrativas de que África não tem esperança e não pode ser consertada; e apontam que a esperança para África depende da vontade, assistência, direções das condições das potências globais (Wright & Xiao, 2020).

A perspectiva do afropessimismo é rejeitada pelos que defendem o afrofuturismo. Os afrofuturistas, de acordo com Wright e Xiao (2020), preocupam-se com a questão de saber se haveria ou não algum futuro para as pessoas de cor. É dentro deste cenário que a categoria “raça continuará sendo importante para indivíduos e civilizações inteiras”¹³ (Yaszek, 2006, p. 47), situando desta forma “o afrofuturismo no campo dos estudos da cultura negra, com suas teorias e bolsa de estudos fortemente influenciados por particularidades da ficção científica, ficção especulativa, novas mídias, tecnologia digital, artes e estética negra, todos situados e focados no continente africano e na diáspora”¹⁴ (Dean & Andrews, 2016, p. 2). O afrofuturismo é um locus de arte e de trabalho político e opera

como uma ferramenta para examinar os significados da vida negra expressos nas complexas intersecções de religião, raça, gênero e sexualidade, onde explora métodos e ideologias que estão situados no misticismo, tecnologia, espiritualidade da nova era, identidade humana e os papéis de raça, sexualidade e gênero na religião negra e na Igreja Negra¹⁵. (Wright & Xiao, 2020, p. 8)

Por fim, as tensões ideológicas entre o feminismo africano e a sexualidade africana. O feminismo africano rejeita as correlações dos papéis de gênero e sexos impostas pelo sistema colonial, pois argumenta que no contexto africano, como, por exemplo, na Nigéria pré-colonial, essa correlação era fluida e flexível, havendo, por exemplo, mulheres que eram maridos, dado o protagonismo destas em atividades comerciais (Wright & Xiao, 2020). Em adição, os autores argumentam que o feminismo africano surge de uma práxis política que emana das condições que estruturam a vida das mulheres africanas. Tomando os conflitos militares recorrentes em África como exemplo, os autores, citando Mama e Okazawa-Rey (2012), exploram como as mulheres são afetadas por esta situação.

¹³No original: “the race will continue to matter to individuals and entire civilizations”.

¹⁴No original: “Africanfuturism in the field of Black cultural studies, with its theories and scholarship heavily influenced with particularities in science fiction, speculative fiction, new media, digital technology, the arts, and Black aesthetics all situated and focused on the continent of Africa, the Diaspora”.

¹⁵No original: “as tool to examine the meanings of Black life as expressed in the complex intersections of religion, race, gender, and sexuality – by exploring “methods and ideologies of Africanfuturism situated in mysticism, technology, new age spirituality, human and post-human identity, and the futurity of race, sexuality and gender roles in Black religion and the Black Church”.

Falando da sexualidade africana, Wright e Xiao (2020) argumentam que existem tensões e semelhanças em relação ao feminismo africano. No que concerne à semelhança, os movimentos globais de teorização e pesquisa queer, por exemplo, permanecem marginais e desconfortavelmente representados. Quanto às questões de políticas de sexualidade, três tensões aparecem: homofobia, que constitui uma ferramenta política usada por políticos conservadores para promover agendas *egoístas*; representação a-histórica da mídia ocidental sobre a heterossexualidade africana; e a representação distorcida da história africana pelas ditaduras no continente africano.

Os ECA têm como figuras destacadas Handel Kashope Wright e Keyan Gray Tomaselli. Wright é um serra-leonês que lecionou nos Estados Unidos e atualmente leciona EC e educação no Canadá. Em adição, conta-se com a figura de Tomaselli, sul-africano, que ensina mídia e EC na África do Sul. O pesquisador é central no desenvolvimento de estudos de mídia sul-africanos e estudos das culturas dos indígenas¹⁶ africanos. Outras vozes que contribuem nesse campo no âmbito do continente são: Lize van Robbroeck e Natasha Distiller (África do Sul); Fibian Kavulani Lukalo (Quênia); e Sunday Enessi Ododo (Nigéria). No exterior, temos: Boulou Ebanda de B'beri (Canadá); Awad Ibrahim (EUA); e Ali Abdi (Canadá).

No contexto africano, os EC não desenvolveram nenhum modelo endógeno para compreender a relação entre a audiência e os meios. Esta perspectiva recorre aos modelos estrangeiros com maior ênfase ao britânico. A este respeito, Tomaselli (2000) aponta que os estudos desenvolvidos no período do apartheid caminhavam dentro dos contornos dos EC britânicos. Aponta que a perspectiva britânica, assim como o modelo de codificação/decodificação, foi muito útil na prática real de resistência.

Tomaselli (2016) afirma que, embora o uso das teorias importadas tenha constituído um terreno fértil para debate, havia uma necessidade de descentralizar Birmingham, isto é, africanizar as teorias importadas em termos de filosofias africanas e formas não cartesianas de interpretação. Como estratégia, na década de 1990, período em que a África do Sul se move em direção a um estado democrático, assiste-se dentro da academia à incorporação no corpo discente de africanos de todo continente.

Dentro dessa batalha, os locais de luta incluíram radiodifusão, mídia e pesquisa de política cultural, comunicação para desenvolvimento, saúde pública em resposta à negação da aids. A título de exemplo, o Centro de Durban, estabelecido em janeiro de 1985, inclui uma abordagem de justiça social no trabalho junto com e através da sociedade civil e de organizações religiosas (Tomaselli, 2016). Na década 1990, o Centro muda e passa a incluir comunicação e estudos de mídia, política, desenvolvimento, saúde pública e comunicação

¹⁶ Ainda que no Brasil “indígena” remeta principalmente aos povos originários locais; preferimos manter tal expressão, pois na África do Sul usa-se o termo para referir-se ao povo indígena da África subsaariana, os Khoi-Khoi e San.

para o desenvolvimento. Assim, a pesquisa-ação e a aplicação de metodologias críticas indígenas ofereceram uma práxis orientada a soluções para uma sociedade recém-democratizada (Tomaselli, 2016).

ESTUDOS CULTURAIS LATINO-AMERICANOS: DAS MATRIZES CULTURAIS ÀS MATRIZES TEÓRICAS

Na América Latina, ou em partes dela, tanto quanto na África, ou em partes dela, os EC encontraram um terreno fértil, por razões políticas e teóricas. Do ponto de vista político, em um primeiro momento, segundo Grimson e Varela (1999), “o campo esteve atravessado por lógicas políticas, diásporas intelectuais e exílios, que implicaram uma constituição mais débil”¹⁷ (p. 15), que, por outro lado, fez circular o debate e o trabalho conjunto entre pesquisadores nacionais e exilados, em um novo circuito de intercâmbios.

Posteriormente, as alterações que ocorreram com os processos de redemocratização em grande parte dos países da região – como consequência de fortes pressões de setores sociais e intelectuais (Escosteguy, 2001) durante os anos de chumbo dos regimes autoritários (Mattelart & Neveu, 2004) – também foram fatores para questionar o cenário teórico vigente e abrir o debate para novos enfoques (Rizo García, 2020). Entre as áreas de interesse na época, fruto de um balanço feito por Gómez Vargas (2008), são identificadas três, as quais abrem espaço para dialogar com os EC: cultura popular¹⁸, comunicação alternativa e novas tecnologias de informação. O reenquadramento de um marxismo determinista para um de corte gramsciano deu margem a este cenário, que Mattelart e Neveu (2004) identificam como em construção já nos anos 1970.

No que tange ao cenário teórico da análise cultural, uma longa tradição de estudos foi encontrada pelos EC quando aqui chegaram. Jesús Martín-Barbero (JMB) disse que não começou

a falar de cultura porque chegaram coisas de fora. Foi lendo Martí, Arguedas que a descobri e, com ela, os processos de comunicação que tinha que compreender. . . . Nós [definitivamente] havíamos feito estudos culturais muito antes de essa etiqueta aparecer¹⁹. (Martín-Barbero, 1996, como citado em Repoll, 2010, p. 157)

Essa afirmação é contestada por Follari (2002), que escreveu uma dura crítica sobre os EC produzidos na América Latina, dizendo que não é possível sustentar “a ideia de que haviam sido autogerados *in toto* desde a prática intelectual feita em nossos próprios países”²⁰ (p. 52), sob o argumento de que os estudos sobre cultura aqui produzidos não escaparam da influência forânea²¹.

¹⁷No original: “el campo estuvo atravesado por lógicas políticas, diásporas intelectuales y exílios, lo cual implicó una constitución más débil”.

¹⁸Para além das referências contidas nesse texto, Gómez Vargas (2008) lista alguns livros publicados à época: *Arte Popular y Sociedad en América Latina*, de Néstor García Canclini (Grijalbo, 1977); González, J. *Dominación Cultural: Expresión Artística, Promoción Popular*, de Jorge A. González (CEE, 1980) e *Cultura Transnacional y Culturas Populares*, editado por Néstor García Canclini e Rafael Roncagliolo, R. (IPAL, 1988).

¹⁹No original: “a hablar de cultura porque me llegaron cosas de afuera. Fue leyendo a Martí, a Arguedas que yo la descubrí y con ella los procesos de comunicación que había que comprender. . . . Nosotros, habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esa etiqueta apareciera”.

²⁰No original: “la idea de que hubieran sido autogerados *in toto* desde la práctica intelectual hecha en nuestros propios países”.

²¹Mattelart e Neveu (2004), por outro lado, reconhecem especificidades dos EC latino-americanos.

Renato Ortiz (2006), por sua vez, evidencia uma situação semelhante a de JMB: “A primeira vez em que tomei consciência de que seria um praticante dos Estudos Culturais foi em Berlim, numa conferência organizada por Hermann Herlinghaus, em 1995” (p. 173), o que se repetiu no ano seguinte, em Stirling (Escócia), em um seminário do qual Stuart Hall era um dos participantes: “essa sensação se reforçou, pois, ao lado de meus amigos Néstor García Canclini e Jesús Martín-Barbero, lá me encontrava como representante de algo que nunca tinha me ocorrido”²² (p. 173). Ele comenta não ser visto dessa forma no Brasil; é tomado simplesmente, em suas palavras, como antropólogo e sociólogo²³. Acrescenta ainda que há interesse no que é produzido pelos britânicos nessa área, mas que aqui os termos da discussão são outros, indo ao encontro de diversos analistas sobre a não universalidade dos EC: “eles seguem o ritmo das mudanças ocorridas nas universidades americanas, mas dificilmente exprimem a realidade brasileira, e eu acrescentaria latino-americana” (p. 174). No Brasil e, por extensão, na América Latina, segundo Ortiz, “a penetração dos Estudos Culturais se faz pelas bordas, ou seja, para utilizar uma expressão de Bourdieu, na periferia do campo hierarquizado das Ciências Sociais, particularmente nas escolas de comunicação” (p. 175).

Na esteira dos autores anteriores, Néstor García Canclini (NGC) (1991) chama de “estudos culturais” as tendências na análise da cultura latino-americana no campo da antropologia e da sociologia e, no texto, só faz referência aos estudos britânicos em uma nota de rodapé, para mencionar semelhanças com o que vinha sendo desenvolvido aqui entre os anos 1980 e 1990; mesmo assim circunscrito na área da comunicação, como também assinalou Ortiz (2006), embora faça menção aos estudos literários²⁴, ao que se poderia acrescentar os da área de educação.

Enfim, para muitos outros autores (de la Roche, 2005; Escosteguy, 2001; Grimson & Varela, 1999; Rizo García, 2020) não houve uma simples importação ou extensão dos aportes britânicos, nem ao menos uma filiação estrita, mas um diálogo a partir do que aqui já se fazia da perspectiva de várias disciplinas²⁵: antropologia, sociologia, história, literatura, comunicação etc. A esse respeito, Pardo (2005) sublinha que “não há uma clara conexão genealógica no que hoje podemos reconhecer como EC latino-americanos e os EC anglo-saxões”²⁶.

Na interface entre os estudos de cultura e os de comunicação, a questão das culturas populares foi a chave para abrir o debate com os EC britânicos, pois começou a permear as discussões em congressos e seminários frequentados por pesquisadores de todo o continente, a exemplo do 2º Seminário da Comissão de Comunicação da Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (Clasco) realizado em Buenos Aires em 1983. Os textos apresentados foram publicados no

²² A Renato Ortiz, Fernández (2011, citado em Rizo García, 2020) acrescenta Carlos Altamirano e Beatriz Sarlo, entre outros, os quais não se consideram representantes dos EC, mas dos estudos de cultura em seus diversos aportes.

²³ Escosteguy (2001) aponta que, “Diante de uma certa resistência em definirem-se como praticantes de estudos culturais, é somente nos anos 90, e de forma ainda bastante tímida, que alguns poucos pesquisadores latino-americanos começam a identificar-se – ou ser identificados por investigadores estrangeiros que tomam a América Latina como objeto de estudo – com esta perspectiva” (p. 40).

²⁴ Cevalco (2003) também identifica no campo literário brasileiro estudos culturais anteriores à chegada dos EC e apresenta uma *certidão de nascimento* para eles: 1998, ano em que a Associação Brasileira de Literatura Comparada reúne pesquisadores da área em um congresso com o tema “Literatura Comparada = Estudos Culturais?”.

²⁵Szurmek e Mckee (2009, citados em Rizo García, 2020) dizem que o empreendimento interdisciplinar dos estudos culturais na região latino-americana surge “do ensaio do século XIX, é informado pelos desenvolvimentos teóricos e metodológicos da Escola de Frankfurt e dos estudos culturais britânicos e se cristaliza nas diásporas latino-americanas, principalmente nos Estados Unidos, mas também no México, Venezuela e Colômbia durante as décadas de oitenta e noventa do século passado” (p. 168). [No original: “del ensayo del siglo XIX, se informa de los desarrollos teóricos y metodológicos de la Escuela de Frankfurt y los estudios culturales británicos y se cristaliza en las diásporas latinoamericanas, principalmente en Estados Unidos, pero también en México, Venezuela y Colombia durante las décadas de los ochenta y noventa del siglo pasado.”]

²⁶No original: “no hay una clara conexión genealógica en lo que hoy podemos reconocer como estudios culturales latinoamericanos y los estudios culturales anglosajones”.

²⁷Uma edição especial, a de n. 27, da *Revista Versión. Estudios de Comunicación y Política* (2017) foi coordenada por André Dorcé e Omar Rincón para tematizar as contribuições de JMB e NGC para além das mediações e hibridações.

²⁸Outras tendências foram indicadas em Jacks (1996).

livro *Comunicación y Culturas Populares en Latinoamérica* (Felafacs/GG, 1987), o qual inaugurou uma série editorial chamada Federação Latino-Americana de Faculdades de Comunicação Social e Associação Latino-Americana de Investigadores da Comunicação (Felafacs-Alaic).

Para Grimson e Varela (1999, p. 69), esse seminário foi condensador do debate que vinha sendo gestado por muitos pesquisadores, no qual estiveram como palestrantes principais JMB e NGC²⁷. O primeiro desenvolveu a discussão sob o título “Comunicação, Povo e Cultura no Tempo das Transnacionais” e o segundo, “Do que Estamos Falando Quando Falamos do Popular?” (Felafacs/GG, 1987). Ambos, sem nomearem, trazem reflexões e autores que permeavam o debate encetado pelos EC britânicos, como Bourdieu e Gramsci, e no caso de JMB há referências a E. P. Thompson no que diz respeito à incorporação da história na discussão sobre o popular.

O interesse pela cultura popular é apontado unanimemente por analistas do campo (Gómez Vargas, 2008; Huergo & Morawicki, 2018; Martín-Barbero & Herlinghaus, 2000; Mattelart & Neveu, 2004; Repoll, 2010; Santagada, 2000) como o ponto de inflexão dos EC latino-americanos, dos quais derivam direta ou indiretamente os estudos de recepção e de identidade cultural, dois outros temas importantes desenvolvidos no continente.

Escosteguy (2001) ressalta a dimensão política de sua abordagem, destacando três aspectos que foram superados pela perspectiva dos EC, especialmente a partir de Gramsci: associação ao folclore, à cultura massiva e ao populismo. Ao tratar da questão do popular, os EC latino-americanos enfrentaram uma situação complexa, como foi enfatizada por Herlinghaus (2000), que aponta o papel de agenciador de mediações que ela adquiriu, em especial nas obras de JMB e NGC, como matriz hermenêutica para pensar o consumo simbólico.

Em direção semelhante e complementar, Santagada (2000) indica que a cultura popular latino-americana foi tomada por JMB e NGC como chave para entender as identidades, a modernidade e a globalização do ponto de vista sociocultural, ou seja, do ponto de vista dos sujeitos. No centro desse processo emergiu o interesse pelos estudos de recepção, apontados como contribuição destacada dos EC latino-americanos, o que levou Repoll (2010) a chamá-los de *estudos culturais de audiência*²⁸.

Nesse âmbito, Grimson e Varela (1999) contextualizam a emergência dos estudos de recepção a partir do momento em que JMB propõe vários deslocamentos que vão do popular ao massivo, do massivo ao popular e dos usos populares do massivo. Da mesma forma, identificam em NGC o ímpeto para pensar o consumo cultural e midiático quando consideram que a apropriação e o uso dos bens simbólicos e materiais ganham sentido ao chegar aos consumidores.

Muito imbricada com os estudos de recepção, a questão das identidades foi tomada como uma mediação constitutiva da interação entre audiências e meios (Repoll, 2010), mas não se restringiu a eles. Escosteguy (2001) localiza a questão no âmbito dos meios de comunicação, em estudos para pensar seu papel na discussão sobre identidade nacional e na proliferação das novas identidades culturais. García Canclini (1994), por sua vez, sugere tratá-la como abordagem sociocomunicacional da identidade, plasmado na noção de hibridação, retratada também na noção *barberiana* de mestiçagem.

Essas discussões tiveram como cenário e fator angular a análise da modernidade e da pós-modernidade instaurada no continente, formalizada já em 1983 na palestra de JMB²⁹ comentada mais acima, que a contextualizou “no tempo das transnacionais”, assim como na de García Canclini, que pautou três fatores para a emergência do popular no cenário latino-americano: (1) socioeconômico, como consequência da industrialização e urbanização expandindo o mercado consumidor; (2) político, pela via do Estado interessado em conhecer os segmentos emergentes e pela via dos movimentos sociais diante do fracasso dos processos revolucionários baseados na ideia do proletariado; (3) científico, operado pela crise das ciências sociais visibilizada ao desmoronar o paradigma economicista que gerou uma mudança ideológico-cultural.

Esse processo é apontado por analistas dos EC latino-americanos (Escosteguy, 2001; Mantecón, 2019; Yúdice, 2019) como um dos fatores de mudanças internas do campo, de forma a fazer repensar a teoria e, por conseguinte, a metodologia e os temas para os estudos de comunicação. JMB o chama de *outra modernidade*, incrustada da noção de *destiemplos*, e que Herlinghaus (1998) identificou como tendo “começado a falar-nos de onde jamais esperaríamos”³⁰ (p. 11) para destacar a análise histórica feita por ele, identificando as especificidades da modernidade incompleta aqui vivida, na qual convivem o moderno e o tradicional, o rural e o urbano, o popular e o massivo, entre outros tantos contrastes (Repoll, 2010). García Canclini (1990) fala da situação latino-americana, “onde as tradições ainda não se foram e a modernidade não acaba de chegar”³¹ (p. 13), ao que alguns autores identificam como modernidade sem modernização.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, nos debruçamos sobre duas versões dos EC que habitam o hemisfério sul: a latino-americana e a africana. Alguns analistas colocam em xeque a origem de seu *nascimento*, através de dois pontos de vista. Um deles diz respeito à anterioridade dos estudos de cultura, conforme defendido por Martín-Barbero (1996). Para ele, este tipo de pesquisa era feito no território

²⁹ Em Jacks (2020) foram reunidos os principais autores que analisaram a obra de JMB, em que muitos destacam a discussão sobre modernidade da América Latina.

³⁰ No original: “La modernidad ha comenzado a hablarnos desde donde jamás lo esperábamos”.

³¹ No original: “donde las tradiciones aún no se han ido y la modernidad no acaba de llegar”.

latino-americano antes mesmo de os EC serem reconhecidos como tal. Uma outra versão desorganiza a história canônica da perspectiva, postulando que sua origem foi na África, no Centro Kamiriithu, na década de 1970 (Wright, 1998). Independentemente da sua origem e legitimidade, é inegável a influência inicial dos EC britânicos para o desenvolvimento institucional das versões aqui tratadas.

Observamos que ambas tiveram como prática o diálogo com o quadro conceitual britânico para se legitimarem no campo acadêmico de cada território. Na abordagem latino-americana, este diálogo se estabeleceu com mais vigor no final dos anos 1980, com o lançamento de *De los Medios a las Mediaciones* (Martín-Barbero, 1987), a partir de sua proposta teórico-metodológica das mediações, tendo como foco principal as práticas de recepção (Jacks, 1996, 2014) e de *Culturas Híbridas* (García Canclini, 1990), com foco no consumo cultural e midiático.

A versão africana, apesar da sua origem identificada no Quênia no final dos anos 1970, como afirmam alguns autores (Tomaselli, 2016; Wright, 1998), desponta tardiamente nos estudos de comunicação, pelo menos na África do Sul, uma vez que

o comitê dos estudantes da faculdade concluiu que a resistência na África do Sul estava falhando parcialmente porque dois lugares de mobilização estavam localmente ausentes: a mídia e a cultura. Estes lugares tinham sido efetivamente colonizados favorecendo o apartheid de modo que até mesmo antropólogos liberais estavam cautelosos em ensinar antropologia cultural³². (Tomaselli, 2000, p. 375)

Supostamente, esta defasagem temporal gerou certa dependência inicial do modelo britânico de análise cultural. Entretanto, com o posterior desenvolvimento dos estudos de comunicação, reivindica uma importante revisão do quadro conceitual a partir da atualização africanizada de algumas questões, através das noções de afrofuturismo, afropolitismo etc.

Tentando uma aproximação entre as versões latino-americana e africana, observamos algumas especificidades em termos de agenda, de projetos políticos e conceituais. Quanto aos problemas tratados, a América Latina aborda temas como homogeneização cultural diante da globalização e as articulações entre comunicação, cultura e poder (Rizo García, 2020), com especial atenção aos estudos de recepção. Já os africanos tratam a comunicação na perspectiva do desenvolvimento no âmbito do que priorizam, ou seja, estudos orientados para uma recuperação da África recém-redemocratizada em múltiplos aspectos: alfabetização, saúde pública, formação de lideranças etc. A agenda africana tem como diretriz um enfoque mais intervencionista.

³²No original: "A faculty-student committee realized that resistance in South Africa was falling, partly, because two crucial sites of mobilization were absent domestically: media and culture. These sites had been so effectively colonized in the service of Apartheid that even liberal anthropologist were wary of teaching cultural anthropology".

Em todos os casos, é notório como o debate sobre o passado, presente e futuro dos EC suscita, há pelo menos 20 anos, discussões acaloradas, muitas perguntas e diferentes respostas. Diante do debate inconclusivo, em andamento, nos parece melhor explorar questões como as que propõe o autor latino-americano de la Roche (2005), muito provocativas e que certamente servem para pensar também os EC africanos.

1. Podemos fazer pesquisa cultural em nossos países sem nos inscrevermos nos EC?
2. Como articular as influências vindas do crescente interesse pelos EC não só britânicos, mas dos estudos subalternos e pós-coloniais, desenvolvidos por intelectuais asiáticos, norte-americanos e latino-americanos que trabalham em universidades norte-americanas, com as tradições locais de estudos da cultura?
3. Como colocar em diálogo as experiências nacionais em andamento em diferentes países, ou seja, dos lugares de enunciação, a partir de realidades diversas e específicas onde se desenvolvem?
4. Como abordar a vocação de intervenção política e social dos EC e a possibilidade de politização das disciplinas sociais e humanísticas?
5. Em termos metodológicos, como articular pesquisas de cunho qualitativo e quantitativo, definir os limites temáticos (se é que existem) e refletir sobre a disciplinaridade e interdisciplinaridade?

Por outro lado, e em sentido oposto, poderíamos acrescentar a preocupação de Prysthon (2002), que, pensando na escala da pós-modernidade e na sua relação com o cosmopolitismo e a periferia, acredita que os EC revelam mais profundamente o grau de globalização cultural e a forma como evolui a penetração não só dos bens culturais periféricos, como também das teorias pós-coloniais na metrópole.

Outras interrogações foram trazidas pelo evento *Whatever Happened to Cultural Studies?*, promovido pela School of Humanities da University of Brighton³³, em abril de 2021. Entre elas, questionaram-se as estruturas institucionais requeridas para desenhar um futuro para os EC, ou provocativamente, para promover seu funeral. Jeremy Gilbert, um dos condutores do evento, salientou que desde 1960 se faz EC nas universidades sem que seus praticantes tenham o luxo de ocupar um espaço institucionalizado *de EC*. Na esteira dessa percepção, Gilbert concluiu que, em realidade, mais importante do que uma institucionalização, é o trabalho realizado em outras disciplinas, como ciência política, estudos literários e estudos de mídia, por meio da abordagem dos EC, pois é ela que vai permitir um enfrentamento político de questões conjunturais como aquecimento global e cidadania.

³³O workshop ocorreu de forma remota, possibilitando um ambiente de debates multicultural. Nele, Gilbert e discentes da Escola de Humanidades conduziram as apresentações e incitaram os debates. Um dos textos-chave discutidos foi o de Gilbert (2019). Nele, o autor apresenta um panorama dos estudos culturais, focalizando as contribuições de Stuart Hall para compreendermos temas atuais como os problemas causados pelo neoliberalismo em território britânico.

Certamente os EC não estão mortos, muito pelo contrário. Dada a sua expansão em escala global, mantêm-se pulsantes pelos quatro cantos do mundo. Em cada território, deparou-se com diferentes problemáticas e tradições teóricas, o que demandou reconfigurações, mantendo certo diálogo com sua versão britânica em maior ou menor grau.

Nesse contexto, David Morley pontua a importância de legitimar outras versões dos EC além da concebida no CCCS, isto é, que os britânicos não sejam tomados como uma forma de imperialismo acadêmico (Escosteguy, 2001). Nick Couldry (citado em Escosteguy, 2001), por sua vez, ressalta, ainda, a necessidade de estabelecermos uma identidade para os EC: “se nós estamos utilizando o termo estudos culturais, se há algo em comum a ser tratado, isto deve ser porque há uma lista possível de ser identificada como valores comuns que animam nossos questionamentos” (p. 295). O autor destaca que a base comum seria uma compreensão materialista das articulações entre cultura e poder. Em um artigo mais recente, Couldry (2020) discute o papel dos EC diante da tríplice crise que assola a sociedade contemporânea: institucional (derrocada de partidos políticos), cultural (guerras culturais e disputas por regimes de representação) e sociotécnica (*datatificação* do mundo social e suas implicações a longo prazo). Couldry visualiza, como pano de fundo destes problemas, uma crise na ordem democrática. Aos EC caberia, portanto, “trazer a questão do déficit democrático ao foco mais nítido possível, recorrendo a tantas outras disciplinas e aspectos da crise quanto forem possíveis, construindo um panorama mais amplo de tendências, de perigos subjacentes, e de variações geográficas”³⁴ (p. 5).

Os pontos levantados por Couldry (2020) podem compor os aspectos gerais de uma agenda para os EC latino-americanos tanto como para os africanos, desde que não sejam descuidadas as especificidades históricas, políticas, econômicas e culturais que constituem cada um desses espaços geopolíticos. Isso respeitaria a prerrogativa dos EC que defende a singularidade de todas as formas e experiências culturais como objeto de estudo, pondo em prática as premissas do pensamento decolonial, o qual postula a favor da apropriação da produção intelectual do Sul Global. ■

³⁴No original: “By bringing the issue of today’s democratic deficit into the clearest possible focus, drawing on as many other disciplines and aspects of the crisis as possible, to build a larger view of trends, underlying dangers, and geographical variations”.

REFERÊNCIAS

- Balibrea, M. P. (2010). De los cultural studies a los estudios culturales: El caso del exilio republicano. *Journal of Spanish Cultural Studies*, 11(3-4), 251-262. <https://doi.org/10.1080/14636204.2010.538245>
- Berland, J. (1995). Marginal notes on cultural studies in Canada. *University of Toronto Quarterly*, 64(4), 514-525. <https://doi.org/10.3138/utq.64.4.514>

- Blundell, V., Shepherd, J., & Taylor, I. (1993). *Relocating cultural studies: Developments in theory and research*. Routledge.
- Cevasco, M. E. (2003). *Dez lições sobre estudos culturais*. Boitempo.
- Chen, K., & Chua, B. H. (2007). *The Inter-Asia cultural studies reader*. Routledge.
- Couldry, N. (2020). Cultural studies: Can we/should we reinvent it? *International Journal of Cultural Studies*, 23(3), 292-297. <https://doi.org/10.1177/1367877919891733>
- de la Roche, F. L. (2005). Estudios culturales, retos y perspectivas. presentación. In J. Jaramillo & J. B. Gama (Comps.), *Cultura, identidades y saberes fronterizos: Memorias del Congreso Internacional Nuevos Paradigmas transdisciplinarios en las Ciencias Humanas* (pp. 313-316). Universidad Nacional de Colombia.
- Dean, T., & Andrews, D. P. (2016). Introduction: Afrofuturism in black theology – race, gender, sexuality, and the state of black religion in the black metropolis. *Black Theology*, 14(1), 2-5. <https://doi.org/10.1080/14769948.2015.1131499>
- Dorcé, A., & Rincón, O. (Coords.). (2017). *Estudios de Comunicación y Política* [Edição especial]. *Revista Versión*, (27).
- Escosteguy, A. C. (2001). *Cartografia dos estudos culturais: Uma versão latino-americana*. Autêntica.
- Eze, C. (2016). ‘We, Afropolitans’. *Journal of African Cultural Studies*, 28(1), 114-119. <https://doi.org/10.1080/13696815.2015.1100065>
- FELAFACS/GG. (1987). *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica. Seminario del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*. Gustavo Gili.
- Follari, R. (2002). *Teorías débiles: Para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales*. Homo Sapiens.
- Frow, J., & Morris, M. (1997). Australian cultural studies. In J. Storey, J. (Ed.), *What is cultural studies? A reader* (pp. 344-367). Arnold.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. CNCA; Grijalbo.
- García Canclini, N. (1991). Los estudios culturales de los 80 a los 90: Perspectivas antropológicas y sociológicas en América Latina. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 11(24), 9-26. <https://bit.ly/3LW0nIg>
- García Canclini, N. (1994). ¿Quién nos va a contar la identidad? Cine, televisión y video en la época del postnacionalismo. In L. Nuñez Gómez & B. Solís Leree (Comps.), *Comunicación, identidad e integración latinoamericana* (pp. 67-80). Universidad Iberoamericana.
- Gilbert, J. (2019). This conjuncture: For Stuart Hall. *New formations*, (96/97), 5-37. <https://doi.org/10.3898/NEWF:96/97.EDITORIAL.2019>
- Giroux, H. A. (2000). Cultural studies and the culture of politics: Beyond polemics and cynicism. *JAC*, 20(3), 505-540.

- Gómez Vargas, H. (2008). La sociología cultural como fuente histórica científica de la comunicología posible. In J. Galindo Cáceres (Coord.), *Comunicación, ciencia e historia: Fuentes científicas históricas hacia una Comunicología posible* (pp. 165-243). McGraw-Hill.
- Grimson, A., & Varela, M. (1999). *Audiencias, cultura y poder: Estudios sobre la television*. Eudeba.
- Grossberg, L. (1997). The circulation of cultural studies. In J. Storey (Ed.), *What is cultural studies? A reader* (pp. 178-186). Arnold.
- Hall, S. (1997). A centralidade da cultura: Notas sobre revoluções do nosso tempo. *Educação & Realidade*, 22(2), 15-46. <https://bit.ly/3537yO4>
- Herlinghaus, H. (1998). La modernidad ha comenzado a hablarnos desde donde jamás lo esperábamos. In M. C. L. Toscaza & R. Reguillo (Orgs.), *Mapas nocturnos: Diálogos con la obra de Jesus Martín-Barbero* (pp. 12-46). Siglo Del Hombre.
- Herlinghaus, H. (2000). La aventura epistemológica de la comunicación con Jesús Martín-Barbero. In J. Martín-Barbero & H. Herlinghaus (Eds.), *Contemporaneidad latinoamericana y análisis cultural: Conversaciones al encuentro de Walter Benjamin* (pp. 24-39). Vervuert Verlagsgesellschaft.
- Huergo, J., & Morawicki, K. (Eds.). (2018). *Memória e promessa: Conversas com Jesús Martín-Barbero* (N. Jacks, A. C. D. Escosteguy, & V. N. Ronsini, Orgs.). Sulina.
- Humar Forero, Z. (2008). Atravesando disciplinas: La institucionalización de los estudios culturales en Colombia. *Hispanic Research Journal*, 9(1), 65-85. <https://doi.org/10.1179/174582008x270024>
- Jacks, N. (1996). Tendências latino-americanas nos estudos da recepção. *Revista Famecos*, 3(5), 44-49. <https://doi.org/10.15448/1980-3729.1996.5.2946>
- Jacks, N. (2020). Mediação em Jesús Martín-Barbero: Circulação e apropriação da noção. In: C. Perez & E. Trindade (Orgs.), *Mediações: Perspectivas plurais* (pp. 73-99). Estação das Letras e Cores.
- Jacks, N. (Coord.). (2014). *Meios e audiências II: A consolidação dos estudos de recepção no Brasil*. Sulina.
- Kalua, F. (2009). Homi Bhabha's third space and African identity. *Journal of African Cultural Studies*, 21(1), 23-32. <https://doi.org/10.1080/13696810902986417>
- Kelly, M. (1990). Editorial. *French Cultural Studies*, 1(1), 1-3. <https://doi.org/10.1177/095715589000100101>
- Lewis, D. (2017, 24 de agosto). *Cultural studies in South Africa* [Apresentação de trabalho]. Third Space Symposium: Decolonizing Institutions, A4, Arts Foundation, Cidade do Cabo, África do Sul.
- Maigret, É. (2005). *Sociología de la comunicación y de los medios*. Fondo de Cultura Económica.

- Mama, A., & Okazawa-Rey, M. (2012). Militarism, conflict and women's activism in the global era: Challenges and prospects for women in three West African contexts. *Feminist Review*, 101(1), 97-123. <https://doi.org/10.1057/fr.2011.57>
- Mantecón, A. R. (2019). De cómo el consumo sirve para pensar la globalización en la obra de Néstor García Canclini. *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, (Especial 3), 11-25.
- Martín-Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonía*. Gustavo Gili.
- Martín-Barbero, J. (1996). Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esta etiqueta apareciera [Entrevista a E. Spielmann]. *Revista Dissens*, (3), 47-53.
- Martín-Barbero, J., & Herlinghaus, H. (Eds.). (2000). Des-ubicaciones de lo popular. Conversación. In J. Martín-Barbero & H. Herlinghaus (Eds.), *Contemporaneidad latinoamericana y análisis cultural: Conversaciones al encuentro de Walter Benjamin* (pp. 105-122). Vervuert Verlagsgesellschaft.
- Mattelart, A., & Neveu, É. (2004). *Introdução aos estudos culturais*. Parábola.
- Maxwell, R. (2020). Cultural studies. In: G. Browning, A. Halci & F. Webster (Eds.), *Understanding contemporary society* (pp. 281-295). Sage.
- Mbingu, K. (1991). A state of siege: Repression and cultural emasculation in Kenya. *Philosophy and Social Action*, 17(3-4), 9-17.
- Nascimento, A. (2014). Ubuntu como fundamento. *Revista de Estudos Culturais e Afrobrasileiros*, 20(20), 1-4. <https://bit.ly/3BKQzvK>
- O'Connor, A. (1997). The problem of American cultural studies. In J. Storey (Ed.), *What is cultural studies? A reader* (pp. 187-196). Arnold.
- Ortiz, R. (2006). *Mundialização: Saberes e crenças*. Brasiliense.
- Ousmanova, A. (2003). On the ruins of orthodox Marxism: Gender and cultural studies in Eastern Europe. *Studies in East European Thought*, 55(1), 37-50. <https://doi.org/10.1023/a:1021853730103>
- Pardo, M. (2005). Antropología y estudios culturales: Retos y perspectivas. In J. Jaramillo & J. B. Gama (Comps.), *Cultura, identidades y saberes fronterizos: Memorias del Congreso Internacional Nuevos Paradigmas Transdisciplinarios en las Ciencias Humanas* (pp. 327-335). Universidad Nacional de Colombia.
- Prysthon, A. F. (2002) *Cosmopolitismos periféricos: Ensaio sobre modernidade, pós-modernidade e estudos culturais na América Latina*. Bagaço.
- Repoll, J. L. (2010). *Arqueología de los estudios culturales de audiencia*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Rizo García, M. (2020). La comunicación en, desde y para la cultura. Apuntes para un balance de los Estudios Culturales (en Comunicación) en América Latina: Trayectoria, temas y críticas. In F. O. Paulino, G. Kaplún, M. V.

- Mariño & L. Custódio (Eds.), *Tradiciones de Investigación en Diálogo – Estudios sobre Comunicación en América Latina y Europa* (pp. 161-188). Media XXI.
- Santagada, M. A. (2000). *De certezas e ilusiones: Trayectos latinoamericanos de investigación en comunicación*. Eudeba.
- Schwarz, B. (1994). Where is cultural studies? *Cultural Studies*, 8(3), 377-393. <http://dx.doi.org/10.1080/09502389400490281>
- Silva, T. T. (Org.). (1999). *O que é, afinal, estudos culturais?* Autêntica.
- Storey, J. (Ed.). (1997). *What is cultural studies? A reader*. Arnold.
- Tomaselli, K. G. (1998) *African cultural Studies: Excavating for the future*. Sage.
- Tomaselli, K. G. (2000). Reading Stuart Hall in southern Africa. In P. Gilroy, L. Grossberg & A. McRobbie (Eds.), *Without guarantees: In honour of Stuart Hall* (pp. 375-387). Verso.
- Tomaselli, K. G. (2016). Cultural studies untamed and re-imagined. In K. Connell & M. Hilton (Eds.), *CCCS: 50 years on* (pp. 221-231). Rowman and Littlefield International.
- Tomaselli, K. G., & Wright, H. K. (2011). *Africa, cultural studies and difference*. Routledge.
- Wright, H. K. (1998). Dare we de-centre Birmingham? Troubling the ‘origin’ and trajectories of cultural studies. *European Journal of Cultural Studies*, 1(1), 33-56. <https://doi.org/10.1177/136754949800100103>
- Wright, H. K. (2015). *Dare we de-centre Birmingham? Troubling the ‘origin’ and trajectories of cultural studies*. Sage.
- Wright, H. K., & Xiao, Y. (2020). African cultural studies: An overview. *Critical Arts*, 34(4), 1-31. <https://doi.org/10.1080/02560046.2020.1758738>
- Yaszek, L. (2006). Afrofuturism, science fiction, and the history of the future. *Socialism and Democracy*, 20(3), 41-60. <https://doi.org/10.1080/08854300600950236>
- Yúdice, G. (2019). Cultura y política en los imaginarios de la globalización. *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, (Especial 3), 27-57.

Artigo recebido em 5 de maio e aprovado em 10 de novembro de 2021.