



Universidad de Chile
Instituto de la Comunicación e Imagen
Magíster en Comunicación Política

**Alcances histórico-epistemológicos de los estudios culturales
latinoamericanos: *la comunicación y cultura en los años '90***

Tesis para optar al grado de Magíster en Comunicación Política

Raúl Rodríguez Ortiz

Profesor guía: Carlos Ossandón

Santiago, septiembre de 2013

A mis padres y hermanos

A mis amigas y amigos que siempre me alentaron para concluir este largo proceso

A mi profesor guía por el apoyo incondicional en mi carrera académica

Índice

	Pág.
1. Introducción	5
2. Cultural Studies	11
2.1 Antecedentes históricos: cultura para civilizar.....	11
2.2 Noción de cultura, estructura del sentir, hegemonía y dominación.....	16
2.3 Los aportes del CCCS: el compromiso político crítico de los Estudios Culturales	19
2.4 El giro crítico de los 80': énfasis en la recepción.....	25
2.5 El giro político: los aportes de Stuart Hall y la relación entre lo local y lo global...	29
2.6 Auge y crisis de los Estudios Culturales.....	31
3. Estudios Culturales en América Latina	39
3.1 Retos latinoamericanos para producción teórica propia.....	39
3.2 Lo popular, lo masivo y lo culto.....	40
3.3 Globalización, desterritorialización e hibridaciones.....	45
3.4 Noción de Cultura-Mundo de Renato Ortiz.....	48
3.5 Los estudios latinoamericanos: aperturas y disrupciones.....	53
3.6 Relación con el campo científico.....	56
4. La imbricación entre comunicación y cultura en los Estudios Culturales Latinoamericanos	62
4.1 La mediación.....	64
4.2 Potencialidades de los estudios en comunicación.....	75

4.2.1. La comunicación como campo de los estudios culturales.....	75
4.2.2. Tecnologías, mediaciones y la práctica de lo popular.....	83
4.3. La ciudad como lugar y expresión de la diferencia.....	88
5. Conclusiones	91
6. Bibliografía	101

1. Introducción

Tentar un estado del arte de los “Cultural Studies” implica reconocer, ante todo, las complejidades propias de lo social y los diálogos no siempre dilucidados entre comunicación y cultura. Es una tarea de reconstrucción que exige al investigador pesquisar las principales problemáticas, nudos teóricos y caminos de interpretación. Es un camino no siempre fácil, considerando los cambios de perspectivas, temporalidades, los espacios en los cuales se produce el hacer social: los Cultural Studies en Inglaterra; los Estudios Culturales en Latinoamérica. Dos visiones, dos perspectivas, dos narrativas.

Entonces, el presente trabajo pretende presentar en sentido crítico el recorrido de los estudios latinoamericanos sobre la cultura reconociendo las influencias de la tradición europea y las lecturas que se hacen desde nuestro continente desde fines del 60’ para centrarnos luego en la década del 90’, en tanto, década de transición democrática en América Latina pero también de continuación de las aperturas propuestas en los 80’. Se advierte, además, la dificultad teórica que implica una matriz crítica sobre la cultura desde una condición transdisciplinaria, sus tensiones y particularidades que le otorgan un papel fundamental en la producción teórica-académica a la luz de los procesos de la globalización y modernización.

Un primer momento consiste en examinar el aporte de los padres fundadores en los orígenes de los Estudios Culturales en Inglaterra. Edward P. Thompson, Raymond Williams, Richard Hoggart y Stuart Hall constituyen el sustrato hermenéutico del cual emergerá toda una corriente teórica fuertemente comprometida con el cambio social desde la cultura y lo que implica su estudio sistemático.

Un segundo momento implica desentrañar los principales conceptos que articulan la investigación sobre ella, partiendo por la pregunta en torno a la cultura y su significado, la noción de hegemonía y la dominación heredera de la propuesta de Antonio Gramsci. Cabe destacar la superación epistemológica que hacen los Estudios Culturales de la clásica antinomia marxista (estructura-superestructura) la cual constituía un escollo insalvable para indagar en la naturaleza multiforme y heteróclita de lo social. ¿Qué es ideología? ¿Qué entendemos por cultura? ¿Qué relación se establece entre cultura e ideología?

Refundar un pensamiento susceptible del análisis práctico es precisamente la tarea de los Estudios Culturales en sus inicios. Un pensamiento comprometido con el presente, no separable de la realidad social, lo que implica desligarse de ataduras momificadas, de preexistencias teóricas o exégesis interpretativas. Porque un hacer investigativo alejado del sentido común o de significados compartidos es un hacer caído y aporético. De hecho, el propio Raymond Williams reconfigura las categorías de análisis entre estructuras del poder y los grupos sociales, porque es ahí donde se aloja la más honda problematización: La cultura desde los sujetos, desde sus relaciones constitutivas y no desde un poder localizado y ubicuo. Allí cumple un rol fundamental, también, la comunicación y su severa implicación en la constitución de los propios sujetos, así como las lógicas de resistencia o aceptación del orden social imperante. Entonces, aquel segundo momento implica examinar la relación entre cultura e ideología para así tentar/intencionar/hacer posible la transformación social, lo que será el *telos* normativo de los Estudios Culturales.

Un tercer momento, dentro del segundo capítulo, se mueve en una tensión primordial entre dos giros conceptuales: el giro crítico y el giro político. El primero de ellos alude a los estudios de recepción centrando la investigación sobre la cultura en los procesos de decodificación de mensajes (propriadamente tal de la comunicación y los medios), y el segundo representa un escenario de ajuste frente a los procesos de modernización y globalización.

Precisamente la década del 80' abrirá nuevas interrogantes en torno a la relación entre cultura y sociedad. En este sentido, el aporte de Stuart Hall permite analizar los efectos de la globalización en la conformación identitaria, obligando a los estudios culturales a actualizar ciertos principios en torno a la nación, la identidad y los sujetos. Pensar los estudios de la cultura desde lo local y lo global, entonces, son las entradas a nuevas formas de resistencia y oposición.

Ahora bien, pese a la ampliación de los circuitos y la evidente popularidad que adquirieron en vastas regiones del mundo, cabe indagar en el descentramiento o hiperfragmentación de los estudios, así como en el proceso de despolitización que viven los

Estudios Culturales a finales de la década de los 80' y cómo los 90' llegan a ser tributarios de este proceso.

La crisis manifiesta se verifica en el seno de la propia producción investigativa de los Estudios Culturales y que el presente documento pretende rastrear:

- Crisis de *telos* de los Estudios Culturales a la par con los cambios político-económicos: desarticulación de la izquierda intelectual con los movimientos sociales, políticas culturales privatizadoras del gobierno de Margaret Thatcher en Inglaterra y hasta la muerte de los padres fundadores.
- Laxitud de los conceptos claves que han fundado la operatoria analítica de los Estudios Culturales, así como la subsunción a categorías propias del capitalismo posfordista.
- Poco dialogo interregional, entre la esfera investigativa europea y su símil latinoamericano, lo que ha traído una simplificación de las complejidades conceptuales e históricas de lo propiamente latinoamericano más aún en el tránsito de dictaduras a democracias en el continente en los '70 y '80.
- Lagunas conceptuales para situar un marco interpretativo atingente en torno a los fenómenos de la globalización económica que se verifica con más fuerza en la década del 90'.
- Rechazo a herramientas interdisciplinarias como la economía y la historia producto de la ocultación del aporte marxista reducido al análisis de la ideología.
- A la par con lo anterior, se reconoce la “pérdida de sentido político” de los Estudios Culturales a partir del creciente recurso del teoricismo como mecanismo de producción académica. El exceso teórico y la sobreutilización de la exégesis textual han constituido una herramienta de la disolución del compromiso académico.

Un aporte sustancial a la comprensión del desarrollo de los Estudios Culturales se encuentra en la producción investigativa latinoamericana que desarrollaremos en los capítulos 3 y 4, en tanto, registro histórico epistemológico del campo, con sus aperturas, disrupciones e imbricaciones transdisciplinares. Así, la contribución del continente se podrá

leer como un nuevo camino de análisis de las condiciones socioculturales de nuestras sociedades, también en la forma de una toma de posesión; una geopolítica de apropiación.

En el cuarto momento, comprendido en el apartado 3, se busca examinar una reconceptualización de los criterios clásicos en que se funda el análisis en torno a la cultura, con el ingrediente propio de lo local. Los aportes de Néstor García Canclini, Eliseo Verón, Renato Ortiz y Jesús Martín Barbero siguen la estela de la producción teórica propia dentro del devenir de los Estudios Culturales. Algunas nociones a considerar dentro la especificidad intelectual latinoamericana:

- La reconceptualización del concepto de cultura popular y de cultura de masas respecto de los procesos de dominación y hegemonía.
- Una ampliación de la mirada disciplinaria: desde la cultura a la comunicación a partir del desalojo de la antinomia dominación/dominados propia de la operatoria de la dialéctica marxista.
- El análisis del campo de lo social, sobre todo respecto a la configuración identitaria, a partir del impacto de la globalización económica. Ahí se reconocen los conceptos de hibridación y cultura-mundo de García Canclini y Ortiz, respectivamente, para entender el rol de los estudios culturales latinoamericanos en la superación del pensamiento dual, dominante en cierta producción teórica.

Los estudios latinoamericanos se van formando como un campo autónomo de producción académica, que señala caminos, construye horizontes e interpretaciones con las cuales se va desplegando una teoría crítica desde el campo de la cultura en el contexto de la globalización y los procesos políticos, económicos, sociales y culturales de nuestro continente.

Esto significará repensar, actualizar y desarrollar conceptos que expliquen, interpelen o interpreten la nueva etapa, desde lo nuestro, lo latinoamericano. Así la relación entre diversidad cultural y orden; entre hegemonía e hibridación; entre lo epistemológico e ideológico/político serán co-sustanciales a la investigación sobre los estudios culturales

latinoamericanos, donde la mediación de los procesos tecnológicos, y la comunicación y los medios son fundamentales en cuanto motor para pensar/hacer la transformación social.

Ahora bien, respecto a la comunicación en su búsqueda epistémica y la discusión que se da desde mediados de los '50 y '60 respecto al estatuto científico de la comunicación, en los estudios culturales latinoamericanos nos encontraremos con toda su potencia transdisciplinaria, que apela a enrevesar y poner de relieve las intertextualidades que se producen de la relación entre la comunicación y otras disciplinas sociales. Por ello interesará: analizar la interacción social en un contexto de producción global en que las tramas de poder se vuelven invisibles y desterritorializadas como serán nuestras culturas y memorias en un marco de reordenamiento de los espacios/territorios en tanto lugar y significación.

Para Barbero, veremos, será fundamental identificar el lugar que lo ideológico ocupa en un proceso de transformaciones y de qué manera es posible repensar el modo de producción de las relaciones sociales, si en el seno mismo de la sociedad lo ideológico es su elemento esencial.

En este marco entender la relación entre discurso y poder implicará meternos con el concepto de hegemonía, en particular desde los medios, y con el rol que le cupe a la producción crítica, que transita entre el teoricismo y la práctica política militante, cuyos nuevos aires en los '90 le permiten replantearse la relación con los sujetos/actores y su lugar/función en los cambios sociales.

Si la “ciencia de la comunicación” se articula en esta etapa en base a una nueva comprensión de su campo en concomitancia con problemas/objetos que no desaparecen sino que dialogan ampliamente con disciplinas sociales, sus investigadores problematizan sobre las condiciones de producción, circulación y consumo.

De esta forma, en el capítulo 4, se abre el espacio para pensar la comunicación desde la cultura y la complejidad de fenómenos que moviliza y descubre. Ya no solamente se reconocen movimientos de capital, transferencias tecnológicas o consumos mediales

masivos, desde las series y telenovelas hasta videos de youtube, sino que lo social se reconfigura en base a cambios profundos en los imaginarios, memorias e identidades fragmentadas y deslocalizadas. Aquí los medios se redefinen en tanto rol como en el grado de influencia que tienen en los procesos de subjetivación de los sujetos.

El concepto de mediaciones -a partir de la reconfiguración de los medios de comunicación- permitirá la relocalización de la cultura como producción de sentido y cómo al interrogar a la tecnología se puede superar la complicidad recurrente entre tecnología y capitalismo para poner el foco de interés en los modos de apropiación y en la constitución de prácticas y habilitación de saberes con la puesta en relieve de otras racionalidades o formas de conocer y hacer oír. Así desde el dominio de la comunicación podríamos pensar, en el contexto de los estudios culturales latinoamericanos, el dominio de la técnica como elemento constituyente de nuestra cultura o de la “nueva cultura” tecnológica, electrónica, cibernética.

Lo anterior vivifica la simbiótica relación entre los Estudios Culturales y las tensiones de lo presente, como la disolución de la especificidad teórica-disciplinaria en pos de una ciencia transdisciplinaria para el análisis de la cultura. Los Estudios Culturales no pueden reducirse, entonces, a un corpus homogéneo y claramente determinado. Todo lo contrario, es un espacio de tensiones al igual que el objeto mismo de su investigación: la cultura y la sociedad, cuyo campo de análisis está cruzado, en nuestro contexto, por la preocupación en torno a la comunicación como nuevo eje de investigación. En definitiva, estudiar los Estudios Culturales es indagar sus posibilidades, sus contextos, avances y retrocesos considerando la complejidad y multidimensionalidad que significa restituir en lo teórico la praxis del cambio social y viceversa.

Capítulo 2. *Cultural Studies*

2.1 Antecedentes históricos: cultura para civilizar; padres fundadores

La pregunta por el estatuto contemporáneo de la cultura indudablemente está atravesada por líneas de tensión, pasos en falso, y caminos siempre insospechados. Habría que retrotraerse al siglo XIX para dar con las claves epistémicas-contextuales del desarrollo de un pensamiento singular respecto a los fenómenos socioculturales –del que nos preocuparemos a continuación–: los “Cultural Studies”.

Con la masificación de la técnica consecuente de la Revolución Industrial, un nuevo polo teórico permitirá el estudio de la cultura, ya no desde el materialismo marxista tradicional, sino más bien ampliando su horizonte de sentido: una versión comprensiva y multidimensional del asunto social. Así lo grafica Mattelart: “el meollo de la cuestión consiste en comprender de qué manera la cultura de un grupo, y sobre todo de las clases populares, funciona como rechazo del orden social, o, a la inversa, como forma de adhesión a las relaciones de poder” (Mattelart, 2004: 15). De esta forma, el análisis desde la estructura se reemplaza/complementa con el análisis desde la base, los sujetos, sentidos y subjetividades; lo individual en lo colectivo; los imaginarios y memorias construidas.

Los estudios culturales son herederos de una vasta y nutrida filosofía política y moral nacida al alero de los estudios sobre literatura inglesa: los *English Studies*. El rescate de las letras nacionales –como esa imaginación creadora que permite “soñar” el retorno a una totalidad orgánica pasada- será la fuente de un rescate mayor. Esto es: la activación o reactivación de una alta identidad patriótica que contrasta con el avance homogeneizador de la modernidad capitalista.

En efecto, al mirar el campo de los estudios culturales y cómo estos mutaron hacia la década del '90 del siglo pasado a un enfoque transdisciplinario, cuya alocución iniciada por la literatura es ahora compartida con otros textos sociales, nos encontramos en sus inicios, como señala Adriana Bergero, con que “la modernidad se había valido de la literatura para aglutinar los discursos de la Nación (...) y había sido apelada como capital

simbólico de las elites como texto social organizador de la lengua, la educación y las memorias nacionales” (Bergero y Rufinelli, 2000: 6).

Este humanismo romántico tiene como precursores directos a Thomas Carlyle (1795-1881) y Matthew Arnold (1822-1888), para quienes el avance de la técnica, el trabajo visible por sobre el espíritu y “la concepción mecánica del mundo” son la mayor catástrofe civilizatoria. De hecho, estos autores estigmatizan al siglo XIX como aquel donde triunfan el mal gusto de la sociedad de masas y la pobreza de su cultura. Esta constituye una de las primeras críticas a la cultura industrializada propia del capitalismo “a gran escala”. Frente a esto, se preconiza la enseñanza de la literatura inglesa en las escuelas estatales, como una forma para salir de la crisis ideológica. Para Matthew Arnold, entonces, el principio de la articulación social está sostenido en clave retrospectiva: solo a través de la tradición literaria es posible humanizar a las nuevas clases sociales que emergen con la industrialización, cuyo efecto estará en la alfabetización, la “conciencia de clase trabajadora” y la consecuente movilización por sus precarias circunstancias de vida en las fábricas, agudizada en parte por la migración campo-ciudad. Así ocurrirá de manera sostenida desde mediados del siglo XIX en Inglaterra, y luego en el resto de Europa, y con más elocuencia en las primeras dos décadas del siglo XX en el caso de América Latina con la llamada “cuestión social”, lo que provocará el surgimiento de medios de propaganda con sentido de clase y de dignificación de su condición social.

Con la irrupción de la revista *Scrutiny* fundada por Frank Raymond Leavis en 1932 se constituye el primer proyecto cultural mesiánico, que se plantea como una cruzada moral y cultural contra una cultura masiva que encuentra en los medios de comunicación social y la publicidad el soporte para el embrutecimiento de grandes capas de la población. *Scrutiny* propugna abiertamente la necesidad de un *cultural revival* inglés, que sea restauradora contra la decadencia estética-moral de la sociedad capitalista. Así retratan Mattelart y Neveu el espíritu de esta época:

“Para ciertos sectores de la intelectualidad esta restauración cultural resulta aún más urgente toda vez que ronda el espectro de la revolución bolchevique. La crisis del espíritu, el derrumbamiento de los valores de la alta cultura herederos de la ilustración y la irrupción de una cultura masiva producidas industrialmente (...) adquieren un especial resonancia en una Inglaterra en trance de cederle a Estados

Unidos el puesto clave que, en la economía-mundo, desempeñaba desde los comienzos de la revolución industrial” (Mattelart, Neveu, 2004: 33).

Stuart Hall, uno de los llamados padres fundadores de los estudios culturales, dirá años después que *Scrutiny* produjo una discusión vigorosa entre estudiantes de una variedad de tendencias de izquierda en Oxford, sobre el capitalismo de la posguerra, el carácter del compromiso histórico representado por el Estado de bienestar, el impacto de la Guerra Fría, el renacimiento del imperialismo, el valor del Marxismo y las perspectivas para la izquierda en las nuevas condiciones históricas (Hall, 2007)

Con estos antecedentes, la real consolidación de *English Studies* se dará con ocasión del libro *The Uses Literacy: Aspects of Working-Class Life with Special References to Publications and Entertainments* de Richard Hoggart publicado en 1957. En él se sientan las bases de un pensamiento que ya no solo reflexiona en torno a la nación como comunidad cultural y de sentido frente al desarrollo capitalista, sino que focaliza el análisis teórico-metodológico en las clases populares y cómo éstas son influenciadas por los grandes medios de comunicación de masas.

Por una parte, Hoggart era consciente de la naturaleza asistemática 'de pruebas' o evidencias, que puedan incluso ser sensibles a las inclinaciones de la nostalgia y de la militancia de los investigadores: “Soy de las clases obreras (...) esto envuelve en el presente un peligro considerable¹” (Hoggart, 1958: 17) reconociendo de esta forma desde dónde habla como investigador, como a su vez cómo dialoga/resiste desde la base el análisis y el movimiento de la estructura.

De este cruce, de esta cierta relación dialéctica, Hoggart va insinuando y comprendiendo la mixtura entre lo viejo y lo nuevo; entre la tradición y la modernidad compleja, que se hace difícil de entender sin que ello signifique negar el cambio, la mutación o la relación entre estos procesos.

Por otra parte, Hoggart encontró en *Scrutiny* un sitio de resistencia a las peticiones de masas y de lo que era calificado como la declinación cultural o la cultura degradada de

¹ Traducción del autor de este trabajo

la época. De ahí que su producción intelectual estuviese dada por un nuevo tratamiento de las clases populares como objeto de estudio en relación consigo misma y con la crítica cultural al capitalismo: “Me inclino a pensar que los libros sobre la cultura popular a menudo pierden algo de fuerza por no dejar suficientemente claro qué se propone por ‘la gente’, por no relacionar adecuadamente el examen de los aspectos particulares ‘de la gente’ con la vida más amplia que ellos viven (...)”² (Hoggart, 1958: 9) en alusión a la vida como consumidores en la era del mercado, de la publicidad y los medios.

Así, “Una sociología de la cultura”, que reconfigura el rol de las Ciencias Sociales y su comprensión de la sociedad, emerge diez años después de esta publicación, produciendo -como consecuencia- la legitimación de los Estudios Culturales en el campo académico. De hecho, es posible identificar –desde sus inicios- una multiplicación de objetos de investigación enlazados, sustancial y epistemológicamente, a lógicas de resistencia y subversión, ya que los diferentes estudios desde la cultura implican, en último término, el reconocimiento, análisis y la transformación del orden social.

De hecho, Edward P. Thompson (1924-1993) junto con Raymond Williams (1921-1988) –dos de los cuatro padres fundadores de los *Cultural Studies*³-, quienes están vinculados a la educación de adultos de las clases obreras, tienen un rol fundamental en el giro sociológico que asumen los Estudios Culturales en la década del 60’. Este giro sociológico implica una preocupación especial por la ideología como sistema de valores y la mediación entre cultura y economía, en la que desempeña un papel central la noción de resistencia al orden capitalista como sistema. En otras palabras, tanto Thompson como Williams son los dos grandes responsables de la imbricación producida entre el análisis marxista y una teoría cultural, aplicados a las múltiples formas de resistencias al orden técnico-industrial.

En *Whings and Hunters* (1975), Thompson se interroga sobre las relaciones de poder y los mecanismos de resistencia del orden a partir de la recreación de las condiciones de la Inglaterra rural del siglo XVIII. De este modo, pone en evidencia el espacio de la

² La traducción es del autor de este trabajo.

³ Tradicionalmente se reconocen cuatro padres fundadores: Thompson, Williams, Hoggart y Hall. Este último, recién llega al florecimiento de su producción académica en la década del 70’.

cultura como lugar de tensión y disputa del poder. La cultura, entonces, ya no será solo “una dimensión en sí” de la práctica social, sino, que constituye una función política-ideológica, en cuanto a que “la aprehensión de los contenidos ideológicos en una cultura no consiste sino en captar, en un contexto determinado, qué y cómo los sistemas de valores y las representaciones que estos entrañan estimulan los procesos de resistencia o de aceptación del mundo social tal como es” (Mattelart, Neveu, 2002: 37).

En efecto, al analizar el siglo XVIII como la crisis de la sociedad preindustrial, Thompson anticipa y permite comprender el siglo XIX en mayor complejidad como antesala hermenéutica del XX, ya que el análisis simplista de categorías binarias como preindustrial/industrial; moderno/tradicional; cultura obrera ‘madura’/‘primitiva’ no encierran toda la relación entre la *gentry* (*pequeña nobleza terrateniente*) y la multitud, que es el objetivo de estudio de Thompson en *Tradición, revuelta y consciencia de clase* (1979).

Así emerge también que el paso de lo preindustrial a lo industrial, o más bien al capitalismo industrial, como lo define Thompson, no envuelve un solo tipo de transición, cuyo signo vale la pena considerar para no desvirtuar ni trivializar el análisis. “La tensión recae sobre la totalidad de la cultura: la resistencia al cambio y el ascenso al mismo surge de la cultura entera. Y ésta incluye un sistema de poder, relaciones de propiedad, instituciones religiosas, etc.” (Thompson, 1979: 271)

De aquí que podamos entender la historia social del siglo XVIII como una serie de confrontaciones entre una innovadora economía de mercado y la economía moral tradicional de la plebe, donde cualquier determinismo o vocación profética para trasladar categorías o explicaciones históricas a otros tiempos y sociedades, puede ser solo un vano intento por descifrar las claves de la época, como lo plantea Thompson:

Una categoría tan sencilla como la de ‘robo’ puede resultar ser, en ciertas circunstancias, evidencia de los intentos prolongados, por parte de la comunidad agraria, de defender prácticas antiguas de derechos al común, o de los jornaleros de defender los emolumentos establecidos por la costumbre. Y siguiendo cada una de estas claves hasta su punto de intersección, se hace posible reconstruir una cultura popular

establecida por la costumbre, alimentada por experiencias muy distintas de las de la cultura educada, transmitida por tradiciones orales, reproducida por ejemplos (quizás al avanzar el siglo, cada vez más por medios literarios), expresada en símbolos y ritos, y muy distante de la cultura de los que tienen el dominio de Inglaterra. (Thompson, 1979: 40)

Lo que es (desde arriba) un “acto de concesión”, es (desde abajo) un “acto de lograr”, según explicaba Thompson las acciones de apaciguamiento de las revueltas y la lucha por resistir de la clase obrera, como evidencia de un signo: el cariz de la hegemonía cultural que definía los límites externos de lo política y socialmente practicable e inhibía el desarrollo de historias alternativas, aunque no por ello era automático y determinista.

2.2. Noción de cultura, estructura del sentir, hegemonía y dominación: claves epistemológicas que superan la antinomia marxista.

La problematización de la noción de “ideología” expresa un foco de interés central en Thompson y en la producción de los *Cultural Studies*. Cabe destacar, en ese sentido, el aporte de Raymond Williams en la relación establecida entre la cultura y el sistema ideológico-político, toda vez que “las nociones, las prácticas y las formas culturales materializan visiones y actitudes que expresan regímenes, sistemas de percepción y de sensibilidad” (Mattelart, Neveu, 2004: 41).

El acento de Williams estará dado, ante todo, en un sentido ético, pues consideraba que los estudios culturales no debían entenderse como “un cuerpo separado de conocimiento capaz de hacer bien a la gente; solo podía existir y desarrollarse en estrecha dependencia de la gente común a la que debía servir” (Reynoso, 2000: 153). Es así como en *Culture and Society* (1958), pese a ser un libro de análisis literario sobre las obras de Carlyle, T.S Eliot, George Orwell y D.H Lawrence, entre otros, Williams incorpora y reconoce las diferentes conexiones entre los productos culturales y las relaciones sociales.

Estas conexiones, esta complejidad, no desprovista de oposición, será la crítica que E. P. Thompson hará al texto *The Long Revolution* (1961) de Williams, lo que gatillará su acercamiento a la herencia gramsciana. Brevemente expuesta, tal crítica se dirigía a que ninguna forma ‘total de vida’ está privada de una dimensión de confrontación y de lucha

entre formas opuestas de vida. Esta crítica hará que Williams reformule los problemas de determinación y de dominación a través del concepto gramsciano de hegemonía.

En Gramsci, la hegemonía es el ejercicio resultante entre la conducción intelectual y moral unida al dominio del poder político. El problema para Gramsci será comprender cómo una clase subalterna, subyugada, puede convertirse en clase dirigente o hegemónica, a través del ejercicio del poder político. Según Gramsci, la hegemonía existe cuando la clase dominante no sólo obliga a una clase social subordinada a que satisfaga sus intereses, con todo lo que ello significa en cuanto a renunciar a su identidad y cultura grupal, sino que también es capaz de ejercer control en las formas de relación y producción de la clase dominada y en el seno de la sociedad entera.

Con esta concepción, a juicio de Gramsci, se consiguió que toda la vida girase alrededor de la producción: “La hegemonía nace de la fábrica y para ejercerse sólo tiene necesidad de una mínima cantidad de intermediarios profesionales de la política y de la ideología. El fenómeno de las ‘masas’ (...) no es más que la forma de este tipo de sociedad ‘racionalizada’, en la cual la ‘estructura’ domina de una manera más inmediata las superestructuras y éstas son ‘racionalizadas’ (simplificadas y disminuidas en número)” (Gramsci, 1980: 291).

Así, la crisis de la hegemonía solo se manifestará cuando la clase social dominante deja de ser dirigente de todas las clases sociales, por lo que cualquier hegemonía del nuevo grupo social, que funde un nuevo Estado, será fundamentalmente de orden económico.

En *Long Revolution* (1961) se dibuja, pese a las críticas de Thompson, el concepto de “estructuras del sentir” (*structures of feeling*), que es convergente para Williams con Lucien Goldmann y su *estructuralismo genético*. Estas “estructuras del sentir” permiten vislumbrar las mediaciones, los valores y las tensiones que allí se encuentran, superando la tradicional disyunción marxista entre infraestructura y superestructura, o sea, entre economía y cultura. Ésta última –en el pensamiento de Williams– ya no será más la extensión eidética de una base material, sino más bien la zona misma de disputa de las investigaciones culturales.

Esta transformación del legado marxista hará que Raymond Williams comprenda la cultura no sólo en base a lo que se considere emergente, integrado o marginal, ya que, al vincular estos procesos al concepto de hegemonía de Gramsci relocalizará el análisis de la cultura en las propias prácticas sociales; en la dialéctica de la reproducción y la resistencia.

Concordante con lo anterior, el diagrama conceptual gramsciano, que aporta a la superación de la antinomia marxista, reconfigura las categorías de análisis de las relaciones entre los individuos, los grupos y los subgrupos, y las estructuras de poder. Si bien Antonio Gramsci reconoce la existencia de una relación asimétrica, autoritaria y perversa entre dominantes y dominados, los dominados de alguna forma acceden, aceptan y asimilan esa dominación. Así explica Gramsci esta aparente contradicción:

“El hecho de la hegemonía presupone indudablemente que se tienen en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales se ejerce la hegemonía, que se forma un cierto equilibrio de compromiso, es decir que el grupo dirigente hará sacrificios de orden económico-corporativo, pero es también indudable que tales sacrificios y tal compromiso no pueden concernir a lo esencial, ya que si la hegemonía es ético-política no puede dejar de ser también económica, no puede menos que estar basada en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo rector de la actividad económica”. (Gramsci, 1980: 40-41)

Esta noción de hegemonía -y su diferencia epistemológica con la noción de dominación- es la principal innovación analítica asumida por los Estudios Culturales, pues vino a desplazar la tradicional ubicuidad de un poder localizado y disociado de las prácticas sociales y culturales de las masas siempre destinatarias de esa dominación. Al respecto, existe una creciente atención -en esta mirada investigativa- a la densidad y complejidad de las mediaciones entre cultura e ideología; entre cultura y estructura normativa y transformación social.

Aquí se hace comprensible la importancia del estudio de los medios de comunicación de masas y su implicancia en las vivencias de los sujetos y los grupos sociales, o en la propia conformación de su identidad. En este sentido, la referencia a los “contenidos ideológicos de una cultura” estará en el centro de las preocupaciones de los *Cultural Studies* por cuanto las representaciones, imaginarios y valores en un contexto

determinado influyen en los procesos de resistencia/aceptación del orden social por parte de los sectores populares.

“La idea de las masas y la técnica de observar algunos aspectos del comportamiento masivo —aspectos seleccionados de un ‘público’ más que el equilibrio de una comunidad real— constituyeron la ideología natural de quienes procuraban controlar el nuevo sistema y sacar provecho de él. En la medida en que rechazamos este tipo de explotación, rechazaremos su ideología y buscaremos una nueva definición de la comunicación” (Williams, 2001: 257) dirá Williams releendo el concepto de cultura.

De esta forma hace un señalamiento a una comunicación ‘otra’, a una comunicación alternativa al orden establecido; como un campo de fuerza en movimiento entre la inclusión, la resistencia, la negociación, etc. Esto luego será capital para comprender las preocupaciones teórico-políticas y las lecturas que se hacen desde el contexto latinoamericano.

2.3 Los aportes del CCCS, el compromiso político crítico de los Estudios Culturales.

Ahora bien, con la fundación de Richard Hoggart del *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) en la Universidad de Birmingham en 1964 se dará un nuevo impulso al análisis crítico de la cultura y la comprensión de la realidad social. Se retoma y se reivindica el legado de Leavis, fundador de *Scrutiny*, mediante “el desplazamiento de la aplicación de las obras clásicas y legítimas hacia los productos de la cultura de masas, hacia el universo de las prácticas culturales populares” (Mattelart, Neveu, 2004: 48).

Contribuye a esta tradición de los Estudios Culturales, los aportes del cuarto y último padre fundador, Stuart Hall, invitado por Hoggart al equipo de investigación, quien luego sería director de CCCS entre 1968-1979. Hall representa -en el imaginario de los *Cultural Studies*- un indicador paradigmático, una condición de interfaz: prolífico investigador jamaicano radicado en Inglaterra, marxista no dogmático a la hora de vincularse con otras contribuciones teóricas, y capaz de capitalizar su formación literaria para el estudio de las ciencias sociales.

Es así como en el marco de *The National Union of Teachers' Annual Conference* en 1960 se propuso que los productores de medios se unieran con los profesores en orden a neutralizar o bloquear la desnaturalización de las normas, a raíz del mal empleo de los medios de comunicación y el cine, o al deliberado interés propio que asumen los dueños de los medios de masas.

Con este debate educacional de la época, *The Popular Arts* (1964), de Stuart Hall y Panny Whannel⁴, es bien recibido por la crítica debido a que no iba en la línea de castigar o poner en el banquillo de los acusados a los medios de comunicación de masas, como tampoco en situar a la cultura de masas y popular en oposición a la cultura tradicional como era la postura crítica común. Es decir, abordan lo popular derribando el mito de la antinomia o de la contradicción con lo pasado para situarse en los cruces y relieves.

The Popular Arts parte de la premisa de que los medios no son un vehículo para la transmisión de formas tradicionales de cultura, aun cuando esto no significa, para Hall y Whannel, comprometerse o calificar la cultura popular como algo intrínsecamente valioso. Esta presunción fue un punto de partida para indagar en las condiciones de recepción de los productos de medios. Si bien no abordaron la televisión en sus efectos culturales y estéticos, sí se interesaron por los efectos en los espectadores de la violencia en la televisión, cuando también la postura crítica común hacia los medios era la explotación del sexo y la violencia.

Para Hall y Whannel, la cultura popular puede ser un lugar culto y afectivo, pero sólo con productores de medios de comunicación responsables:

“Si la televisión es 'un arte', los que hacen ésta deben tomar la responsabilidad de lo que hacen con ella, con el entusiasmo que compensa de trabajar en un nuevo medio” (Hall en Davis, 2004: 19⁵)

⁴ De origen inglés fue figura clave en su labor educativa, desde el *British Film Institute*, al impulsar una nueva formación de teóricos y realizadores de cine durante los '60. En esta publicación con Stuart Hall se enfocan en el cine popular en un contexto de supremacía del cine tradicional.

⁵ Traducción del autor de este trabajo

Siguiendo la línea de los efectos desde los espectadores, el artículo “*codificar/decodificar*” de Hall, publicado en 1980⁶, abrirá las puertas de la década al análisis de recepción de los programas televisivos con énfasis en la pluralidad, concepto rupturista del tradicional, que pone su acento en la emisión y su forma de constitución. Hall se propone demostrar que la comunicación de las élites que producen contenidos audiovisuales y las audiencias es una ‘comunicación sistemáticamente distorsionada’. Así como en los ‘60 se planteaba la relación entre profesores y productores de medios para evitar el descalabro de la cultura -la alta cultura-, ahora 20 años más tarde el acento también estará, según Hall, en ayudar al público a recibir de manera más efectiva la comunicación televisiva, cuyo éxito estará en el diseño de políticas educativas para orientar a los telespectadores.

Mientras el planteamiento político se mueve en este eje, el trabajo analítico será en el nivel semiótico/simbólico del lenguaje televisivo, aun cuando esto no significa, a juicio de Hall, mero formalismo perdiendo de vista el contexto en el cual se dan los procesos comunicativos:

“Una enumeración formal cerrada que afecte tan sólo a la organización inmanente del discurso de la televisión ha de incluir también una preocupación por las ‘relaciones sociales’ del proceso comunicativo, y especialmente por los diversos tipos de ‘competencias’ (en la producción y recepción final) en el uso de ese lenguaje” (Hall, 2004: 217).

Alejándose del universo cerrado y formal del análisis de signos, Hall busca indagar en la naturaleza más profunda del contenido cultural que encierra en sí mismo un contenido latente, que disfraza o desplaza ciertos significados por otros. Para descubrir esto será esencial percibir el mensaje como un discurso con sentido y (des)codificado en su significado, más que en la producción de un mero efecto, pues involucra consecuencias perceptivas, cognitivas, ideológicas o de comportamiento complejas. (Hall, 2004)

⁶ Texto publicado en “Culture, Media, Language”. Working Papers in Cultural Studies, 1972-79. Hall, Stuart y otros, eds.: Londres: Hutchinson. 128-138

De esta forma, al advertir esta nueva entrada en las estructuras de la recepción de los mensajes por parte de la audiencia supera su entendimiento en términos meramente comportamentales:

“Efectos, usos, ‘gratificaciones’, son también enmarcados dentro de estructuras de interpretación, así como dentro de estructuras sociales y económicas que dan forma a su ‘comprensión’ al final de la cadena de recepción, y que permiten a los mensajes significados por el lenguaje el convertirse en conducta o consciencia” (Hall, 2004: 219).

Los aportes del CCCS animan un heterogéneo campo de análisis: las diferentes y variadas formas de sociabilización, las identidades colectivas, las cuestiones de género, las subculturas existentes entre los jóvenes de las clases populares como *skinhead*, *mods*, quienes son tributarios de una herencia obrera, de una simbología parasitaria y contracultural, muchas veces, despreciada y estigmatizada por la institucionalidad tradicional inglesa.

Énfasis especial tienen los estudios sobre género. Se acentúa, durante la década del 70’, la profusa producción en esta materia que, de a poco, inunda las investigaciones académicas. De hecho, Hall explica que el feminismo modificó radicalmente el terreno de los *Cultural Studies*. “Evidentemente, hizo figurar en el programa una serie de nuevos tipos concretos de interrogantes y nuevos temas de investigación, a la vez que remodelaba otros que ya existían antes” (Mattelart, Neveu, 2002: 39).

Se suma a las identidades de género, la preocupación por la etnicidad. Los estudios de Dick Hebdige (1979) permitieron dotar a los modelos explicativos respecto a las subculturas, “una nueva dimensión, la de gestión, en las clases populares, de las relaciones entre juventud inglesa y juventudes inmigradas” (Mattelart, Neveu, 2002: 39), o sea, el reconocimiento del carácter binario de las relaciones entre las diferentes subculturas en el contexto de la multiplicación de los conflictos raciales.

“*Subculture: the meaning of style*” (1979) aborda con particular estilo subculturas tan diversas como el rastafarismo, los punk, los hipsters y la inmigración blanca no europea, entre otros, para luego ofrecer un análisis más crítico de la cultura y subculturas. Hebdige parte reconocimiento la complejidad para definir este concepto cuando

significados tan diversos incluso llegan a ser contradictorios. Es desde fines del siglo XIX cuando intelectuales ingleses y figuras literarias ponen atención en los controversiales usos, desde la calidad de vida hasta los efectos de la mecanización. Esta tradición de pensamiento, que intentaba abarcar distintos aspectos de la vida moderna, fue la que mantuvo vivo, para Hebdige, el sueño de la sociedad orgánica y plenamente integrada. Así, a partir de este predicamento, sostiene que existen dos trayectorias. La primera que reconoce a la cultura casi una función sagrada con raíz en el pasado feudal y la perfecta armonía contra la “tierra baldía” de la vida contemporánea. La segunda, en tanto, “está conducida hacia el futuro, a una utopía socialista donde la distinción entre labor y ocio tuvo que ser anulada” (Hebdige, 1979: 6⁷). Esta visión de Saint Simon propia de inicios del siglo XIX (1802) dio origen a dos posturas: una más conservadora representando la cultura como un estándar de excelencia estética, mientras la segunda, que se remonta a Williams y Harder y el siglo XVIII, está arraigada en la antropología. Para Williams el análisis de la cultura consistirá en la “clarificación de los significados y en los valores implícitos y explícitos en un particular estilo de vida, en una particular cultura” (Williams citado en Hedbige, 1979: 6).

No obstante, esta naturaleza siempre expansiva de los estudios sobre la cultura, predomina efectivamente en el CCCS una visión marxista-crítica de fuerte inclinación sociológica⁸ donde se discute el valor subversivo de éstas subculturas -rituales, valores y resistencias- con el imaginario y prácticas culturales propias de la sociedad capitalista. A lo largo de 15 años, por tanto, Birmingham va a contribuir a la elaboración de obras y a ser por excelencia un lugar de formación de investigadores que movilizan una producción significativa de las ciencias sociales británicas.

En ese sentido, se destaca -tanto en los padres fundadores como en las generaciones jóvenes del centro de estudios- un fuerte compromiso social que no deslegitima, en ningún caso, su producción académica. Sus opciones ideológicas se instituyen en la avanzada ética, material y crítica contra una comunidad teórica siempre reacia a las turbulencias de lo real,

⁷ Traducción del autor de este trabajo

⁸ Mattelart, de hecho, hablaría de un “marxismo sociologizado”, en donde se entroniza un planteamiento de crítica literaria a través de un marxismo crítico.

como lo alerta Hall: “No sería primera vez que los investigadores científicos juegan inconscientemente un papel en la reproducción de la hegemonía, no sometidos directamente a ella, pero sí operando como el ‘brazo profesional’” (Hall, 2004: 236).

También para Stuart Hall la producción de políticos orgánicos no era otra cosa “que política por otros medios”, pues la cultura popular es el lugar donde el socialismo ha de ser construido. Agrega a esto, la visión de Richard Johnson, para quien “los estudios son tanto una forma intelectual como una tradición política. La cultura es el objeto de estudio y también el sitio de la crítica política y la intervención” (Reynoso, 2000: 168).

En tanto, para Alberto Moreiras, los estudios culturales, como campo de reflexión, “nacieron explícitamente como politización pragmática del saber crítico; nacieron como politización de la cotidianidad; nacieron a partir de un cálculo afectivo cuya axiomática consiste en dotar de palabra lo subalterno y cuya teleología se tensa en la voluntad de conseguir una modificación hegemónica en el entramado histórico-representacional” (Moreiras en Bergero, Ruffinelli, 2001: 135). De esta forma queda en relieve el signo político-contestatorio del proyecto original y su discurrir histórico, sobre todo respecto a su objeto de estudio, toda vez que el saber universitario hermenéutico y formalizado de las ciencias sociales no había conseguido galvanizar la relación cultura/Estado sin reconocer y estudiar la hegemonía dominante. Entonces, el aporte inigualable de los Estudios Culturales radica en el hecho de vaciar de la cultura, los prismas evaluativos de un orden social inalterable y, ante todo, desalojar de ésta, la visión romántica de una cultura superior, toda vez que interroga al fenómeno cultural frente a las bases materiales y espirituales del poder.

Dicha noción de la cultura implica entender la complejidad y multidimensionalidad que representa su campo de análisis, y el aporte metodológico que tiene el centro de Birmingham en ello. Los Estudios Culturales, al respecto, emergen de una matriz interdisciplinaria que diluye las fronteras entre el análisis literario, sociología de la cultura, etnografía y análisis de los medios de comunicación. Es ahí donde se aloja una nueva manera de interpretar, analizar y tentar la transformación de la realidad social en base a una triple superación: “la de un estructuralismo que se limita a herméticos ejercicios de decodificación de textos. A través de Gramsci, la de las versiones mecanicistas de la

ideología dentro del marxismo. La de la sociología funcionalista norteamericana de los medios: frente al mecanismo del modelo estímulo-respuesta se perfila un interés por las repercusiones ideológica de los medios” (Mattelart, Neveu, 2004: 77).

Esta triple superación implicará, por tanto, no solo poner su acento en la cultura como lugar social y multidisciplinario sino que atender a las relaciones que en ella se producen entre los sujetos, los medios y la política.

2.4 El giro etnográfico de los 80': el énfasis en la recepción

Durante la década del 80' se produce un giro que algunos teóricos han denominado “etnográfico” o “crítico” y que entroniza una creciente preocupación por la recepción de los medios de comunicación de masas. El acento estará dado en los públicos, ya no en los emisores de mensajes.

Los aportes de David Morley y Stuart Hall permiten desplazar la fascinación semiológica que reconoce en el texto un programa de percepción y de lectura que se impondría a todos los receptores o públicos. En este sentido, Morley será el primero en introducir la técnica de los *focus group* para observar la recepción que tenía en veintinueve grupos representativos de la sociedad la difusión de los episodios de la revista informativa *Nationwide*. El estudio permitió confirmar el marco analítico propuesto por Hall en “Codificar/decodificar”, para quien las condiciones culturales de los receptores afectan la recepción de los mensajes.

Esto configuró una serie de interrogantes en torno al rol de los medios de comunicación respecto al conjunto de identidades que los sujetos construyen de sí, acentuando la reorientación iniciada por Morley en orden a reconocer la variable “género” dentro del ámbito de la recepción. Por ello, el consumo de la comunicación de masas en cuanto lugar de negociación entre prácticas comunicativas resultará de interés investigativo para Morley pues, a partir del espacio del consumo dentro de un contexto cultural, los sujetos otorgan significado a lo percibido.

Si bien reconoce el aporte de Hall, Morley critica, junto a otros autores, su limitada noción de género y la restricción a tres posibilidades lógicas del receptor: dominante,

negociada y oposicional. Esta distinción no le permite, a juicio de Morley, entender la decodificación en tanto comprensión/incomprensión o acuerdo/desacuerdo, entre otras. Los nuevos debates, en base a estas críticas, pondrán su acento en la “decodificación”. Morley se desplazará para ello del texto al contexto y someterá a prueba empírica las hipótesis del programa de Hall.

En un estudio sobre el consumo de televisión en la familia, Morley indaga en la condiciones de recepción en el contexto doméstico y analiza de qué forma el rol de género puede provocar diferentes procesos de decodificación (Grimson y Varela: 1999) aunque no fue capaz de probar un modelo de análisis que abarque a la familia en su conjunto. La complejidad metodológica radicaba en que no era factible para efectos de recogida de información reunir por mucho tiempo a padres e hijos, ya que éstos al rato se terminaban aburriendo y no aportaban información. Por tanto, la variable género tomó fuerza en el estudio como una influencia en la inspección del comportamiento.

“En particular, soy consciente que, antes habiendo abogado por la importancia de tomar la familia como la unidad de consumo de televisión (más bien que en aislamiento individual), hay una tendencia en las entrevistas para deslizarse hacia un análisis paralelo del ‘género de los individuos’ más que a un análisis hecho y derecho de las dinámicas de la unidad familiar” (Morley, 1986: 169⁹). Morley advierte que fue incapaz de comparar categorías entre familias distintas como entorno social y etapa de vida de la familia, aun cuando confía en que el análisis de género sea fecundo en los estudios de recepción.

Los aportes de Elihu Katz, en este sentido, suponen una valorización de la tradición funcionalista-mecanicista, pero actualizada a las exigencias de una perspectiva crítica respecto a emisores y receptores más allá de las visiones mediacentristas de un estructuralismo ortodoxo. En esta línea, los estudios conocidos como “usos y gratificaciones¹⁰” postulan “receptores más activos”. Estos ponen en evidencia sus propios

⁹ Traducción del autor de este trabajo

¹⁰ Dentro de esta tendencia existen dos vertientes: la internacional, que centra su investigación en las gratificaciones; y otra, la vertiente latinoamericana, que cobra fuerza a partir del trabajo de Jesús Martín-Barbero y que se enfoca más en los usos que en las gratificaciones.

El énfasis en los usos propone la investigación acerca de cómo las audiencias (contextualizadas socio-culturalmente) se apropian de los textos, específicamente de los géneros en el caso latinoamericano, como

gustos, tensiones y resistencias a la hora de enfrentarse a los mensajes de los medios. En otras palabras: los receptores tienen la capacidad de decidir, no solo de ser afectados.

Desde la pregunta ¿qué hacen los medios a las personas? Elihu Katz, Jay. G. Blumler y Michael Gurevitch (1974) se desplazan hacia ¿qué hacen las personas con los medios? Cuyo acento estará en los orígenes sociales y psicológicos de las necesidades del público y las expectativas que generan los medios. Para los autores, el enfoque de usos y gratificaciones no es del todo conservador: “Aunque tiene en cuenta lo que la gente busca en los medios, se aparta de suposiciones deterministas sobre la dependencia del contenido respecto a las inclinaciones del público” (Katz, Blumler y Gurevitch en De Moragas, 1985: 170)

Si bien en el proceso de comunicación masiva corresponde al público la iniciativa de la gratificación de la necesidad y la elección de los medios, McQuail, Blumler y Brown (1972) reconocen que los medios no están tan restringidos a las expectativas del público, ya que este enfoque también destaca al público como fuente de desafío para los productores por cuanto las restricciones de productores y sus rutinas se deberían menos a las expectativas de los receptores que a las organizaciones de medios y a las dependencias de las estructuras de poder que los rodea.

Aun así, Grimson y Varela advierten ciertas distinciones de este enfoque con el marco mayor propuesto por los estudios culturales al relacionar la recepción con el contexto y las estructuras, toda vez que “a diferencia de los usos y gratificaciones, los estudios culturales no tienen como objeto de investigación ‘la audiencia’ como fenómeno aislado y aislable, sino su incorporación en una actividad red de prácticas y relaciones culturales en producción, y su vinculación a estructuras y procesos político-sociales” (Grimson y Varela, 1999)

Los estudios de recepción componen la principal problemática de investigación empírica que más ha contribuido a la conformación del campo de los estudios culturales en

veremos en apartado 3 (se ha estudiado, especialmente, la vinculación entre audiencias y telenovelas en América Latina). Mientras, el énfasis en los gratificaciones buscar reconocer en la audiencia, en tanto, sujeto cultural las gratificaciones buscadas en un texto o medio determinado.

América Latina. De hecho, el papel de los medios en la conformación de las culturales nacionales pasó a ser central a mediados de los '80 siendo el anclaje por el cual se introdujeron los estudios culturales en el continente. (Ver apartado 3)

A mitad de la década se presenta otro eje de investigación enfocado en analizar cómo las audiencias construyen activamente el significado de los productos de los medios. Este nuevo enfoque ha sido llamado “teoría de la recepción”, aunque Robert White (1989) prefiere el término “teoría de interpretación de audiencias”, desarrollada dentro de la tradición de los estudios culturales, al considerar que los usos y efectos de los medios son una construcción de significado subjetiva.

Para el autor esta tendencia a estudiar a los “sujetos receptores” dentro del proceso comunicacional es básicamente interpretativa, cuyo análisis corresponderá a una categorización de recepción de la audiencia, en base a cuatro corrientes influenciadas por distintas tradiciones disciplinarias y contextos sociopolíticos y culturales: estudios culturales, interaccionismo, antropología cultural y culturas nacionales y populares¹¹:

Las nuevas tendencias, especialmente aquella que introduce el concepto de cultura popular, serán centrales en el apartado siguiente cuando abordemos los estudios culturales latinoamericanos, ya que no sólo dejan al medio como constructor fundamental de sentido para la audiencia, sino que se despojan de la lectura del texto mediático, para focalizarse en la constitución de significado por parte de comunidades interpretativas y en cómo estas edifican cultura tomando elementos de significado de los medios.

Sin embargo, esta etapa no ha sido del todo coherente. Para Mattelart y Neveu existe una serie de paradojas respecto al giro iniciado en los 80'. Incluso han llegado a decir que “se parece a una reinención de los buenos y viejos estudios inspirados por la sociología funcionalista” (Mattelart, Neveu, 2004: 98).

¹¹ Así el autor plantea cuatro corrientes: 1) Estudios culturales críticos, de raíz angloamericana, con perspectiva neomarxista rescatando elementos del análisis estructuralista: Bourdieu (1977,1979), Foucault (1979), De Certeau (1984) y Baudrillard (1983,1988). 2) Tradición interaccionista americana cercana al enfoque funcionalista. 3) Tradición de estudios culturales con raigambre en la antropología cultural cognitiva, desde Clifford Geertz hasta Claude Levi-Strauss. 4) Una tradición con intereses en la cultura popular, movimientos populares, medios populares, la democratización de los estudios de comunicación en medios y el desarrollo de culturas nacionales.

Lo cierto es que los estudios realizados en esta época (Katz, Gitlin y Beaud, entre otros) aducen a la ruptura con las aporías de los Estudios Culturales anteriores mediante la utilización de herramientas sociológicas más rigurosas a través de la prueba empírica. De ahí que, si bien estos autores superan el estructuralismo ortodoxo para situarse en una perspectiva más crítica de la recepción de medios, no logran evitar del todo la influencia funcionalista de los usos y gratificaciones.

2.5 El giro político

A la par del giro “etnográfico” se da un giro “político” inexcusable en Inglaterra a partir de la asunción de Margaret Thatcher al poder (1979-1990). El programa del gobierno de Thatcher supuso un avance conservador en todos los ámbitos de la sociedad, entre ellos, el proceso de privatizaciones, lo que conllevó una serie de conflictos con organizaciones sindicales. Además de esto, el fenómeno de la globalización mundial trajo consigo un nuevo diagnóstico de la sociedad capitalista, donde emerge una tensión primordial en la cultura a raíz de los cambios en las relaciones económicas, sociales y políticas.

Los Estudios Culturales, de la mano de Stuart Hall, fueron especialmente sensibles a estas transformaciones a partir de la propia tribuna de Hall en *Marxism Today*¹². Los procesos de modernización y globalización, dirá el autor, no solo constituyen el diagrama genérico de un nuevo tipo de intercambio social, sino también la emergencia de un nuevo tipo de individuo, problematizando las propias categorías identitarias y las relaciones entre sujetos y sociedad hasta entonces establecidas.

Para Pierre Rozanvallon, en la década del 80' se produce “el advenimiento del individuo” y de la “sociedad posfordista” que afectarán las formas mismas de organización social. Frente a una sociedad de la generalidad constituida por el desarrollo del capitalismo industrial, en donde actúa el análisis marxista clásico en virtud de la conformación de identidades modeladas por el sistema productivo¹³, se yergue la era de la particularidad, de

¹² Revista que funcionó hasta 1991.

¹³ Rozanvallon reconoce que en la anterior sociedad de la generalidad el obrero de la fábrica moderna es reducido a su fuerza de trabajo, es decir, “a lo que en él había de generalidad sustituible: el propio trabajo se convirtió en una mercancía” (102-103).

la singularidad, de la autonomía. El espacio paradigmático de este desplazamiento epistemológico es el concepto de trabajo.

Si el capitalismo fordista suponía la ilusión de la figura colectiva de la fuerza laboral, o sea, el abortamiento de toda singularidad a manos de la racionalización de la cadena de trabajo, graficado en la relación obrero-masa, la llamada sociedad posfordista se sumerge en la disolución de la generalidad y de la tradicional disyunción empleador-trabajador. El control de la organización, por ejemplo, se vuelve inseparable del reconocimiento de cierta independencia de los asalariados. El individuo ya no se identifica con una estructura de clase, la “clase trabajadora”, “que era cuando una organización acuciante lo reducía a la condición mecánica de una fuerza de trabajo; de ahora en más, su valor de uso, es decir, su singularidad, se ha convertido en un factor decidido de la producción” (Rozanvallon, 2009: 106).

Es así que para Stuart Hall, esta transformación y/o descomposición del campo social, socaba las categóricas identitarias tradicionales, o sea, ese viejo vínculo que estructuraba “una noción monolítica de una ‘formación nacional’, de una ‘economía nacional’, de una entidad que podría ser representada a través de una ‘identidad cultural nacional’” (Hall, 1991: 5).

La llamada sociedad posfordista produce, en consecuencia, un debilitamiento “de las solidaridades tradicionales y da origen a un nuevo tipo de individualidad que se aparta de la línea de continuidad que antes estabilizaban nuestras identidades sociales” (Mattelart, Neveu, 2004: 86-87). En este sentido, la experiencia colectiva, del intercambio social se fragmenta sintiendo la incompletitud constituida por múltiples identidades vinculadas a los distintos mundos sociales en los que nos movemos. De hecho, para Santa Cruz, incluso, la aparición de nuevas tecnologías de la información tiene un impacto creciente en las distintas colectividades a través de “las migraciones y creación de comunidades electrónicas que borran los límites y fronteras” (Santa Cruz, 1997: 35).

Ahora bien, la dislocación identitaria nacional -producto del avance globalizador- ha originado, sin embargo, la aparición de nuevos referentes identitarios de resistencia. Así lo reconoce Hall:

“Surgen así nuevos sujetos, nuevos géneros, nuevas etnicidades, nuevas regiones y nuevas comunidades, todos previamente excluidos de las formas mayoritarias de representación cultural, imposibilitados de situarse a sí mismos excepto como sujetos descentrados o subalternos; todos ellos han adquirido por primera vez, mediante la lucha –y a veces de maneras muy marginales– los medios para hablar por sí mismos. Y los discursos del poder en nuestra sociedad, los discursos de los regímenes dominantes, han sido amenazados ciertamente por este crecimiento del poder cultural descentrado” (Hall, 1991: 19).

Entonces, frente a las lógicas homogeneizadoras y deslocalizadas del proceso de globalización, también aparecen formas locales de resistencia y oposición. Son los sujetos de lo local, siempre marginados por la estructura sociocultural, los que pueden entrar a la representación a través de la emergencia y circulación de sus historias e identidades ocultas o desplazadas.

De otra forma, si el estudio del papel de los medios en la conformación de la cultura nacional fue importante en los '80, también lo fue cómo desde lo local, desde lo micro, desde la singularidad de los sujetos se plantean formas de resistencia con un componente de cultura popular y de creación de medios populares, como se expresó en mayor medida en nuestro continente, en la relectura y despegue de los estudios culturales latinoamericanos.

2.6 Auge y crisis de los Estudios Culturales

Nadie podría negar el éxito en el ámbito académico de los Estudios Culturales, sobre todo desde su institucionalidad a partir de la década del 80'. Su internacionalización – en la forma de ampliación de circuitos, focos, desarrollo investigativo- apenas cincuenta años después de la publicación de la obra de Richard Hoggart, es indudable. Mattelart, al respecto, da las pistas del éxito alcanzado y su posterior consolidación en los 90', que se debió en parte a la expansión más tardía de los estudios culturales en el sur de Europa y a la red internacional que se fortaleció a partir del atractivo de los departamentos de lengua y civilización inglesa en gran parte del mundo, gracias a la acción de expatriados británicos. Así también “el importante crecimiento de lo cultural como objeto de investigación y de formación universitaria obedece simplemente al lugar que ocupa la producción de bienes culturales (...)” (Mattelart, Neveu, 2004: 111).

Aun cuando el centro de estudios de Birmingham ha sido prolífico en la definición de objetos de investigación respecto a las resistencias y las condiciones materiales de la sociedad, adolece de ciertas dificultades metodológicas, teóricas y disciplinarias.

Ante todo, el profuso crecimiento “demográfico” de los Estudios Culturales, que pudiera verse como la maduración definitiva, “el certificado de calidad” en los circuitos académicos, ha traído consigo, al mismo tiempo, una pérdida de rigurosidad producto de la multiplicación de estudios, muchas veces, carentes de sustancia académica. De hecho, el incremento de diversas publicaciones, artículos y revistas bajo el amparo de los Estudios Culturales se alejan de los previsibles “controles de calidad” propios de las disciplinas científicas. Esto ha ocasionado, también, el descentramiento o hiperfragmentación de los estudios culturales. Si bien se produce un conocimiento acumulativo y fecundo, éste está extraído de sus potencialidades colaborativas.

Por otro lado, a partir de la década del 80’ se diagnostica un serio proceso de despolitización académica que reitera una crisis de los Estudios Culturales. Se reconoce un desplazamiento del tradicional compromiso del investigador con el cambio del orden social a una suerte de “acoplamiento estructural” con el modelo social, toda vez que se entroniza la indiferencia intelectual hacia las tensiones de lo presente.

Las causas de dicho fenómeno se pueden rastrear en un complejo entramado contextual: desde las políticas culturales privatizadoras del gobierno conservador de Margaret Thatcher, sumado al viraje centrista del laborismo inglés, hasta la desaparición de los padres fundadores (salvo Hall), que ha propiciado la desarticulación de la izquierda intelectual con el movimiento social y sus demandas. No por nada, Mattelart llama a los herederos de los estudios culturales, “huérfanos del compromiso”, precisamente por el abandono de los valores fundantes -que coliga la teoría con la práctica- aun de la institucionalidad cada vez mayor de los diferentes centros investigativos. Esta profesionalización del campo académico supondría, en el papel, una relativa autonomía de los investigadores respecto de las presiones y los intereses, no obstante, se constituye como uno de los factores del proceso de despolitización, que en el caso de América Latina durante los ‘90, como veremos luego con Barbero, se traduce en un agotamiento de

materiales teóricos para responder al nuevo escenario cruzado por procesos tecnológicos y económicos a nivel mundial y, en no menor medida, por procesos culturales y políticos frente a los cuales los investigadores venían de exilios y retornos provocando el consiguiente ensimismamiento de los discursos.

Este proceso de despolitización supuso, también, desde el punto de la producción teórica, la laxitud de las categorías analíticas tradicionales. El concepto de “clase social”, o de “ciudadano” ha salido de la operatoria conceptual para dar paso a una gramática de la individualidad. En este sentido, se ha centrado la atención académica en la realidad microsocia, la búsqueda y celebración de las historias mínimas, de las identidades individuales y particulares, desconociendo las condiciones de producción de dichas historias y dichas realidades.

De la misma forma, se han asimilado categorías propias del capitalismo posfordista como la noción de “consumidor” o “consumo”, marginando “lo ciudadano” o “ciudadanía” dentro del debate académico y crítico, en especial, en los estudios de recepción, donde el televidente empoderado tiene la primacía respecto a la emisión de mensajes. Producto de esto, la preocupación por lo particular y el ensalzamiento del “consumidor televidente de industrias culturales”, como objetos de análisis, tiene como contrapartida el silenciamiento y ocultamiento de la articulación/reconocimiento de los procesos de sentido, la elaboración de políticas públicas respecto a la cultura o una sociología del trabajo que atienda la composición social en su conjunto. Incluso, en el afán comprensivo de incorporar nuevas perspectivas analíticas, el *Marxism Today* de Hall cae en la trampa de incorporar a costa de la pluralidad de modos de vida, los estilos sociales que emergen de la industria publicitaria.

En *The politics of modernism: Against the new conformists*, Raymond Williams incluye su ponencia sobre “El futuro de los estudios culturales”, el que fue publicado en 1989, un año después de su muerte, cuando se produce la crisis del socialismo real. En ella, Raymond Williams “deplora la institucionalización del movimiento, su burocratización y su adaptación a las reglas del juego académico, convirtiéndose en el ‘hogar de intelectuales especialistas’” (Reynoso, 2000: 157).

Las palabras finales de la vida de Williams invitan a los estudios culturales a revisar su razón de ser y su disciplina, si es que aspiran a tener alguna proyección, aun cuando Reynoso sostiene que la obra del fundador se percibe decrepita y cualquier lectura no estará libre de caer en anacronismos para volver a plantear temas del pasado.

Otra variante del descentramiento del compromiso intelectual se da en relación con la imagen que tiene Europa de Latinoamérica. Se manifiesta un reconocimiento insulso de los estudios latinoamericanos, en tanto lugar donde se acuñan las viejas problemáticas y los viejos combates conceptuales. Se ve Latinoamérica como un paraíso analítico, “un popular preservado, un mundo perdido, un El Dorado donde los problemas de hegemonía, de resistencia, de conflicto de clase tendrían algún sentido” (Mattelart, Neveu, 2004:127). Esta visión simplista del Tercer Mundo implica un desconocimiento de las complejidades del continente, así como de ciertas categorías conceptuales propias de los investigadores latinoamericanos.

De la par con lo anterior se reconocen -como elementos que aportan al proceso de despolitización- la falta de criticismo ante los fenómenos de la globalización económica, como el desarrollo de las industrias de la información y las nuevas dinámicas del movimiento social, lo que revelan la falta de un marco interpretativo histórico para analizar dichos fenómenos. Estas lagunas -ya patentes en la década del 90'-van de la mano con la falta de problematización del estatuto del saber respecto al capitalismo y sus lógicas de producción y reproducción social (el consumo, el trabajo, el impacto de las nuevas tecnologías, etc.).

Incluso, pone en evidencia la trampa en que han caído algunos estudios sobre culturas populares en décadas anteriores, particularmente en la exaltación de algunos objetos de estudio sin una rigurosidad comprensiva. Los llamados “miserabilismo” y “populismo” han erosionado la fiabilidad de los estudios respecto a subculturas y sus prácticas determinadas, toda vez que exageran la proyección que éstas tienen -en tanto resistencia- frente a las lógicas de dominación o hegemonía. Esto ha desembocado, finalmente, “en una celebración idealizada de las prácticas del consumo que acabó

convergiendo, mal que le pese, con el populismo comercial de la mentalidad conservadora, un relativismo feliz en el que todo vale” (Reynoso, 2000: 183).

Como contraparte a este escenario de cambio de siglo, resulta de interés la contribución crítica que realizan autores como Bernard Stiegler y Jacques Ranciere. Para éste la teoría crítica se ha convertido en una fuerte armada intelectual en contra de los movimientos sociales. A su juicio, no es el fin del gran relato de la modernidad, sino que “es el reciclado y readaptación de los componentes de esa narrativa en un intento activo de configurar un orden de dominación capaz de desterrar cualquier resistencia y excluir cualquier alternativa imponiéndose a sí mismo como manifiesto e ineludible” (Ranciere, 2010: 82). Para describir esta etapa entrega cuatro argumentos que configuran esta contrarrevolución intelectual: necesidad económica, desmaterialización de las relaciones sociales, crítica de la cultura de bienes y mecanismos de la ideología. Respecto a lo que nos interesa, Ranciere advierte que la evolución que hemos tenido desde los '80 es la evolución hacia el triunfo del mercado global, pues las reformas de Reagan y Thatcher no fueron sino la reconstrucción de las relaciones sociales en función de la lógica del mercado global, que decanta en un “individuo narcisista” como la realidad de la democracia, que se la juega “todo por el todo y todo por la imagen” (Ranciere, 2010: 84).

Beatriz Sarlo también se ha referido a este escenario marcado por la hegemonía ascendente de lo audiovisual, lo que provoca un debate en torno a la cuestión de los valores en las sociedades contemporáneas. Desde el ámbito teórico literario, señala, no se puede renunciar a los valores estéticos del texto literario por más que se hayan proclamado convicciones multiculturales como signo de esta nueva etapa.

Así también al estudiar las culturas, en este contexto relativista, advierte que esta fase “demanda que las culturas sean comprendidas de manera interna, en su propia historia y dinámica. Sin embargo, en el momento en que las culturas toman contacto entre sí (y en un mundo globalizado las culturas están enredadas en un flujo ininterrumpido de contacto y conflicto), los valores entran en debate” (Sarlo, 1997: 36).

También, desde el ámbito de la producción teórica se ha hecho patente –a propósito de los puntos anteriores – el rechazo al recurso de la economía y la historia como entradas

analíticas a la sociología de la cultura. Comúnmente se recusa a ambos su reduccionismo de la complejidad social operando más bien como “sustracción” que como facilitador del análisis cultural.

Esto genera cierta tensión por la contradicción entre el proyecto declarado y la predisposición de los investigadores. Al respecto, frente a un “materialismo cultural globalizante”, que entiende a la cultura dentro del entramado de producción de sentido, circulación y recepción, se reconoce un sinnúmero de aportes heterónomos de la semiología, de la literatura y del marxismo ortodoxo.

Ahora bien, la pérdida de perspectiva política de los Estudios Culturales ha supuesto, por otro lado, el éxito del teoricismo como mecanismo de producción académica, desligado de toda referencia real con el objeto de estudio y su contexto. Entonces, muchos de los investigadores actuales abusan del exceso teórico con el afán de dotar de falsa profundidad sus trabajos intelectuales, reduciendo la complejidad de lo real a las piruetas retóricas de la más alta abstracción. Es lo que Daniel Prieto Castillo explica cuando distingue entre teoría y teoricismo¹⁴: la primera será la necesaria y legítima producción académica, o sea, “aquellos cuerpos conceptuales referidos a una situación social general” (Prieto en Fernández, Fátima; Yepes, Margarita, 1984: 20); y la segunda, aquellos excesos terminológicos, lo pseudo teórico. Para el autor, el teoricismo es recubrir la verdadera palabra con una palabra tramposa que tiene un doble efecto: “el de ocultar una situación mediante palabras y el de pretender meter la situación en el marco que imponen las palabras” (Prieto en Fernández, Fátima; Yepes, Margarita, 1984: 20). Caben en este último punto los aportes de la última generación de los estudios culturales. A saber: los estudios de Lawrence Grossberg, editor de *Cultural Studies*, que, según Reynoso, adolece de explicación empírica a la hora de confrontar su narrativa teórica. Incluso, Reynoso llega a poner evidencia las contradicciones insoslayables en su corpus de análisis al desplazar la propia noción de “cultura” en el paradigma de los actuales estudios culturales norteamericanos.

¹⁴ Para el autor, el impulso teórico de comienzos de la década de los 70' terminó en muchos casos en teoricismo. Ver más en Fernández, Fátima; Yépez, Margarita. *Comunicación y teoría social*. Hacia una precisión de referentes epistemológicos. Antología. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. 1984.

Paradójica será, también, la sobreutilización de la exégesis textual como herramienta de la disolución del compromiso académico. La conformación de un “metadiscurso” ha transformado a las investigaciones “a una tarea de glosa de autores y sus conceptos, desconectada, cada vez con mayor frecuencia, de cualquier ámbito específico” (Mattelart, Neveu, 2004: 133). El reiterado comentario de obras filosóficas, y el desproporcionado uso de autores canónicos –muchas veces en la centralidad de la producción académica- desplaza el trabajo en terreno, las referencias contextuales-empíricas que han asistido al desarrollo de cualquier obra enmarcada en el campo científico.

Este “espiritismo” universitario subvierte toda una tradición histórica presente en los Estudios Culturales, que discutía el orden del presente a partir de la cultura como lugar de resistencia y del teórico como crítico social. Ya lo advertía el mismo Raymond Williams, poco antes de morir en 1988, cuando expresaba que se había perdido el norte político, cuando los estudios culturales se enfocaron en textos abiertamente influenciados por Althusser y el estructuralismo. De hecho, las vertientes más “posmodernas” han relativizado el carácter revolucionario y emancipador que le cabría al académico con cierto dejo de frivolidad e incredulidad. Así lo consigna Reynoso:

“Algunos miembros del movimiento, como Tony Bennett¹⁵, se muestran todavía más escépticos respecto de lo combativo que se puede llegar a ser en la academia. Al comentar la propuesta heroica de Hall de concebir los estudios culturales como un instrumento político para producir intelectuales orgánicos, un movimiento en trance de mutar en un proyecto personalizado capaz de enfrascarse en batallas por su cuenta, Bennett cree que atribuir tal función a un proyecto intelectual que ha estado y continúa estando basado primariamente en la academia sugiere una falta de reconocimiento de sus relaciones con las condiciones reales de su existencia, una falta de tal naturaleza que sólo puede ser descripta como ideología” (Reynoso, 2000: 173).

De esta forma, el teoricismo y una serie de factores propuestos plantean la crisis de los *Cultural Studies* de los padres fundadores que toman la resistencia, la subcultura, el género, entre otros, como espacios para pensar y hacer cultura dentro de la sociedad con

¹⁵ Académico australiano, profesor de la Open University en Gran Bretaña. Su trabajo en los estudios culturales ha sido influenciado por la cultura popular y ha tenido un rol importante en el desarrollo de los estudios culturales sobre política. También se ha especializado en estudiar prácticas culturales de consumo tanto en Australia como en Inglaterra.

ejes en la modernidad y hegemonía. Así también, la crítica, por cierto con poca sustancia, hacia Latinoamérica, termina por banalizar las dicotomías y los modos en los cuales se presenta la producción académica de los estudios culturales en nuestro continente. De ahí la importancia de reflexionar y profundizar en este campo de estudio que revitaliza y reconfigura el escenario de los Estudios Culturales, tanto en su expansión como en su retroalimentación teórica.

Capítulo 3. Estudios Culturales en América Latina

3.1. Retos latinoamericanos para la producción teórica propia

Los estudios culturales en América Latina están cruzados, irremediablemente, por el contexto sociopolítico en que se originan y se desarrollan. Mientras los *Cultural Studies* ingleses fueron iniciados por investigadores de izquierda en búsqueda de un modelo alternativo de cambio social, los estudios culturales en Latinoamérica se han construido en un marco de regímenes autoritarios y de transición democrática.

El asesinato de algunos y el exilio de muchos otros han marcado a sangre y fuego el compromiso de los investigadores y de la comunidad académica respecto a las vivencias de un subcontinente convertido en laboratorio de las políticas neoliberales e instituciones financieras. La experiencia latinoamericana presenta una especificidad material y espiritual que aún debe enfrentarse a resabios del colonialismo, el eurocentrismo y las producciones foráneas que buscan siempre la primacía por sobre lo local. En la lucha por la identidad propia, los pertrechos todavía están humeando y queda mucho por recorrer.

Entonces, ¿Cómo pensarnos? ¿Por qué es necesario pensarnos? Son preguntas que recuperan vivacidad y acusan una severa problemática: a la luz del avance del neoliberalismo, como discurso hegemónico de un modelo de civilización superior ¿Por qué es relevante pensar nuestro proceso cultural y nuestra identidad?

De acuerdo a Maritza Montero, ya están las bases analíticas y conceptuales para poder hablar de la existencia de “un modo de ver el mundo, de interpretarlo y de actuar sobre él que constituye propiamente una episteme con el cual América Latina está ejerciendo su capacidad de ver y hacer desde una perspectiva otra, colocando al fin el lugar de nosotros” (Montero en Lander, 2005: 27).

Lo anterior, para Montero, solo es posible a partir de las siguientes ideas articuladoras: 1) Una concepción de comunidad y de participación así como del saber popular, 2) movilización de conciencia a través de la praxis para cambiar las formas de conocer tradicional promoviendo pluralidad epistémica 3) redefinición del rol del investigador social y 4) revisión de métodos y aportes propiciados por las lógicas de

resistencia, que es una nueva forma de ser y estar en el mundo en relación con las lógicas tradicionales de dependencia.

En síntesis: no hay sino en los estudios culturales latinoamericanos un profundo sentido de pertenencia, una suerte de geopolítica de la apropiación que se ocupa “de las excepciones, intelectuales o culturales” (Mattelart, Neveu, 2004: 121), cuyo acento representacional se ubica en el campo de las culturas populares y las identidades culturales reclamando aportaciones teóricas propias y retos para la investigación en América Latina desde los estudios culturales.

Así también lo reconoce Sarlo, para quien los movimientos sociales y los estudios culturales fueron compañeros de ruta en las transiciones democráticas del continente en medio de la vorágine totalizadora de la globalización económica y las políticas neoliberales (Sarlo, 1997).

3.2. Lo popular, lo masivo y lo culto.

La especificidad intelectual latinoamericana, por tanto, inspecciona una problemática primera: el concepto de cultura popular y de cultura de masas respecto de los procesos de dominación y hegemonía. Jesús Martín Barbero, de hecho, pide desplazar la tradicional concepción monolítica de lo popular como el lugar de resistencia, como una esfera de “impugnación” contra el poder. Esta noción de lo popular como “contrahegemonía” proviene indiscutiblemente de la matriz marxista presente en los *Cultural Studies* ingleses y que luego será la lectura política durante las dictaduras militares en los '70 y '80 en el continente

Para fundamentar este desplazamiento, Barbero (1987) ofrece una mirada histórica sobre lo popular, que supera la fascinación de la massmediación de la década del 30/40 del siglo pasado, para situar lo popular en su origen durante la Edad Media. Este hallazgo, como lugar metodológico, será rescatado por los románticos a fines del XVIII e inicios del XIX produciendo un quiebre en el espacio de la política y la cultura, lo que permite comprender la relación entre el pueblo y la elite burguesa, o la relación entre lo culto y lo popular. Primero, políticamente, el pueblo como sostén de la voluntad general y, luego,

culturalmente, si aquello que proviene del pueblo fue visto como degradado, inculto y chabacano por la cultura oficial, lograría ahora otro estatus.

Ya sobre lo primero hablaba Gramsci, para quien “es imposible cualquier formación de voluntad colectiva nacional-popular si las grandes masas de campesinos cultivadores no irrumpen *simultáneamente* en la vida política (Gramsci, 1980: 14), mientras Barbero, para lo segundo, indaga cómo en el Romanticismo lo que emerge del pueblo adquiere el estatus de cultura cambiando profundamente lo que se entendía por ella hasta ese momento, junto con subvertir sus límites y el sentido de la cultura.

Si bien este afán romántico por el pueblo se desdibujará a lo largo del siglo XIX - desde la izquierda en clase social y desde la derecha como masa-, lo cierto es que la cultura contemporánea no puede ya pensarse como un lugar de oposición o exclusión, como si la cultura del pueblo estuviera fuera del campo cultural o pudiese imaginarse como un lugar autónomo, como dirá Barbero: “No podemos entonces hoy pensar lo popular al margen del proceso histórico de constitución de lo masivo: el acceso de las masas a su visibilidad y presencia social, y de la masificación en que históricamente ese proceso se materializa” (Barbero, 1987: 10).

En tanto para García Canclini ni la cultura de élite ni la popular son espacios incontaminados desde los cuales otra modernidad pudiese construirse, desligada del mercado, de los conflictos por la hegemonía y de la comunicación de masas. Como tampoco, para García Canclini, a propósito del desplazamiento propuesto por Barbero, se puede caer en la falsa ilusión de la resistencia o de las acciones contrahegemónicas desde lo popular.

En este sentido, García Canclini afirma que:

“... Se atribuye propiedades de resistencia contra el poder a fenómenos que son simples recursos populares para resolver sus problemas y organizar su vida al margen del sistema hegemónico (solidaridad barrial, fiestas tradicionales). En otros casos, las manifestaciones de pretendida impugnación o contrahegemonía representan más bien la ambigüedad, el carácter irresuelto de las contradicciones en las clases subalternas” (García Canclini en Santa Cruz, 1997: 19).

De esta forma, lo popular no es un concepto aislado, extraído del conjunto de interacciones sociales, sino que la flexibilización y problematización de lo popular implicará restituir su relación con la cultura de masas, incorporando el diagrama conceptual de Gramsci para visualizar una ampliación del campo de análisis en base a la configuración de las clases subalternas, que hacía mención García Canclini.

Recogiendo los aportes del antropólogo italiano Alberto Cirese¹⁶, Barbero dirá respecto a esta formulación de Gramsci que “el valor de lo popular no reside en su autenticidad o su belleza, sino en su representatividad sociocultural, en su capacidad de materializar y de expresar el modo de vivir y pensar de las clases subalternas, las maneras como sobreviven y las estratagemas a través de las cuales filtran, reorganizan lo que viene de la cultura hegemónica, y lo integran y funden con lo que viene de su memoria histórica” (Barbero, 1987: 85).

Aquí nos encontramos con la dificultad profunda que tiene el marxismo, señala Barbero, para pensar la pluralidad cultural o la alteridad cultural; lo otro, lo distinto, a lo oficial, tradicional o establecido como hegemónico. Por ello la izquierda se encuentra con el impedimento de analizar la especificidad de lo cultural, cuando intenta explicarla por la diferencia de clase, cuando en la diferencia se encuentran conflictos que permean y movilizan la cultura, junto con ciertos modos de lucha que en ella se producen.

Otro tanto ocurrirá con la perspectiva frankfurtiana –donde lo masivo es despreciado precisamente porque ahí se alojan las condiciones de producción de una dominación alienante frente a lo popular como expresión de resistencia local y mítica– mientras, en el pensamiento latinoamericano se subvierte la idea de que lo masivo ha invadido lo popular.

Es posible, incluso, rastrear históricamente la constitución de lo popular y de lo masivo de manera simultánea. Ya no será la cultura de masas, por tanto, esa némesis o

¹⁶ Antropólogo italiano (1921-2011) con especial interés en el folklore, literatura y patrimonio poniendo en tensión las relaciones entre las culturas dominantes y las culturas subalternas

antípoda de una cultura popular, encerrada local y espacialmente. La industria cultural puede ser “tanto obstáculo como potencial para el desarrollo y democratización de la cultura y, por ello, capaz de mediar lo popular” (Santa Cruz, 1997: 21). Por ello, dice, Santa Cruz, se trata de ir más allá de la denuncia, para analizarse desde dentro y en sus distintas fases.

Es más, no se puede disociar lo popular de lo masivo, pues esto último “está inscrito en los dispositivos de enunciación de lo popular, no es una fuerza exterior/imagen que se forma la burguesía de las masas. (Barbero en Fernández, Fátima; Yepes, Margarita, 1984: 60). En otras palabras: la cultura de masas es uno de los polos o formas de existencia de lo popular.

En ese desplazamiento teórico es en donde se visualiza y materializa la irrupción del enfoque cultural como forma para explicar las complejidades de lo social en el orden de lo presente. Esto supone comprender la heterogeneidad de lo popular, al mismo tiempo que se instituye un pensamiento crítico a partir de la ampliación de la mirada disciplinaria: desde la cultura a la comunicación, relación sobre la cual indagaremos en el capítulo siguiente.

A la par con lo anterior, la ruptura epistemológica que sugiere este desplazamiento teórico también implica un desplazamiento político en el contexto latinoamericano al dar cuenta de la constitución de lo popular y sus imbricaciones y cameos con el poder. Esto problematiza la imagen de la centralidad de un poder todopoderoso, localizado y sin brechas. Complementa la visión foucaultiana en torno a las relaciones de poder, donde no existiría un poder ubicuo en el centro de la producción y reproducción social, sino líneas de tensión y puntos de fuga. De allí surge –a juicio de Santa Cruz- “la valorización que se hace desde fines de los 80´ de ciertas luchas y experiencias que serían lugares donde explotan y se revelan nuevas contradicciones, desde las ecológicas hasta los movimientos femeninos. Implica también ir más allá de un Estado gendarme y monolítico, por una visión del Estado como lugar de lucha y de conflictos específicos en las relaciones de poder” (Santa Cruz, 1997: 23).

La otra ruptura se relaciona con la utilización del concepto gramsciano de “hegemonía” para desalojar la antinomia dominación/dominados en el pensamiento latinoamericano, sobre todo, respecto al rol asignado al receptor cultural en la ubicación dialéctica marxista. Para Barbero pensar la cultura de masa implica una doble ruptura: “con el positivismo tecnologista, que reduce la comunicación a un problema de medios, y con el etnocentrismo culturalista que asimila la cultura de masa al problema de la degradación de la cultura. Esa doble ruptura reubica los problemas en el espacio de las relaciones entre prácticas culturales y movimientos sociales, esto es, en el espacio histórico de los desplazamientos de la legitimidad social que conducen de la imposición de la sumisión a la búsqueda del consenso” (Barbero, 1987: 95)

Al respecto, vale considerar la aproximación restringida que se ha tenido en este punto en cuanto a la producción académica. Coincidiendo con Barbero, para Miguel de Moragas (1984), la historia de la comunicación de masas responde a dos posiciones ideológicas contradictorias: una refiere a la crítica a la cultura de masas como expresión de un sistema de dominación y la otra a una facticidad propia del avance del sistema político-ideológico del capitalismo. Mientras la primera posición está circunscrita a un análisis propio de una matriz sociológica y de la filosofía del conocimiento (cuya expresión teórica es la Escuela de Frankfurt); la segunda alude al beneficio ineludible de un sistema de bienes culturales ampliado socialmente (ligado a la teoría funcionalista). Sin embargo, cobra especial relevancia el aporte teórico de Jesús Martín Barbero, para quien es posible identificar en el ámbito comunicacional otra lógica de producción de sentido, que tendrá su base en las “nuevas tecnologías” como paradigma emergente en la década del '90. Así lo verá después Barbero al analizar el fin de siglo: “Una de las más claras señales de la hondura del cambio en las relaciones entre cultura, tecnología y comunicación, se halla en la reintegración cultural de la dimensión separada y minusvalorada por la racionalidad dominante en Occidente desde la invención de la escritura y el discurso lógico, esto es la del mundo de los sonidos y las imágenes relegado al ámbito de las emociones y las expresiones” (Barbero, 2002: 13).

Esto significa entender la comunicación como una práctica social compleja, que no se clausura en la exterioridad o en la dinámica de la dominación sino en cómo la gente interioriza, se apropia, transforma y usa los medios. (Ver más en detalle capítulo siguiente).

Ahora bien, este viraje cultural –en donde se enmarca Barbero- implica repensar lo propio de la cultura en Latinoamérica. Es mirar la cultura más allá de toda visión esencialista y estimar las relaciones entre la práctica social y la estructura económica y los procesos políticos que tienen lugar dentro de la especificidad cultural de cada país.

Para Carlos Rincón, la cultura para los estudios latinoamericanos es un concepto expansivo “y no solo ampliado de cultura, en el viejo sentido antropológico de la diversidad cultural: la visión de la cultura como dimensión expresiva de la vida en común y serie de artefactos y símbolos empíricamente inventariable y clasificable” (Rincón en Moraña, 2000: 60). Entonces, la cultura es indisociable del contexto social y político en que surge y se materializa desde las demandas sociales hasta los procesos de urbanización. De allí la importancia que tiene la conformación de las identidades, sus líneas de tensión y fuga, sus constantes transformaciones y mezclas. Solo así es como se entiende la sentencia de Barbero, quien sostiene que no hay posibilidad de ser fiel a la identidad sin transformarla.

3.3. Globalización, desterritorialización e hibridaciones

Sin embargo, el concepto de identidad cultural es ya problemático, sobre todo en la inmensidad de teorías que intentan pensarla a la luz de la modernidad y la globalización. A los aportes de Stuart Hall, que reflexiona en torno a lo local y lo global, se suma la propia producción académica de los autores latinoamericanos.

Pero ¿Qué entendemos por concepto de globalización? ¿Cuáles serían sus bases constitutivas? ¿Qué implicancias se pueden encontrar respecto a la conformación del componente social, la cultura y las identidades?

Independiente de la utilización –a veces- maniquea de dicho concepto- existe un hecho relevante: la transformación de las estructuras tradicionalmente constitutivas de lo social, lo político, lo económico y, por cierto, lo cultural. En este sentido, el discurso común aloja en la globalización el estadio final del capitalismo fordista, la superación de su

variante industrial y su reemplazo por la informática y la desmaterialización de la producción. Esta era posindustrial sugiere el vencimiento de los grandes metarelatos, el fin de la fragmentación norte-sur, oriente-occidente. La globalización sería como el futuro prometido, el fin de todas las diferencias históricas, geográficas y culturales, como un proceso de integración planetaria. Sin embargo, dicha noción esconde una profunda severidad, una suerte de normalización de sentido, un discurso totalizante de la realidad social, haciendo que el mercado represente lo que el imperialismo contemporáneo quiere esconder.

De hecho, para Edgardo Lander, la sociedad liberal moderna se presenta como naturalizada en el conjunto de las prácticas sociales que dan sentido a nuestro mundo, por tanto, se constituye no sólo en el orden social deseable, sino en el único posible. Es el modelo civilizatorio “único, globalizado, universal, que hace innecesaria la política, en la medida en que ya no hay alternativas posibles a ese modo de vida” (Lander, 2005: 11).

Esta fuerza hegemónica – en la terminología gramsciana- construye su propio relato histórico, una narratividad universal eurocéntrica desplegada para ser reconocida y asimilada en la realidad social y que, a su vez, imposibilita otros relatos. En otras palabras, esta construcción eurocéntrica “piensa y organiza a la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal” (Lander, 2005: 23).

En este sentido, no son pocos los que han reconocido una continuidad fundamental con otras formas de dominación de antaño¹⁷. De hecho, para Aníbal Quijano (2005), la globalización en curso es la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder central. Este poder central¹⁸ -en tanto colonialismo- es más expansivo y duradero que

¹⁷ Para Fernando Coronil la globalización no sería un fenómeno nuevo, sino más bien la “manifestación intensificada de un viejo proceso de comercio transcontinental, de expansión capitalista, colonización, migraciones mundiales e intercambios transculturales” (Coronil en Lander, 2005: 88).

¹⁸ Para Quijano, eurocentrismo es el modo concreto de producir conocimiento antes de mediados del siglo XVII: “Su constitución ocurrió asociada a la específica secularización burguesa del pensamiento europeo y a la experiencia y las necesidades del patrón mundial del poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, establecido a partir de América” (Quijano en Lander, 2005: 218).

el colonialismo clásico: conserva su origen colonial, pero incorpora el concepto de transnacionalización y desterritorialización.

Para García Canclini, la transnacionalización es el quiebre en ese “conjunto de saberes, hábitos y experiencias organizado a lo largo de varias épocas en relación con territorios étnicos, regionales y nacionales” (García Canclini, 1995: 32). En tanto, Jesús Martín Barbero problematiza la llamada globalización desde el punto de vista de los procesos culturales, políticos y económicos, los que se dan de manera desterritorializada. Para el autor, a diferencia de la noción predominante durante la década del 60’, que instituía y reconocía “el imperialismo cultural” como lectura de lo social, la globalización redefine las relaciones centro/periferia: “lo que la globalización nombra ya no son movimientos de invasión sino transformaciones que se producen desde y en lo nacional y aún en lo local (...) mediante una des-centralización que concentra el poder económico y una des-localización que hibrida las culturas” (Moraña, 2000: 17).

En América Latina, la globalización se plantea sobre la base de dos escenarios, a juicio de Barbero: uno que alude a la apertura económica, que conlleva la desintegración de lo propiamente nacional, con la disminución del peso de los territorios y los hitos fundadores que conformaban lo nacional; y otro referido a la integración regional. El primer escenario pone en evidencia una dislocación mayor: el rol del Estado y de la Nación en la configuración de las prácticas que dan sentido a la sociedad que supuestamente albergan: “la ruptura del dique que las fronteras nacionales ofrecían antes a la concentración capitalista altera radicalmente la naturaleza y las funciones del Estado al disminuir la capacidad que éstos tenían para intervenir en la economía y en el desarrollo histórico” (Barbero, 1987: 194).

La superación de los proyectos nacionales es efecto de dicha dislocación, luego la fragmentación y la segmentación de las categorías de lo propio, de lo nuestro, aquello que siempre disponía de los dispositivos aglutinantes y delimitadores de la identificación socio-cultural. La globalización desplaza la equivalencia de identidad y nación, pero también, visibiliza y tensiona el chauvinismo, el centralismo identitario emergido a partir del proceso de conformación de los Estados-Nación durante el siglo XIX. De este modo, si el proyecto

iluminista concebía la idea de una “cultura nacional”, hoy en día, “la cultura de la nación es cada vez más una heterogénea y variada conexión de sentidos, productos y procesos condicionados por la operación del campo cultural” (Barbero, 1987: 31).

Entonces, la idea de lo nacional -lo que Benedict Anderson llama una típica “comunidad imaginada” (García Canclini, 1995: 29) -que unificaba y borraba las diferencias en una esencia totalizante- no será sino el recuerdo patente de una modernidad pasada a partir de la noción de “memorias desterritorializadas. Es decir, la producción de culturas y sub-culturas ligadas a los mercados transnacionales de información y cultura”, como advierte Santa Cruz (Santa Cruz, 1997: 40).

Bajo esta premisa, la globalización ha supuesto la desterritorialización de la cultura como campo de lo homogéneo, cohesionado y distinguible¹⁹. Esto es: el desplazamiento de la producción de bienes simbólicos, confinados a un mismo territorio, a esa suerte de asepsia signica, reconocida por Renato Ortiz (1996), en el actual contexto mundial. Este nuevo panorama proviene de ciertos factores como la disyunción entre sujeto, territorio y organización política, y el carácter fenoménico del consumo masivo, entre otras variables de interés.

3.4. Noción de Cultura-Mundo

Renato Ortiz introduce la noción de *Cultura- mundo* para explicar la emergencia de una cultura de bienes ampliada donde cada producto es ubicado en diferentes contextos, en medio del tránsito mundial de bienes y productos. En ese archivo de recuerdos, el acto mnemónico, esa impresión desplazante de espacios, es donde se inscriben ciertas marcas -de ropa, figuras o industria- como Elvis Presley, Marilyn Monroe, Greta Garbo, Walt Disney o Che Guevara, que reclaman su factoría mundializadora en el recuerdo de los hombres. De ahí, “esa sensación de familiaridad que nos invade al contemplarlos” (Ortiz, 1996: 174), incluso los más demonizados, como los Mc Donald’s, se adaptan a las

¹⁹ Para Renato Ortiz, la desterritorialización construye un “tipo de espacio abstracto, racional, deslocalizado” (Ortiz, 1996: 147) que es ocupado por “los free-shops en los aeropuertos, las ciudades turísticas, los hoteles internacionales” (Ortiz, 1996: 146).

necesidades de cada cultura o idiosincrasia; los *western* con su versión italiana, australiana o japonesa; y hasta el comercial de Marlboro deja de ser propiedad del americanismo yanqui, para entrar en el imaginario intercultural, multipolar y globalizante.

Lo anterior trae consigo una cierta vacuidad signica, o como entendía Jean Baudrillard “esa circulación incesante, irreal” (Baudrillard, 1978: 26): Los signos son expropiados de sus fronteras culturales, de su densidad contextual y se transforman “en compuestos resultantes de la combinación de pedazos dispersos aleatoriamente por el planeta” (Ortiz, 1996: 150). No es por nada llamativo que en África el jinete de Marlboro sea negro, o que el *western* americano sea reactualizado por el *spaghetti* italiano. El mercado desaloja la densidad doctrinaria y contextual de los productos culturales y los reenvía como un no-lugar, ya que no tolera las contradicciones de la vida, como advierte Ortiz. En este sentido, su propuesta teórica se inscribe como una superación del pensamiento dual, que presupone la oposición centro- periferia, autóctono- extranjero, dominante en gran parte del pensamiento latinoamericano, y que se expresa con evidente estruendo en la noción de “imperialismo cultural” de Armand Mattelard, quien mantiene “la sospecha crítica acerca de la acción de la globalización, la cual aceptada como dato lleva implícita la idea de simplificar la diferencia” (Santa Cruz, 1997: 36).

Ahora bien, no son pocas las tentativas, ensayos y trazas sobre las lecturas de lo presente que problematizan la relación entre cultura y capitalismo, entre cultura y globalización partiendo de la noción de identidad. Para José Joaquín Brunner las transformaciones sociales, políticas y económicas durante la década de los 80’ han cambiado profundamente la forma de cómo concebir la propia producción simbólica dentro de ese “ser colectivo” (Brunner, 1989: 31) debido a la creciente producción institucionalizada de bienes culturales.

Esta compleja realidad socio-cultural expresa sin duda el lugar que ocupa el consumo dentro del entramado globalizante. En el decir de Canclini, “en esta época el consumo debería ser entendido como un conjunto de procesos socio-culturales en que se realizan la apropiación y los usos de los productos” (Canclini, 1995: 30). El consumo se instituye en el principal mecanismo de integración, por cuanto atraviesa todo el

componente social y permite el avance democratizador en el acceso al consumo de bienes y servicios. Ello implica un nuevo espacio público: ya no el ciudadano; el consumidor; ya no la plaza pública, ahora el *mall*, la hipérbole del mercado.

Dicho de otro modo: la industria cultural es el único modo de pensar la sociedad y la cultura. Es “la única forma contemporáneamente viable de cultura nacional de masas, abierta por completo a las dimensiones internacionalizadas del mercado de mensajes” (Brunner, 1989: 216). Bajo esta lógica, el desarrollo de una cultura nacional de masas permitiría mayor participación social en problemas compartidos, sea a nivel micro, sectorial o nacional en un marco de diferenciación y heterogeneidad. Esta heterogeneidad emerge en la postura de Brunner como símil epistemológico a la noción de posmodernidad, concepto aquel que significa directamente:

“Participación segmentada y diferencial en un mercado internacional de mensajes que penetra por todos lados y de maneras inesperadas el entramado local de la cultura, llevando a una verdadera implosión de sentidos consumidos/producidos/reproducidos y a la consiguiente desestructuración de representaciones colectivas, fallas de identidad, anhelos de identificación, confusión de horizontes temporales, parálisis de la imaginación creadora, pérdida de utopías, atomización de la memoria local, obsolescencia de tradiciones” (Moraña, 2000: 67).

Sin embargo, Néstor García Canclini confronta dicha postura al abordar los fenómenos de descolectión cultural y desafección del lugar desde el concepto de hibridación, en tanto, ruptura de los límites entre lo culto, lo popular y lo masivo, a raíz de los efectos las nuevas tecnologías y el crecimiento del mercado de bienes y servicios. Ahora bien, aunque la noción de hibridación se inscribe dentro del paradigma de la heterogeneidad cultural, desde donde es tributario Brunner, adquiere una correlación sinonímica a la idea de mezcla; hidridación como “procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (García Canclini, 2001: 14).

.La noción de hibridación de Canclini -de fuerte contenido antropológico- aporta como categoría descriptiva para las Ciencias Sociales. Incluso, *Culturas Híbridas* destaca por la búsqueda de un método interdisciplinario, en el planteamiento de nuevos problemas y la localización de fenómenos de hibridación en las culturas urbanas. De esta forma, ya no

es posible estatizar una diferencia analítico-conceptual entre lo popular, lo culto y lo masivo aun del escenario transnacional, que diagnostica la heterogeneidad y pluralidad de voces buscando acceder al mercado de bienes simbólicos.

El concepto de hibridación implicaría dos movimientos fundamentales: por un lado, prefigura a nivel ontológico la diferencia y la alteridad, con lo cual “se pueden entender diversas formaciones discursivas como deconstrucción y recodificación de metadiscursos oficiales y normativos” (Bergero, Ruffinelli, 2001: 217) y, por otro, desde el campo de lo ideológico, la hibridación viene a clausurar la tradicional operatoria marxista que reconoce una primacía de lo popular por sobre lo masivo. De hecho, para Nelly Richard, lo popular como lugar de cruces variables entre lo local, lo nacional y lo transnacional, nos dice que lo hegemónico y lo subalterno no son categorías fijas (...) sino categorías relacionales que se hacen y se deshacen siguiendo un complejo juego de poderes, seducciones y complicidades” (Richard en Moraña, 2000: 481).

Desde una perspectiva crítica, Ileana Rodríguez planteará que el concepto de hibridación es más bien operativo²⁰ que descriptivo, pues “señala más un proceso de articulación constante en el cual las identidades se van for-, de- y re-formando según la dinámica de comprensión espacio-temporal a la que la glocalización somete al individuo y a las socialidades” (Rodríguez en Moraña, 2000: 481). Con ello, los efectos de la segmentación, fragmentación y heterogenización de lo social y lo público.

Para John Kraniuskas, en cambio, los procesos descritos por García Canclini en *Culturas Híbridas* vendrían a confirmar las narrativas culturales naturalizadas por lo sistémico. O sea, la hibridación como la metáfora más central de los Estudios Culturales podría ser leída “como una estrategia de reclutamiento identitario del imaginario social posmoderno y neoliberal encargado de postular aperturas a segundas vidas culturales”

²⁰ Incluso Santa Cruz llegará a decir que la noción de hibridación pretende una propuesta que sustenta una “epistemología que surge de la conjunción entre la crisis del proyecto moderno con el impacto de los fenómenos de globalización” en Santa Cruz, Eduardo. 1997. *Estudios sobre comunicación en América Latina: acerca de causas y azares*. Documento de trabajo N°23. Centro de Investigaciones Sociales, Universidad Arcis, Santiago.

(Bergero, Ruffinelli, 2000: 13). Este ilusionismo disimularía la participación desigual y segmentada de los grupos, en base a su diferencia y a la entrada de nuevos agentes, regulados por las prácticas neoliberales. Posiciones críticas como ésta sugieren la restauración teórica de las culturas subalternas inscritas en el pensamiento de la negatividad, siempre denunciante de un multiculturalismo sospechoso como institucionalización global.

Por otro lado, cabe mencionar los aportes de Jean Franco, para quien los estudios de García Canclini y de la mayoría de los investigadores latinoamericanos en torno a la hibridación y el complejo entramado de la globalización (Barbero, Ortiz, Sarlo, entre otros), no recogen cabalmente los estudios de género como aporte teórico, genealógico y proyectivo, en el entendido de que el género y la diferencia sexual permean a la sociedad en su conjunto como formas de resistencia a la producción y reproducción social. Dirá sobre el libro de Sarlo *El imperio de los sentimientos* (1985), un estudio de las novelas semanales de la Argentina de los años veinte, y que podría ser un texto relevante dentro de los estudios actuales, que pasa por alto cualquier referencia al género. Mientras critica de *Culturas híbridas* de García Canclini que si bien aborda el movimiento de mujeres, en tanto lugar y representación de la diferencia dentro de la realidad social, no analiza los efectos de la globalización en lo local con perspectiva de género:

“Así cuando en *Culturas híbridas* García Canclini menciona los movimientos de mujeres, éstos son considerados como un tipo más de movimientos sociales, junto con los movimientos indígenas, y con los movimientos de habitantes de barrios; todos ellos aparecen como ejemplos de la diversificación social y de la democracia desde abajo. Todos ellos corresponden a una amplificación de la sociedad civil y a los nuevos espacios culturales en donde hoy en día se escenifica la diferencia (...). Aunque sin duda son problemas importantes, no se toman en cuenta las consecuencias más agudas de la globalización, tal como el aumento de la pobreza y de la violencia que, como señalo, necesariamente implican consideraciones de género (Franco en Bergero, Ruffinelli, 2000: 76-77).

Las posturas de Kraniauskas y Franco, por ejemplo, no hacen más que reafirmar la tipología móvil, la naturaleza multiforme y contradictoria de los estudios sobre identidad, cultura y cultura popular no clausurados por ninguna perspectiva académica, campo que tiende paulatinamente a integrar, desarrollar y problematizar en torno al indigenismo,

género y subculturas urbanas, entre otras, irrumpiendo desde *el borde* a las epistemologías dominantes y las metodologías tradicionales.

3.5. Los estudios latinoamericanos: aperturas y disrupciones

Sin duda los estudios latinoamericanos tienen el valor de constituirse en un campo autónomo de producción académica, que abre puertas, señala caminos, construye posibilidades, a través de los cuales una teoría crítica desde el campo de la cultura se afina, se apropia y se resignifica en el contexto de la globalización y los procesos políticos, económicos, sociales y culturales de nuestro continente. En este sentido, cobra actualidad la necesidad de un proyecto crítico, a juicio de Mattelart, que vuelva a interrogarse sobre lo social “en contra de las derivas y efectos de institucionalización de los estudios culturales” (Mattelart, Neveu, 2004: 158). Eso sí, con el agregado de lo propio, de lo nuestro, de nuestros cruces, miradas, problemáticas, producciones.

García Canclini aduce que, para analizar el comportamiento de nuestras sociedades actuales en el marco de la globalización, es necesaria la existencia de disciplinas nómades que van de un lado a otro y viceversa, como condición de vida de las culturas hoy en día. De la misma forma, invita a pensar, por ejemplo, en la producción académica desde una mirada heterónoma, profundamente afincada en (dis) localizaciones culturales. A saber: la interculturalidad como foco de análisis, como fondo conceptual para examinar los procesos globalizantes de la modernidad.

Pensar la otredad es, para García Canclini, pensar lo nuestro, “el otro que me importa a mí, de nuestros otros (...) los relatos de la convergencia multitudinaria de consumidores de muchas naciones cruzados con los encuentros, y también los desencuentros, con quienes son nuestros otros próximos” (García Canclini en Moraña, 2000: 39). Esto exige un compromiso intelectual insustituible en una lectura actual, en una mirada poscolonial, que subvierta la normatividad cautivadora y oscurantista de las glosas, las abstracciones y el exceso retórico. Solo así la labor intelectual cumplirá su cometido ético: aceptar el reto de la ruptura para inducir y propiciar la transformación social. El camino está larvado. Las aperturas dejaron de ser los resquicios del pasado, aunque no se debe olvidar que el objeto es múltiple, complejo e inacabado.

De hecho, para Renato Ortiz no se puede soslayar el carácter contradictorio de los procesos culturales actuales, en específico, la diversidad cultural presente en nuestras sociedades transnacionales más allá de la antinomia en que se afirman comúnmente los círculos académicos: integración/diferencia, globalización/localización. Es así, frente a un análisis apresurado y acrítico que supone la existencia de un mundo homogéneo, acabado y unidimensional, unificado por el mercado global, donde los individuos-consumidores transitan, se desarrollan, tienen necesidades uniformes y consumen de manera similar a partir de ciertos bienes y servicios que le satisfacen; concurre, también, una lectura antagónica basada en la fragmentación social y las identidades subversivas en el borde y contrarias a la experiencia de la integración. Incluso esta suerte de hibridación de lo global/local, en tanto glocalización, se muestra aun compleja dentro de nuestras sociedades latinoamericanas: “Las desigualdades intranacionales no contradicen el movimiento de convergencia de los hábitos de consumo. La mundialidad de la cultura penetra los trozos heterogéneos de los países ‘subdesarrollados’, separándolos de sus raíces nacionales” (Ortiz, 2004: 182).

Sin embargo, los debates contemporáneos sobre lo cultural se simplifican desde una mirada exclusivamente dialéctica: entre “totalidad” y “parte”, entre “homogeneización” y “pluralidad”. Esto, para el autor, sería “como si nos halláramos ante un mundo esquizofrénico: por una parte, posmoderno, infinitamente multifacético; y por otra, uniforme, siempre idéntico” (Ortiz en Moraña, 2000: 43). El asunto se complejiza en el plano ideológico, en la disputa política. El “todo” sería asociado a una suerte de totalitarismo globalizante y las “diferencias” a un polo siempre democrático. Tomar partido a favor o en contra sería la solución requerida; un imperativo necesario en la guerra de los conceptos: izquierda o derecha, modernidad o posmodernidad, apocalípticos e integrados. Pero, ¿es posible y válido pensar el presente de esa forma?

Integrar perspectivas como la historia o la antropología, que nos entrega conocimiento respecto a organizaciones sociales subalternas, muchas veces, a la sombra de los mundos civilizados, es una oportunidad transdisciplinaria que permite considerar la problemática de la diversidad cultural en una dimensión, al menos, mucho más compleja y extensa.

Al respecto, para Ortiz la diversidad cultural como objeto de estudio aplica no solo pensándolo como aquello que es diferente, reproduciendo la lógica antinómica. Hay modernidades diferentes, resistencias diferentes, culturas diferentes, desterritorializadas, donde la diversidad cultural “no puede verse sólo como una diferencia, o sea, algo que se define en relación a otra cosa (...) toda diferencia es producida socialmente, es portadora de sentido simbólico y de sentido histórico” (Ortiz en Moraña, 2000: 49). Pensar la diversidad de esta forma no implica desconocer, empero, las relaciones de poder que en ella se encuentran. Existe jerarquía y orden, por tanto, el mundo no es un simple caleidoscopio que combina de manera arbitraria los elementos observados, lo que invita a atender a las instancias e instituciones que construyen los sentidos de la diversidad cultural, desde distintos lugares de poder y con distinto grado de legitimidad.

De la misma forma, la diversidad cultural debe ser entendida desde un punto de vista cosmopolita, justamente para confrontar el mercado como articulador social. Superar las teorías complacientes sobre el consumo (Brunner, 1989) como generador de sentido, como universalidad posible, se hace prioritario para la práctica de la democracia y la libertad (por ejemplo, para reafirmar el derecho de los indígenas sobre su territorio). Es una posibilidad política que no consiste –en ningún caso- en movilizar una visión totalizante, ni siquiera circunscribir en el horizonte de tal o cual país.

Otra apertura conceptual para los estudios desde la cultura en América Latina es precisamente repensar ciertas categorías que se suponían olvidadas o desplazadas por la globalización. Este es el caso de la noción de “lugar” o “espacio” desdibujada a partir de los procesos de transnacionalización y desterritorialización, y, en donde, Arturo Escobar ofrece una postura crítica y una coordenada de ubicación dentro del entramado analítico tradicional. Para el autor, en la teoría occidental persiste insistentemente la marginación del lugar como productor de sentido social, toda vez que este acervo de conocimiento ha centrado su interés en la noción del lugar en tanto espacio. Esto ha operado como un dispositivo epistemológico habitual en la producción académica eurocéntrica.

Entonces, al restarle énfasis a la construcción cultural del lugar “al servicio del proceso abstracto y aparentemente universal de la formación del capital y el Estado, casi

toda la teoría social convencional ha hecho invisible formas subalternas de pensar y modalidades locales y regionales de configurar el mundo” (Escobar en Lander, 2005: 116). Ahora bien, ¿Es posible lanzar una defensa del lugar desde la acción política? ¿Es posible encontrar allí un proceso de resistencia al poder? Sí, en la medida que se repiense el sentido del lugar. Esto implica repensar lo global y lo local²¹, a propósito de los aportes de Hall en el reconocimiento de nuevas categorías identitarias que vienen a subvertir la racionalidad homogeneizadora de la globalización.

Bajo esta mirada, Barbero propone volver a pensar la ciudad devuelta desde la multiculturalidad de lo presente. Desplazando, precisamente, las narrativas identitarias de una cultura nacional, deconstruida por los procesos de globalización y descolección, emerge esa gama de identidades subalternas propiamente latinoamericanas que son cada vez más multilingüísticas y transterritoriales. Entonces, es ahí, en el lugar de la ciudad, “donde se encardinan las nuevas identidades hechas de imaginerías nacionales, tradiciones locales y flujos de información transnacionales, y donde se configuran nuevos modos de representación y participación política, es decir nuevas modalidades de ciudadanía” (Barbero en Moraña, 2000: 20).

3.6 Relación con el campo científico

Hasta aquí las relaciones entre convergencia, multiculturalidad, binarismos, diversidad y relaciones global/local, total/particular y en tanto lugar/espacio como categorías de análisis, que responden al tránsito que hemos descrito al proponer una reflexión a la propuesta de los estudios culturales como campo comprensivo de las múltiples dimensiones de lo social y sus imbricaciones con el poder, que se entiende ya sea en conflicto o en rechazo al orden. Así, en este recorrido hemos atravesado por la singularidad de lo popular, sus cruces con lo masivo, las reformulaciones conceptuales a la luz de Gramsci, en ideología y hegemonía, y revisado las contribuciones teóricas, desde el giro sociológico de los '60 -que promueve una relación, compleja y estrecha, entre productos culturales y relaciones sociales- hasta los aportes del análisis literario, etnografía

²¹ Néstor García Canclini llama a la conversión de las nociones de lo global y lo local de Hall. Hablará de lo “glocal”, como aquellas subculturas presentes y reconocidas en lo global.

y análisis de medios, entre otros; como también mapear, en cierto sentido, la pluralidad de objetos de estudios y la propuesta metodológica, que operacionaliza conceptos de resistencia, subalterno, hibridación, etc.

A su tiempo, el campo latinoamericano se constituye como un campo propio, con una cierta episteme, como una manera de mirar y comprender el mundo desde nuestro continente; desde la desterritorialización y transnacionalización que se da en la Cultura Mundo, que es donde se disputan sentidos, alteridades y apropiaciones.

Es así como se abren las fronteras, las múltiples lecturas para los estudios culturales latinoamericanos, lo que implica, por otro lado, superar la desazón afectiva que despiertan todavía en las Ciencias Sociales. Esto es: la desconfianza todavía existente en el campo propio de las disciplinas tradicionales, como su disrupción en el espacio académico, un espacio agobiado por la crisis. Así lo plantea Carlos Rincón (2000) para quien la antropología y la sociología, una sin pasar a las alteridades, relaciones y diferencias culturales, y la segunda, por falta de sistematización y generalización en base a análisis y presupuestos insuficientes, han perdido su potencial crítico y su modernización en el estudio de la cultura.

Que los estudios culturales sean objeto de sospecha por parte de la ciencia normal, implica discutir si constituyen efectivamente una antidisciplina. Carlos Reynoso señala que los estudios culturales se hicieron eco de la idea sesentista de Jacques Derrida respecto a la deconstrucción, o de pensarse ellos mismos como una actividad creativa y liberadora por antonomasia. A diferencia de la estructura de las ciencias tradicionales, los estudios sobre cultura no necesitan liberarse del logocentrismo saussureano que imponía a los intelectuales su sumisión indiscutible y, con ello, la posibilidad de manipulación ideológica o la opresión de la variabilidad económica, sino que constituyen en sí mismos “esa progresión casi hegeliana en la que el investigador es cada vez más soberano: la antropología interpretativa nos permitió independizarnos de las técnicas abrazando metáforas en lugar de modelos, la posmoderna nos desembarazó de los métodos y las teorías, y ahora los estudios nos desligan de lo último que queda, a saber, la institución disciplinaria, ya para este entonces vacía de toda capacidad de coerción real” (Reynoso, 2000: 47-48).

La independencia disciplinar se presenta como una propiedad definitoria, más que como un rasgo contingente. De este modo, se da un cierto sentimiento de liberación que provoca el regocijo propio de la teoría y práctica de los estudios culturales, sin comparación con ninguna otra disciplina, advierte Reynoso.

Entonces, a juicio de Román de la Campa, se hace éticamente exigible reactualizar una y otra vez el sentido crítico y emancipador en que se enmarcan los estudios latinoamericanos: operar precisamente en sus condiciones de enunciación. El acercamiento al campo de la cultura y sus formas, por tanto, vuelve a exigir tres elementos tácitos como parte de todo campo de estudio de las ciencias humanas en la actualidad.

Ante todo, la re-lectura de las producciones académicas, en este ámbito, a diferencia de la des-lectura entre lo latinoamericano y la producción norteamericana, por ejemplo. Lo anterior viene acompañado por la falta de “marcos comparativos que se manifiesta en ambas instancias: ‘es consabido que no es lo mismo, obviamente, hablar de subalternidad, criollismo, hibridez y posmodernidad en la zona andina que en El Caribe, en el Cono Sur, o en las universidades norteamericanas’” (Román de la Campa en Moraña, 2000: 79). Sigue a esta situación, el desafío del reencuentro disciplinario entre lo empírico y su producción discursiva, a la luz de la proliferación academicista basada en la crítica de los metarelatos. Por último, pavimentar el camino analítico para descifrar la sociedad globalizada sobre todo respecto a la experiencia del consumidor, la recepción cultural, las nuevas cotidianidades massmediáticas, que supone una nueva relación entre el teórico y su multiforme objeto de estudio. Esta amplitud del objeto, más que una complejidad y laxitud inabordable, demuestra vitalidad y reconocimiento en distintos niveles del objeto, sin que aquello que se pueda “georeferenciar” no comprenda los lugares y sentidos de los procesos de mundialización de la cultura y la diversidad cultural que a su vez presentan.

La compleja máquina conceptual, analítica e interpretativa que ponen en movimiento los estudios latinoamericanos requiere, asimismo, como elemento constitutivo y constituyente, el compromiso tácito de la mirada intelectual que restituye en sus manos la posibilidad de pensar y repensar la compleja realidad social. Esto supone, en primer lugar, abandonar la uniformidad de los procedimientos académicos producto de la

transnacionalización del sistema educativo a partir de la década del 80'. Respecto a este punto, Hernán Vidal critica la influencia que ha tenido el sistema universitario norteamericano en la academia latinoamericana transformando los módulos de cursos y el sistema a concesión de créditos, además de generalizar y legitimar los grados de maestría y doctorado (ver capítulo siguiente).

En segundo lugar, el compromiso teórico de los estudios latinoamericanos requiere restaurar lo político en sentido democrático más allá de los trazados discursivos de lo posmoderno en razón del mejoramiento de la calidad de la vida comunitaria. Así el compromiso político del teórico es, ante todo, el compromiso por la defensa de los Derechos Humanos. Lo anterior pondría en evidencia el origen dramático-ontológico del entramado discursivo, que pone al sujeto y su vida en el centro de estudios de las ciencias sociales toda vez que éstas “deben entenderse como un esfuerzo por captar las motivaciones para ejercer esta dramaticidad en las transacciones cotidianas de los individuos y de los grupos con los poderes cosmogónicos de una sociedad” (Vidal en Moraña, 2000: 125).

No es de extrañar, entonces, que para el autor los Estudios Culturales no existen como ciencia especializada. Es más, la diferencia que podría existir entre los estudios culturales y los literarios, en tanto éstos se abocan al conocimiento textual de la dramaticidad humana, mientras aquellos se enfocan en las rutinas de la vida cotidiana. En concordancia con esto, dirá Vidal que dotar de politicidad a los estudios culturales, también implica instalar “inevitablemente la investigación y la enseñanza en un escenario global que obliga a los intelectuales a posicionar nuestros argumentos en una macroperspectiva preocupada de la especie humana, su historia y futuro” (Vidal en Bergero, Ruffinelli, 2001: 253). Lo político emerge solamente allí, o sea, lo evidentemente humanista, en la medida que movilice un pensamiento crítico más allá de la sala de clases.

En una orientación diferente, pero indudablemente complementaria, Ricardo Kaliman insta a posicionar la reflexión ideológica en torno a las investigaciones académicas. Más allá de las inflexiones posmodernas, que diagnostican la superación de las escatologías fundantes en lo teórico y lo práctico, es en el campo de los estudios culturales

“donde el modelo de la ideología se ha probado fructífero para la identificación y comprensión de procesos tan cruciales para comprender nuestra realidad como el desarrollo e institucionalización de la ciudad letrada, las incertidumbres y la consolidación de los estados nacionales o las variedades del indigenismo” (Kaliman en Moraña, 2000: 129). Entonces, pese a una abierta animadversión hacia los presupuestos de la noción de ideología desde el pensamiento posmoderno, todavía se constituye ella misma en el sustrato analítico para comprender lo latinoamericano, en nuestro caso, contra lo que pueda ser una universalización de “convicciones históricas y socialmente localizadas”.

En este sentido, la noción de ideología reditúa un instrumento emancipatorio indispensable –no en clave sociológica a partir de su materialización en proyectos histórico-políticos, sino en sentido epistemológico, pues implica un reconocimiento de aquello que se quiere enfrentar y superar teóricamente, en cuanto realidad sustancialmente local y global. “La modernidad no es sólo un modo de ser, expresión cultural que traduce y se arraiga en una organización social específica. También es ideología. Conjunto de valores que jerarquizan los individuos, ocultando las diferencias-desigualdades de una modernidad que se quiere global” (Ortiz, 2001: 216) De esta manera, restituir la crítica ideológica no es más que restituir el criticismo indispensable en cualquier producción teórica, que se dice esclarecedora del sentido último de lo social, partiendo de las condiciones que permiten la aceptación social de la validez de ciertas concepciones del mundo.

En definitiva, los avances, aperturas y subversiones de los estudios latinoamericanos implican pensar (se) más allá de la experiencia de otros corpus teóricos. Aun de lo discutible que pueden ser las diferentes posturas y los aportes transdisciplinarios, sin duda, se reitera un corolario expansivo en la producción académica, pues, una lectura de los procesos sociales, políticos, culturales en el orden de lo presente exige, para Barbero, “serios retos teóricos y metodológicos para los investigadores de las ciencias sociales; para su comprensión exige el estallido de las fronteras disciplinarias y la configuración de objetos (de conocimiento) móviles, nómadas, de contornos difusos, imposibles de encerrar en las mallas de un saber positivo y rígidamente parcelado” (Barbero en Moraña, 2000: 21).

Retomando la noción de hibridación es posible, también, sistematizar y precisar un sentido epistemológico en concordancia con el cariz de los estudios culturales: hibridación como un tipo de construcción teórica que se puede denominar como una ciencia transversal, como enuncia Alfonso de Toro. Esto supone la disolución de la especificidad teórica-disciplinaria en pos de una ciencia transdisciplinaria para el análisis de la cultura. Tanto “la hibridez como la transversalidad son dos tipos de estrategias o construcciones que tienen lugar en los puntos-cruces o en los márgenes, en las orillas de una cultura, donde orilla/margen no implica siempre fundamentalmente exclusión/discriminación, sino en la articulación de nuevas formaciones culturales” (De Toro en Bergero, Rufinelli, 2001: 220).

En este sentido, García Canclini (2001) propone la metáfora de las puertas giratorias para entender y proyectar la naturaleza de los estudios culturales latinoamericanos: Si los estudios culturales emergieron como una salida de emergencia -en medio de la porosidad de las paredes que de antaño distinguían los departamentos y las disciplinas producto del desorden provocado por las migraciones, la globalización y la interdisciplina- luego hallaron la forma, a través de la filosofía y después a través de la sociología y la antropología, para ir delineando su carácter transdisciplinar, como también la identidad de los estudios culturales en nuestro continente, cuyos poros estarán cruzados por los procesos de transición democrática, políticas neoliberales, desigualdades sociales y culturales, mundialización de la información y nuevas tecnologías, y procesos de desterritorialización y fragmentación en un marco de diversidad cultural.

Capítulo 4. La imbricación entre comunicación y cultura en los Estudios Culturales Latinoamericanos

Un área problemática dentro de los estudios latinoamericanos es la relación entre comunicación y cultura, toda vez que estos términos permiten comprender el vasto campo analítico que se despliega en la década de los 80' y los 90' respecto a la globalización y los procesos de modernización.

En este sentido, pensar los estudios en comunicación –o la comunicación social– dentro del marco de lo cultural es también pensar su carácter siempre voluble e impreciso. Es más una circunstancia errátil, que un territorio seguro.

Así, la pregunta por la disciplina misma, es decir, “por su objetividad particular en tanto ciencia o conjunto de ciencias más o menos constituidas y sustentadas en un corpus teórico y metódico” (López en Fernández, Fátima; Yepes, Margarita, 1984: 85) es quizás la principal o más fundamental interrogante dentro de los estudios relacionados con la investigación en comunicación. De hecho, para Miguel de Moragas la investigación de la comunicación de masas añade el hecho de no ser definida, propiamente, como una disciplina, o ciencia social particular, “sino de ser definida, de manera horizontal, por su objeto: la comunicación de masas, propuesta y pregunta que genera históricamente una tarea científico-social específica, de amplios intereses políticos, económicos y sociales” (De Moragas en Fernández, Fátima; Yepes, Margarita, 1984: 33).

En este sentido, para De Moragas no puede entenderse el estudio de la comunicación de masas sino en el marco del desarrollo y debate general de las ciencias sociales, con relaciones teóricas y préstamos metodológicos, que irán permitiendo la construcción de la práctica científica comunicacional de manera multidisciplinaria y con campos problemáticos que antes eran parcialmente soslayados.

Para Mauricio Antezana, la historia de la comunicación social se ha desarrollado siempre en dos planos, que pueden connotar dos significados diametralmente opuestos: “el de factor-operador de la transmisión de ideas (técnicas) y el de reflexión teórica acerca del hecho comunicacional” (Antezana en Fernández, Fátima; Yepes, Margarita, 1984: 67).

Respecto al primer plano, o sea, al estudio de la comunicación asociado a trasmisión/reproducción de información, ha habido bastante discusión y producción hermenéutica. Desde finales de la Segunda Guerra Mundial, la concepción mecanicista de la relación estímulo- respuesta ha permanecido –con matices y mixturas- dentro del marco teórico de la sociología moderna: la preocupación por el impacto de la propaganda, la necesidad por la difusión de masas, el control de los mensajes y las respuestas se constituyó en un foco de interés para investigadores y teóricos norteamericanos.

Es ahí donde se consolida la Teoría Matemática de la Información, cuyo paradigma principal es la circulación de mensajes entre máquinas por medio de canales electrónicos. Sin embargo, la problemática de la propuesta de Shannon (y posteriormente de Weaver) radica precisamente en su fundamento epistemológico: la primera teoría acerca de la comunicación no proviene precisamente de la comunicación, sino de las Matemáticas y la Física que supone la transmisión entre máquinas y circuitos²². También, la investigación de comunicación de masas -de fuerte tradición sociológica- de la *Mass Communication Research*, MCR, recoge el corpus normativo de una comunicación siempre de “efectos”, reemplazando el lugar del receptor como actor activo –siempre actuante- del proceso comunicacional por “la creencia en la omnipotencia de los medios de comunicación, hasta el desarrollo de las hipótesis de la agenda setting y usos y gratificaciones” (Lazcano, 2008: 9). Autores como Lazarsfeld, Merton o Lasswell son los responsables, a juicio de Miguel de Moragas (1984), de haber inducido el fraccionamiento del objeto de estudio de la comunicación de masas aislando los elementos del resto del proceso comunicativo.

Al respecto, la teoría funcionalista sin duda responde a una época en que la causalidad mecanicista en el estudio de las Ciencias Sociales resultaba provechosa en el análisis de la realidad social, sin embargo, sobrevalora la influencia de la técnica por sobre el público, como si fuera posible el establecimiento de una ciencia autónoma, aislable del contexto social del receptor, dice De Moragas.

²² Pareciera existir, en cierta forma, una legitimación epistemológica de la Teoría Matemática de la Información en la ampliación del proceso comunicativo a áreas que exceden lo meramente humano.

Desde el Viejo Continente cobra relevancia la teoría dialéctica de la Escuela de Frankfurt –después junto a los estudios culturales y el interaccionismo simbólico, entre otras perspectivas- con su crítica a la sociedad capitalista y al positivismo con que la MCR enfrentaba el fenómeno de los medios de comunicación de masas y sus efectos en la sociedad. En esta línea será importante, para la producción investigativa latinoamericana de los 80/90, la ética de la comunicación propuesta por Karl Otto Apel, J. Habermas y G. Vattimo en orden a promover el consenso y luchas contra la exclusión de sectores pobres.

Así lo reconoce Barbero:

“Es la línea de la ética de la comunicación caracterizada por jugarse mucho menos en certezas y absolutización de valores que en posibilidades de encuentro y de lucha contra la exclusión social, política y cultural, de la que son objeto en nuestros países tanto las mayorías pobres como las minorías étnicas o sexuales. (Barbero, 2002: 17).

La trayectoria conducente a la fragmentación del proceso comunicacional fue constante en las investigaciones y reflexiones teóricas sobre la comunicación a partir de la influencia del funcionalismo, sin embargo, la perspectiva histórica de los estudios sobre medios y cultura, vuelve a redimir al objeto comunicacional de su naturaleza social y en cuanto proceso en el cual intervienen “humanos, códigos culturales, mediaciones tecnológicas, escenarios espacio-temporales, representaciones ideológicas y condicionantes físicas, psicológicas, económicas y políticas”, como dirá Erick Torrico al intentar delinear el objeto comunicacional en el marco de los procesos actuales de la globalización y la cultura. (Torrico en Lazcano, 2008: 34)

4.1. La *mediación*

Contrario a esa suerte de “autismo técnico” del funcionalismo, los aportes de Jesús Martín Barbero se inscriben en los estudios latinoamericanos en tanto perspectiva histórica. De hecho, ya Barbero -a comienzos de la década de los 80- denuncia el retorno de las fuerzas conservadores a la par con el reflujo de la utopía revolucionaria en los estudios de la comunicación social. Existiría para el autor una creciente esquizofrenia de negar la teoría

como espacio de análisis y crítica de la realidad social, lo cual será un problema para el devenir de las posturas más críticas, desde el propio Barbero, debido al avance neoliberal y la massmediatización.

De hecho, el empuje consciente por parte de las estructuras de poder dominante hacia ciertos procesos de objetivación trae como consecuencia la descontextualización y la fragmentación de las problemáticas en el ámbito de la cultura y la comunicación. En otras palabras: la creciente tecnificación de la vida social, dirá Barbero, y la relación entre la articulación económica y política de las comunicaciones con el proceso global disfrazan las complejidades de lo real, en tanto negación de la teoría como el lugar inefable donde emerge la investigación crítica.

En otras palabras: existiría una mistificación mayor, una coartada epistemológica: la impostación de una suerte de objetividad necesaria para todo proceder investigativo, en el entendido de que es posible analizar la realidad, sin hacerse parte de ella, sin asumir posición alguna. Sin embargo, “lo metodológico no es autónomo, su coherencia lógica es parte del proyecto teórico, de una particular concepción del objeto a partir de la cual ciertos problemas son formulables y abordables y otros no”, advierte Barbero (Barbero, 2002: 50).

Por eso cobra especial interés el llamado que hace el autor a replantear las condiciones de trabajo del investigador en ciencias sociales. Esto no trata, en ningún caso, de reducir el trabajo teórico a mera agitación política, sino “una ruptura teórica que implica exigencias concretas a nivel del proyecto político que guía la investigación como proyecto general de transformación de la realidad investigable” (Barbero, 2002: 50). Lo anterior supone depositar en el investigador las claves de toda transformación social, en su aproximación teórica y en su verificación práctica, en cuanto sujeto político del estudio de la comunicación.

La propuesta teórica de Barbero, en este sentido, marca una ruptura con el funcionalismo en tanto tradición sociológica-analítica, vertical y unidireccional del proceso comunicativo. De la misma forma, Barbero reprende a la teoría marxista, toda vez que esta solo reconoce una omnipotencia y ubicuidad del poder, desconociendo, por otra parte, la pluralidad de las tensiones que en él se alojan. Esto es: el reconocimiento de una estructura

profunda en la experiencia vital de los sujetos respecto a los medios de comunicación y su rol como articuladores de sentido.

La postura del autor se afina a contrapelo de una larga tradición epistemológica en torno a la comunicación y cultura iniciada en la década del 70'. En ella, la reflexión teórica daba sus primeros lineamientos conceptuales impregnados todavía del positivismo. Se inicia la década siguiente, por tanto, con la lucha insoslayable contra la fascinación del funcionalismo y la inercia de la dogmática marxista. En este sentido, la investigación marxista clásica se plantea como una tradición poco disruptiva respecto al análisis de los fenómenos sociales, pues supone la invariancia de los procesos, la imposibilidad del cambio, la inercia del pasado.

Frente a esto, Barbero se da a la tarea de repensar la comunicación desde la cultura de manera particular. Las bases constitutivas de dicha reflexión se hayan enunciadas en la tarea investigativa llevada a cabo en *Oficio de Cartógrafo*: invertir el sentido de la visión crítica de la comunicación como proceso de dominación por el estudio de la dominación como proceso de comunicación. Esto inserta el análisis en la concepción gramsciana de la hegemonía en cuanto proceso dotado de fuerza y sentido. Entonces, comprender la comunicación significa “investigar no sólo las tretas del dominador sino también aquello que en el dominado trabaja a favor del dominador, esto es la complicidad de su parte, y la seducción que se produce entre ambos” (Barbero, 2002: 19).

Este lineamiento teórico, de cierta forma, tiene su correspondencia en los trabajos de Stuart Hall a partir *Codificación/decodificación* (1977). En este, Hall reconoce las múltiples y heterónomas condiciones en que se produce la decodificación, o sea, la recepción de un mensaje en los públicos. Las referencias culturales de estos no pueden obviarse por parte del emisor (Ver capítulo 2). En este ámbito, Hall “desarrolla un marco teórico que pone de relieve que el funcionamiento de un medio no puede limitarse a una transmisión mecánica, sino que ha de darle forma al material discursivo en el que intervienen datos técnicos, condiciones de producción y modelos cognitivos” (Mattelart, Neveu, 2004: 57).

Así, la comunicación no se agota en el proceso de codificación y decodificación de los mensajes. Es más que mera transmisión de información, de canales y códigos. Es una práctica social, compleja y proyectiva, más allá de la estructura conceptual mecanicista tributaria del funcionalismo y el estructuralismo, donde se pone de manifiesto las lógicas de dominación y hegemonía. Dicho de otro modo: entender los conceptos de dominación y hegemonía como formas de comunicación, implica que la dominación respecto a los dominados no debe entenderse como una exterioridad, “que se añade a la comunicación desde afuera y que hay problemas que ni la teoría de la información, ni la teoría de la dependencia o la semiótica podían explicar, porque no daban cuenta de las especificidades históricas, o dicho, de otra forma, cómo la gente interioriza, se apropia, transforma y usa las cosas” (Santa Cruz, 1997: 23).

Ahora bien, pensar la comunicación desde la cultura –o sea, la comunicación como modo de construcción social del sentido- también implica repensar el rol de los medios de comunicación de masas. A la luz de lo planteado en los capítulos anteriores, Barbero introduce el término de *mediaciones* para proponer que “el eje del debate se desplace de los medios a las mediaciones, esto es, a las articulaciones entre prácticas de comunicación y movimientos sociales, a las diferentes temporalidades y la pluralidad de matrices culturales” (Barbero, 1987: 203). Se trata de redefinir, por tanto, el rol de los medios, no como medios estrictamente, sino como configuraciones culturales que influyen en distinto grado en las sensibilidades y procesos de subjetivación de los individuos.

El concepto de *mediaciones* -a partir de la reconfiguración de los medios de comunicación- permite la relocalización de la cultura como producción de sentido. Entonces, “estudiar la recepción en este marco cultural es justamente hacer estallar el modelo mecánico, en el cual siempre están en juego funciones, nunca actores, relaciones ni intercambios y toda activación del receptor no es sino estimulación condenada a situarse en el ámbito que el mensaje y el código le permiten” (Santa Cruz, 1997: 27). Pero también implica ampliar el campo teórico, fecundo en destituciones, tensiones y proyecciones.

Se reconoce que los medios de comunicación cumplen la función de dar sentido a esa experiencia ordinaria de vivir la vida, como también el espacio de la recepción permitirá repensar el proceso entero. En otras palabras: son los mismos televidentes, auditores, oyentes, los llamados a sostener el proceso comunicacional en un complejo entramado no dissociable del medio. Si esto es posible –o sea, el sentido social mercantilizado y configurado por los medios de comunicación, y compartido y apropiado por los públicos masivos- es precisamente por las condiciones estructurales en que surgen los medios. Esto es: su monopolio económico. El control y propiedad de estos supuso la posibilidad de “nuevas, sofisticadas y más penetrantes formas de coloniaje a través de las cuales la dominación dejaría de ser sufrida como una opresión para ser sentida como una alianza que convierte al dominador en libertador” (Barbero, 2002: 52).

Este análisis se complejiza aún más cuando los *mass media* no cumplen el propósito de una sociedad más “transparente”, con el advenimiento de la sociedad de la comunicación, como denomina Vattimo a aquella sociedad más consciente de sí misma, más “iluminada”, sino que, por el contrario, caracterizan la sociedad posmoderna como “una sociedad más compleja, caótica” aunque “precisamente en este ‘caos’ relativo residen nuestras esperanzas de emancipación” (Vattimo en Arditì, 2000: 16)

A pesar de los esfuerzos por parte de los monopolios y las estructuras concentradas de las transnacionales de la comunicación, los medios han sido factor en la multiplicación y expansión de visiones de mundo, dirá el autor, más aún si en una sociedad posmoderna los *mass media* desempeñan un papel importante.

“Esta vertiginosa multiplicación comunicativa, este ‘tomar la palabra’ por parte de un creciente número de sub-culturas, constituye de este modo el efecto más evidente de los *mass media*, siendo, a la vez, el hecho que determina (en interconexión con el fin del imperialismo europeo, o al menos con su transformación radical) el tránsito de nuestra sociedad a la posmodernidad” (Vattimo en Arditì, 2000: 18)

A propósito del interés de los estudios culturales latinoamericanos por la revolución del conocimiento de la cultura desde la ciencia social comprometida con las transformaciones, la emancipación, que prefigura Vattimo, debe tenerse como una oportunidad a partir de la diferencia, pero sin desconocer los riesgos. Es decir tiene su reverso, como advierte, Arditi: “La afirmación de la alteridad se vincula frecuentemente con una sociedad más tolerante, y la proliferación de diferencias se ve como una apertura hacia la emancipación. Pero el razonamiento político también debe contemplar el posible reverso de un particularismo a ultranza. (...) La afirmación política de las identidades culturales puede aumentar la tolerancia y las articulaciones políticas entre los grupos, pero también puede endurecer las fronteras entre ellos” (Arditi, 2000: 99).

Esta doble lectura, este límite de fronteras, este ejercicio de la política, nos retrotrae al espacio de la ideología. Ya, desde la década del 70', los intentos por dotar de un análisis complejo y acabado la relación entre cultura y comunicación tomaron forma en la redefinición del concepto de ideología, más allá del marco clásico de la sociología del conocimiento que entendía lo ideológico en tanto representaciones, problematizando en torno a la conciencia de los sujetos. Lo ideológico, por el contrario, se encuentra en el espacio de la comunicación, en el magma mismo de la sociedad, lo que implicaría abandonar la antinomia marxista tradicional de estructura/superestructura sustentada en cierta visión mecánica de los hechos sociales: la ideología ya no será solo la expresión o mero reflejo de la base económica, ni tampoco el contenido de la conciencia de los sujetos, sino que trabaja en los sistemas de codificación y significación.

En este sentido, Eliseo Verón (1984) si bien reconoce la contribución de la teoría marxista señala que se ha convertido en el principal obstáculo para la reflexión sobre el *modus operandi* de lo ideológico, por cuanto se han reificado ciertos conceptos del marxismo contemporáneo, incluso más que en los textos clásicos. Así ha ocurrido con el concepto de “práctica ideológica”, “como si lo ideológico fuera algo que se encuentra ‘en alguna parte’, como si lo ideológico, dentro de una misma serie homogénea, estuviera ‘al lado’ de lo económico y lo político” (Verón, 1984: 47).

Por tal motivo será capital para el análisis del funcionamiento de la sociedad: la ideología y el poder, ya que “son dimensiones que atraviesan de lado a lado a una sociedad. Se trata de comprender la semiosis necesariamente investida en toda forma de organización social” (Verón, 1984: 47). Es decir, para dar cuenta de su funcionamiento, tanto su producción como reproducción, el concepto de semiosis introduce la (in)certidumbre, ya que no basta la coherencia interna como mecanismo de explicación.

El aporte de Eliseo Verón permite examinar los sistemas de codificación y significación de los textos como una dimensión central de las condiciones materiales en que se desarrolla lo social. Así el sentido producido sólo llega a ser localizado en relación con el sistema productivo que lo ha creado, bajo ciertas condiciones de producción, circulación y reconocimiento. Esto remite, a su vez, al orden del discurso en cuanto a su materialidad y, segundo, a su valor objetual que no es homogéneo sino, por el contrario, heterónimo.

De por sí, la discursividad es un proceso espacio temporal que no opera de manera lineal, a diferencia de lo que creía Saussure. En segundo, el estudio del sentido socialmente producido implica no tratar significantes homogéneos: “en los discursos sociales, hay siempre diversas materias y por lo tanto diversos niveles de codificación que operan simultáneamente: imagen-texto, imagen-palabra-texto-sonido, palabra-comportamiento-gestualidad, etc. Esos ‘paquetes’ significantes complejos son los que recorren las redes sociales del sentido” (Verón, 1984: 47).

Hablar de lo ideológico, en esta perspectiva, significa repensar el modo de producción en cuanto sistema de relaciones sociales. Por ejemplo, la ideología no opera en un nivel singular como característica explícita de algún tipo de discurso que circula socialmente, sino todo lo contrario: el plano de lo ideológico se halla en la estructura misma de producción discursiva, es su elemento constitutivo y constituyente, como lo precisa Barbero:

“Lo ideológico deja de ser un adjetivo atribuible a cierto tipo de discursos para ser definido como un nivel de organización de lo semántico, un nivel de significación presente en cualquier tipo de discurso, y cuyo modo de operar es el de los mecanismos de selección y combinación que la lingüística estructural ha descubierto como las dos operaciones que dan lugar a los dos tipos básicos de relación a través de los cuales

se realiza la significación. El nuevo modo de análisis no trabajará con categorías clasificatorias de palabras y sus cantidades representativas, sino con las reglas semánticas a partir de las cuales se generan las proposiciones, los mensajes” (Barbero, 2002: 56).

Así, los estudios culturales latinoamericanos van configurando un campo de saber sobre la cultura y la comunicación, a partir de la antropología, la historia y la sociología, y de la contribución de la semiótica y del campo literario que instalan la preocupación por la significación de los mensajes y las estructuras de discurso, como instancias de poder y de relación social.

Entender la relación entre discurso y poder implica también pensar el mismo trabajo académico. En concordancia con lo expuesto anteriormente, Barbero entiende la labor del investigador en ciencias sociales respecto al discurso como aquella producción teórica en la que se problematizan sus condiciones de producción, de circulación y consumo, y no aquella “atrapada en la inmanencia del discurso, que padece la ilusión de una autonomía falaz que le lleva a pretender explicar los procesos de la comunicación masiva por fuera de los conflictos históricos que los engendran y los cargan de sentido” (Barbero, 2002: 66).

Ahora bien, esto supone evaluar las categorías en que se sustentan los estudios sobre el discurso comunicativo, proceso que viene a decantar en los 90’ de la influencia que ejerció en el continente el estructuralismo francés, desde fines de los 60’, hacia el análisis de medio, considerando ahora no solo el lenguaje y la significación sino también el contexto de la recepción y de enunciación desde los sujetos, en tanto, sujetos comunicativos. En este sentido, Barbero exige un replanteamiento de la perspectiva aportada por la semiología y la lingüística, ya que en el discurso -como objeto de estudio del investigador- no solo se encuentran signos o estructuras de significación; sino que también hay producción: materia y trabajo. Cabe aquí sumergirse, además, en el aporte teórico del psicoanálisis y la cuestión del deseo: “con el inconsciente, Freud descubre el papel del discurso como mediación a través de la cual el hombre se arranca a la substancialidad y a la inmediatez de lo biológico” (Barbero, 2002: 74). En otras palabras: Si para el psicoanálisis el inconsciente es la huella del cuerpo, sus dislocaciones y escisiones; el lenguaje (o sea, el discurso), en tanto espacio de simbolización (cultura, normas, ley),

moldea y contorna los propios deseos humanos inscribiéndose en los imaginarios sociales. La cultura está ya constituida en el deseo y el deseo siempre es social.

Entonces, más allá del diagrama epistemológico, dado por el funcionalismo o el marxismo, existe un paralelismo que explica el concepto de hegemonía: tal como el histórico que quiere y no quiere sanarse, los dominados aceptan su dominación y los receptores aceptan los mensajes de los emisores, por tanto, los medios son mediadores sociales, pues sus discursos “trabajan” y “administran” los imaginarios y los deseos...la cotidianidad del día a día.

Para Vattimo esto reviste ciertos peligros, ya que en esta idea de sociedad transparente, en la sociedad de los *media*, como denomina el autor a la sociedad posmoderna, en “lugar de un modelo emancipador (...) se abre camino un ideal de emancipación en cuya base están más bien la oscilación, la pluralidad y en definitiva la erosión del propio ‘principio de realidad’”, que sería el resultado del “ ‘contaminarse’ de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí, o que, de cualquier manera, sin coordinación ‘central’ alguna, distribuyen los *media*” (Vattimo en Arditì, 2000: 19).

Esto remitirá, en otro sentido, a una suerte de hegemonía comunicacional del mercado como articulador simbólico de la experiencia social, en la que la comunicación sería el enganche o inserción de las culturas en el espacio y tiempo del mercado y las tecnologías, lo que producirá una cierta perversión del sentido de las demandas ciudadanas que si bien podrían encontrar un lugar en los medios no llegan a modificar/descentrar el orden social “al que solo el mercado y las tecnologías permitirían darse forma”. Así, también “el nuevo lugar de la cultura en la sociedad cuando la mediación tecnológica de la comunicación deja de ser puramente instrumental para espesarse, densificarse y convertirse en estructural, pues la tecnología remite hoy no a nuevas máquinas o aparatos sino a nuevos modos de percepción y de lenguaje, a nuevas sensibilidades y escrituras” (Barbero, 2002: 32). Luego volveremos sobre este punto, cuando retomemos la mediación tecnológica en el apartado siguiente como un eje transformador del cambio de siglo en el análisis sociocultural desde los estudios culturales transdisciplinarios.

Retomando el marco propuesto, nociones como “espectacularización” entran al ruedo analítico, toda vez que permiten leer, reflexionar y superar las limitaciones en que se centran los estudios sobre comunicación: Si entendemos que la noticia es el eje del discurso informativo, y que el acontecimiento es su referente, la primacía y transformación del acontecimiento en suceso, y el establecimiento de lo espectacular como categoría productora de sentido es el pulso directo de las narrativas contemporáneas.

Al respecto, el espectáculo no puede ser entendido menos como una técnica de difusión de imágenes que como una relación mediatizada, que nos envuelve al punto de no poder distinguir entre esta “realidad” y la realidad de la vida cotidiana, lo que finalmente impide diferenciar quién es quién en el proceso productivo de esta sociedad del espectáculo, como advierte Grimson y Varela:

“En una sociedad entre cuyos rasgos se encuentra el espectáculo y el narcisismo, ya no existen espacios, tiempos, rituales demarcados y distanciados de la vida cotidiana sin dificultad, y, por lo tanto, tampoco es posible diferenciar los ámbitos de productores y consumidores que forman parte de una misma comunidad imaginada (Grimson y Varela, 1999: 30).

Para Renato Ortiz esta relación mediatizada por el gran espectáculo nos condiciona al punto de que no podemos escapar por cuanto vivimos una cierta eternización del presente: “La enseñanza de este gran espectáculo es recordarme que no puedo escapar de la inexorabilidad del mundo que me rodea. (...) Como la desterritorialización eliminó el peso de las raíces, cada señal, cada rasgo, adquiere una movilidad que desaira la secuencia temporal. (...) La desterritorialización prolonga el presente en los espacios mundializados. Al movernos percibimos que nos encontramos en el ‘mismo lugar’” (Ortiz, 2004: 138).

Así esta relación entre el espectáculo y las formas de producción de sentido desde los medios, por un lado, y las maneras y usos de apropiación de los medios por parte de la audiencia en el espacio de la recepción, por otro lado, proponen nuevas definiciones, conceptos y metodologías para el análisis de la relación entre medios y audiencia en las

investigaciones y debates en los '80 y '90. Esto implica, que los medios de comunicación, en especial, la televisión produce y reproduce una “materialización significativa de un determinado modo de intercambio, o mejor de un determinado modo de producir el intercambio y la socialidad” (Barbero, 2002: 98).

El espectáculo es la forma misma del discurso de la televisión, su constitución creadora, donde la imagen es el imaginario, el drama, la magia, el misterio y el mito. Es lo inclasificable, extraído de sus condiciones históricas para servir de base para el consumo. Estudios importantes en este sentido serán los realizados por Silverstone y Morley, quienes indagan en el espacio empírico del hogar como espacio de recepción de la teleaudiencia, aun cuando este “espacio” de investigación será visto en la actualidad como un “espacio” que no completa o no considera las otras formas de consumo y apropiación de medios que se dan hoy en día, desde lo multisoporte, en diferentes trayectos o travesías de la cotidianidad mediada por lo tecnológico.

Para Barbero, a su vez, más allá de discutir el nexo entre discurso medial y sus efectos sociales, cabe la pregunta por el mundo social construido por la espectacularización: ¿Qué puesta en escena está mediando el tejido social y sus prácticas? ¿Qué es lo consumido por el tele-vidente?

Justamente, los medios de comunicación -en tanto industria cultural- echan a andar el único consumo posible, de los discursos mediatizados por el consumo transnacional y la lógica del mercado de bienes y servicios, deslocalizados y mundializados como marca de las relaciones sociales.

Sin embargo, el espacio de la crítica y del saber no nos deja indemnes, a juicio de Nelly Richard, ya que el análisis cultural, la crítica cultural y los estudios culturales “tienen la capacidad de explorar los márgenes de lo que las racionalizaciones científicas de lo social y lo político suelen desechar como restos o excedentes de un sentido no integrable: lo simbólico-cultural y lo crítico-estético son dimensiones valiosas para rastrear aquellas zonas más fracturadas y oscurecidas de los discursos de la comunicabilidad dominante (Richard, 2010: 76).

Por tanto, explorar la esfera de lo cultural resulta fundamental para descubrir y desatar el régimen de signos, valores y representaciones del discurso de los medios y las imágenes de mundo que vendrían a reforzar el orden social o su descentramiento, como sostiene Richard.

4.2. Potencialidades de los estudios en comunicación

El advenimiento de un nuevo siglo traerá, en los '90, en el ámbito de los estudios en comunicación en Latinoamérica, una nueva comprensión del fenómeno a la par con una mayor complejidad del mismo, debido a la entronización de procesos tecnológicos y económicos a nivel global, por un lado, y culturales y políticos, por otro, en contextos propios de transición democrática después de las dictaduras militares del continente.

La agenda de Barbero se posiciona, en este sentido, en áreas estratégicas de investigación en comunicación, las que luego nos permitirán visualizar y analizar un rediseño del campo: la estructura transnacional de la información, que implica el desarrollo tecnológico fusionando las telecomunicaciones con la informática, y la comunicación participativa y popular. Asimismo, se evidencia, a razón de Barbero, un agotamiento de las herramientas teóricas para responder a esta nueva situación.

4.2.1. La comunicación como campo de los estudios culturales

Sobre este punto, antes de adentrarnos en la relación con las nuevas tecnologías y el campo de la comunicación alternativa, es indispensable desalojar de la producción investigativa todo abismo de funcionalismo –y tendencia marxista o no- que tienda todavía a confundir y asimilar epistemológicamente las nociones de comunicación e información. Esto implica analizar las industrias culturales, en especial, los medios de comunicación, liberados de su sesgo apocalíptico cuya clave sea una nueva relación entre cultura y mercancía. Lo anterior trae consigo una reconceptualización de los condicionamientos de lo cultural “que define la determinación social ya no en términos de contenido, sino de fijación de límites y de imposición de demarcaciones” (Fernández, Fátima; Yepes, Margarita, 1984: 55).

Entonces, para introducir el análisis del espacio cultural, donde tiene razón la transacción de mercado de los bienes simbólicos, es preciso enfocarse, en lo que propone Barbero, “en el *lugar en que se articula* el sentido que los procesos económicos y políticos tienen para una sociedad. Lo que en el caso de los medios masivos implicaría construir su historia desde los procesos culturales en cuanto articuladores de las prácticas de comunicación —hegemónicas y subalternas— con los movimientos sociales” (Barbero, 1987: 178).

Grimson y Varela (1999) advierten que mientras los estudios culturales anglosajones en los ‘80 estuvieron dedicados a los procesos sociales y culturales más amplios, en América Latina el campo “estuvo atravesado por lógicas políticas, diásporas intelectuales y exilios”, que marcaron una constitución más débil de la investigación, pero rica en la exploración y reelaboración crítica de la teoría marxista de los estudios culturales británicos, a saber, la relación con los movimientos sociales y sus prácticas comunicacionales, que reconfiguran lo culto y lo popular, aunque mediadas ahora por los procesos tecnológicos y las políticas neoliberales que hacen de la lógica de la resistencia/negociación la forma de ser y estar en lo social.

El impulso de la década del ‘90, entonces, se sitúa en un lugar primordial de la producción académica en torno a la comunicación, que supo gestarse desde fines de los 60’ a partir de los consejos de la UNESCO en la década anterior para fundar centros especializados en formación de comunicadores e investigar la comunicación, cosa ya madura en la totalidad de los países latinoamericanos en los ‘70, que ya contaban con espacios especializados. La tradición científica norteamericana y lo que significó el “trasplante” en América Latina supuso para los investigadores críticos latinoamericanos rechazar las visiones impuestas por el funcionalismo y el empirismo de la sociología estadounidense. En efecto, “los años sesenta registran las primeras contestaciones teóricas a las *mass communication research*. Esto no significa, desde luego que estos mismos años no sean los de mayor esfuerzo por depositar las teorías norteamericanas en los centros de Latinoamérica” (De Moragas, 1985: 200).

Este doble juego implicó en el caso del giro crítico, que se inicia a fines de los 60' en la región, reconocer la influencia del existencialismo y la sociología crítica de la Escuela de Frankfurt que permiten desarrollar “una nueva visión crítica del papel de los medios de comunicación de masas en la sociedad subdesarrollada” (De Moragas, 1985: 200). Su continuidad será la influencia del estructuralismo y la semiótica que ponen en tensión los contenidos de los medios a través de la contrastación entre la miseria del subdesarrollo y los valores de la cultura masiva de consumo.

Este cambio de actitud epistemológico y de objeto de estudio del que habla De Moragas, para Ossandón (2013) se cristaliza sobre todo a partir de las décadas del 70' y 80' cuando se consolida un análisis crítico y propiamente comunicacional, que rechaza los modelos foráneos, como instala Luis Ramiro Beltrán, como también se critica la concentración de la propiedad de los medios y los monopolios transnacionales de la información. Así se pondrá atención a la comunicación internacional, el nuevo orden y la comunicación alternativa como a la revisión de la noción de ideología que propone Verón para reinstalarla en tanto nivel de significación.

Mientras, durante los 80' los estudios de comunicación y cultura toman un nuevo giro “bajo la impronta ahora de Antonio Gramsci y del redescubrimiento del factor cultural (que había sido descuidado por el marxismo ortodoxo) (...) ahora se enfatizará más en las ‘mediaciones culturales’ que en los ‘medios’, se buscará conectar y no separar la ‘cultura de masas’ de las ‘culturas populares’” (Ossandón, 2013: 3). Este afinamiento provoca, a juicio de Ossandón, que se sobrepasen ciertos límites y celos disciplinarios, se cuestionen ciertos objetos y cánones establecidos por la interpretación clásica.

4.2.1.1. El sentido de la comunicación como cambio y emancipación

Estas dos décadas serán capitales para determinar un campo de saber y discusión sobre la comunicación en el continente, que exige, por cierto, un replanteamiento del análisis y su compromiso con el devenir de nuestras sociedades, la igualdad, el cambio social y la democracia. De esta forma, se inscribe el campo de estudios en comunicación

como constitutiva y constituyente de la práctica social, y el compromiso manifiesto con su transformación.

La tarea es titánica, nunca acabada, considerando la complejidad del campo transdisciplinario y la lectura en torno a la globalización y el reordenamiento de la experiencia social. La instauración de una suerte de “tecnosfera”, que en la terminología de Habermas (1998) supone una forma global de producción de sentido, instituye la pregunta por la nueva trama de actores y las estrategias de lucha. Es decir, se da, para Habermas, una suerte de pesimismo comprensible ya que vivimos en un mundo técnico, donde hasta lo que aparenta ser más natural y cotidiano se encuentra mediatizado por el hombre.

Por tal motivo, si la mundanidad técnica interviene desde la experiencia sensible hasta la formas cognitivas de ver el mundo ¿Cuáles son las posibilidades/potencialidades con que contamos? ¿Qué lectura se puede movilizar desde la comunicación para el cambio social?

Barbero responde: *re-territorializar* la comunicación “como movimiento que atraviesa y descoloca a la cultura” (Barbero, 2002: 225), pues, ante todo, la comunicación y la cultura es un espacio de batalla, de lucha política.

Para Richard, a su vez, este espacio de lucha política resignifica o vuelve a politizar y entender de manera crucial lo cultural, ya que su análisis a través del discurso, subjetividad, representación, poder y hegemonía, “contienen una dimensión de politicidad que no puede ser omitida al tener que pensar sobre lo social y lo económico, es una provocación que vale la pena mantener vigente porque desafía el pensamiento de la izquierda tradicional y las orientaciones dominantes del campo de las ciencias sociales que suelen mirar a la cultura como un suplemento decorativo” (Richard, 2010: 78).

Ahora bien, respecto a la comunicación en tanto campo institucionalizado de estudios, cabe destacar que la potencialidad transdisciplinaria no significa en ningún caso “la disolución de los problemas-objeto del campo de la comunicación en los de otras disciplinas sociales, sino en la construcción de las articulaciones e intertextualidades”

(Barbero, 2002: 244). Esto es: analizar la interacción social producto de la organización técnica y la sociedad globalizada, entender y reconocer las nuevas tramas de poder en el contexto de des-ordenamiento y descentramiento de la cultura, repensar los espacios/territorios como anclaje de lo corporal y los procesos de materialización de la significación a partir de las memorias desterritorializadas y las culturas híbridas, y avizorar las potencialidades conceptuales y prácticas que la lectura crítica permite.

Recogiendo esta última idea, para Richard, los rasgos que caracterizan los estudios culturales, más allá de algunas diferencias entre proyectos teóricos, que no son superadas o traducibles entre ellos, son la movilidad de lo “trans”, en tanto, cruces, híbridez y travesías, pues permitirían:

- 1) “Desplazar las fronteras de las disciplinas y los saberes canónicos (...) liberando el ingreso a la universidad de los conocimientos locales, subordinados, periféricos, minoritarios, que habían sido marginalizados por distintos sistemas de convenciones académicas;
- 2) ampliar la categoría de ‘texto’ a múltiples prácticas sociales y artefactos culturales, antes desatendidas por las humanidades que se resistían a traspasar las fronteras de la ‘ciudad letrada’ (Angel Rama) (*sobre el cual volveremos después*) y cuyos dispositivos significantes pasan hoy a convertirse en objetos de análisis crítico;
- 3) superar las divisiones jerárquicas entre lo ‘culto’ y lo ‘popular’ para reflexionar, por ejemplo, sobre cómo se modulan las subjetividades cotidianas por las vías del consumo (apropiación, resignificación) en tiempos de capitalismo mediático, de tecnologías audiovisuales y de industrias del espectáculo;
- 4) politizar la cuestión del saber/de los saberes en contra de la ficción purista de la autonomía del conocimiento (trascendente y universal) y desbordar los límites de autorreferencialidad del discurso académico para vincular el adentro de la universidad con el afuera de la exterioridad social y política. (Richard, 2010: 69)

En particular, respecto al punto 1 y 4 propuesto por Richard, García Canclini (2010), al intentar agrupar o compendiar el conocimiento existente sobre los estudios culturales, advierte que las entradas desde la sociología o desde la política cultural, por mencionar este par, revelan varios desaciertos por cuanto miran el campo sin atender o vincularse con autores clave de la producción latinoamericana.

Quizás el esfuerzo más diverso en este sentido, destaca García Canclini, es el *Diccionario de Estudios Culturales latinoamericanos* (2009) coordinado por Mónica

Szurmuk y Robert McKee Irwin, donde se muestra la entrada sostenida de los estudios culturales latinoamericanos en las universidades norteamericanas y cómo los autores latinos, desde Barbero a George Yúdice con “*Tradiciones comparativas de estudios culturales: América Latina y los Estados Unidos*” (1993) permiten delinear un campo en disputa que, sin embargo, ha sabido conformarse en base a cómo “nuestros” autores “replantearon la práctica de investigación, la reflexión sobre los lugares sociales del arte y los vínculos y desencuentros entre campos artísticos, culturales, instituciones y movimientos sociales” (García Canclini en Richard, 2010: 128). Asimismo la distinción estaría en el mayor peso de las ciencias sociales y los estudios empíricos que son preferentes respecto a la fascinación por los textos que tienen los estadounidenses.

Para Richard, esta discusión representa las contradicciones y los debates cruzados que emergen de los estudios culturales y su dimensión más emancipadora, como también son evidencia “de una vasta crisis de las condiciones de producción del saber en el actual paisaje universitario: un paisaje universitario sometido, sobre todo en América Latina, a procesos de tecnocratización y neoliberalización del conocimiento que afecta con mayor dureza lo que antes se llamaba las ‘humanidades’” (Richard, 2010: 68). Es decir, la discusión no solo se da en tanto comparación o distinción de los *cultural studies* y su manifestación norteamericana, sino también respecto a la naturaleza que toman los estudios en América Latina, cuyo objeto transdisciplinar está sometido a lógicas de conocimiento que están en el orden de una producción mundial tecnificada.

Sin ser objeto de análisis en este estudio, el caso chileno por ejemplo presenta en su revisión histórica algunas trayectorias sobre la investigación en comunicación a tono con el marco latinoamericano, que se nutre del principal centro de investigación como es CIESPAL, fundado en 1958, y del Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales (ILET) creado en México en 1975, con el aporte de varios intelectuales e investigadores en el continente como Pasquali, Mattelart y Beltrán, entre otros.

En Chile, es en la década de los '60 que “prolifera la primera generación de Centros Académicos Privados”, como la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)

establecida en Santiago en 1957, donde “la mayoría de ellos se caracteriza por promover la investigación de problemas sociales y por adoptar una orientación favorable al desarrollo y al cambio” (Brunner, 1985: 2). Este proceso se ve interrumpido con el golpe de Estado de 1973 cuando se produce un desplazamiento hacia latitudes o núcleos mucho más activos dentro de las ciencias sociales regionales, como México y Brasil. En efecto, “el debate de ideas dentro de las ciencias sociales casi desaparece en Chile y, por el contrario, se hace mucho más rico en países como los dos antes mencionados, pero también en otros como Perú y Venezuela. Por estos motivos, los Centros Académicos Privados chilenos se ven obligados a volcarse hacia fuera” (Brunner, 1985: 8).]

Es a partir del año 1974 que comienza la formación de una segunda generación de centros cuando se crea el Instituto Chileno de Estudios Humanísticos (ICHEH). Luego será el turno, entre otros espacios dedicados a la sociología de las comunicaciones, del Centro de Indagación y Expresión Cultural y Artística (CENECA) en 1977 y de ILET-Chile en 1982 con algunos de los académicos nacionales autorizados a volver del exilio.

“En términos generales, la década de los 80 estuvo marcada por la diversidad de líneas en materia de investigación en comunicaciones, destacando prensa y cultura popular, la democratización de las comunicaciones, el consumo cultural, los bienes culturales, el consumo masivo, reflexiones sobre identidad cultural y de las industrias culturales en el contexto de los procesos de globalización y regionalización” (Villarroel, Andrada, Dittus, 2011: 107).

En el caso de CENECA, los objetivos de los estudios se enfocaron en dos aspectos: políticas de comunicación televisiva para la democracia y fortalecimiento de la recepción activa a través de la educación. *Explorando la recepción televisiva*, de María Elena Hermosilla (1987), fue la primera investigación que relaciona la investigación de carácter cualitativo con la recepción televisiva en Chile.

Si bien se da esta productividad en la década del ‘80 con la idea de aportar a la construcción de un imaginario latinoamericano renovado: “los estudios de audiencia y recepción comenzaron a proliferar en Chile recién en los años ‘90, coincidiendo con el retorno a la democracia y el fin de la censura” (Villarroel, Andrada, Dittus, 2011: 109)

En este sentido, Dittus (2008) propone un recorrido que combina historia reciente del país con el desarrollo del campo de la comunicación visualizando los saberes hegemónicos y las voces “disidentes” que permiten trazar una cierta episteme del campo en Chile. Pese a la mirada amplia, que incluye el paso por la teoría crítica marxista, el estructuralismo y los estudios culturales, el autor abre un espacio de comprensión de los estudios de comunicación como un campo interdisciplinario en construcción, aunque reconoce el problema de reclamar un marco conceptual para los investigadores latinoamericanos, quienes fluctúan entre las industrias culturales y las nuevas tecnologías, la tradición norteamericana de la economía cultural, y los modos de significación de las audiencias.

Ante la falta de una tradición epistemológica profunda y una reflexión crítica de la academia y los medios de comunicación, Dittus advierte que “los principales obstáculos que impiden el desarrollo de los estudios mediales en Chile tienen su explicación por el dominio del criterio pragmático, el centralismo y la escasa productividad académica, factores determinantes para la poca investigación en comunicación en las estructuras de poder de la comunidad científica chilena y latinoamericana” (Dittus, 2008: 383).

Así, la situación en la que se encuentra la investigación en comunicación y medios en Chile se ha ido traduciendo es un escaso presupuesto para investigar medios desde las universidades, que cuentan con bajo cuerpo docente preparado en el área y una masa crítica dispersa en el gran número de escuelas de periodismo, donde predominan a su vez criterios de rentabilidad para ofrecer postgrados en el área, enfatiza Dittus.

En tanto, en lo que respecta al estatuto disciplinario de la comunicación y los referentes bibliográficos, que dotan de sentido la noción de comunicación enseñada en las escuelas de periodismo del país, Lazcano (2008) muestra un campo heterogéneo y fragmentado donde resulta difícil hablar o reconocer un canon o base teórica fundamental en las principales escuelas de periodismo del país. Pese al disenso, que confirma “la falta de revisión epistemológica” ya que “no se incluyen análisis sobre la noción de comunicación, salvo algunas menciones a modelos” (Lazcano, 2008), la investigadora identifica en las 26

asignaturas tomadas en la muestra la influencia estadounidense, enfoques críticos y nuevas tendencias del campo.

Dentro de estas nuevas tendencias se ha desembocado en los últimos años en una tradición culturalista del campo, como lo resume Erick Torrico al trazar su inicio en la MCR y el diseño de conceptos especializados sobre el estudio de los medios masivos. Esto derivó, a su juicio, en “el énfasis en los efectos y funciones de los contenidos y poco más tarde en los mensajes y los significados. Ahora se está en un momento en el que todavía la recepción y los usos y reinterpretaciones de los contenidos comunicacionales masivos que con ella se vinculan, y por tanto, los referentes culturales, aparecen como los aspectos privilegiados para el análisis” (Torrico en Lazcano, 2008: 33).

Sin embargo, en tiempos postmodernos la noción de audiencia o receptor ni siquiera resultaría aceptable frente a medios que se desenvuelven en una serie de redes interactivas y funcionales, que desplazan al receptor de Morley y Liverstone a un trayecto sinuoso y complejo en su análisis. En este sentido, Dittus reconoce este espacio como un nuevo núcleo investigativo que amplía los estudios en torno a las nuevas tecnologías de información y comunicación en América Latina.

4.2.2. Tecnologías, mediaciones y la práctica de lo popular.

Esta suerte de tecnificación del debate nos permite retomar la agenda de Barbero sobre la estructura transnacional de la información y su imbricación, no menos problemática ni menos compleja, con la comunicación participativa y popular, que se plantea como un rediseño del campo de los estudios en comunicación, pues considera una condición *ipso facto*: “el campo de los problemas de comunicación no puede ser delimitado desde la teoría, no puede serlo más que a partir de las prácticas sociales de comunicación” (Barbero, 2002: 124).

Siguiendo esta ruta propuesta por Barbero, respecto a las nuevas tecnologías de la comunicación se produce un movimiento trascendental: producto del avance modernizador

acelerado, estas nuevas tecnologías introducen en América Latina “la *contemporaneidad* entre el tiempo de su producción en los países ricos y el tiempo de su consumo en nuestros países pobres” (Barbero, 2002: 177). Sin embargo, está ocultando la *no contemporaneidad* entre tecnologías y usos, entre objetos y prácticas, la asimetría entre los intereses transnacionales y las posibilidades de apropiación cultural real. En este sentido, una tecnología social viene a desplazar el espacio de lo político: el experto reemplaza al ciudadano, donde la tecnología se establece como un modelo organizativo del poder. Ante ello, lo popular se erige como una posibilidad, un espacio de conflicto y disputa. Más allá de las lecturas esencialistas, lo popular es un concepto que inevitablemente está atravesado por su carácter relacional y conflictual. Este se define desde los usos, las prácticas, la experiencia y la memoria.

Sabiendo esto, Barbero llama a interrogar la tecnología desde ese lugar otro: desde los modos de apropiación y uso de las clases populares. Lo anterior supone desplazar la tradicional sospecha marxista en torno a la alianza tácita entre tecnología y capitalismo toda vez que la tecnicidad no es solo el orden de lo técnico, sino “la sedimentación de saberes y la constitución de las prácticas” (Barbero, 2002: 231), pues desde lo popular es posible comprender el sentido de los procesos de comunicación, ya sea de los procesos generales de desterritorialización de la cultura que ponen de manifiesto la crisis de los Estados nacionales; hasta las formas de resistencia y contrahegemonía.

Al respecto, Barbero recupera el cuestionamiento de Walter Benjamín acerca del carácter instrumental de la técnica al reconocer “esas mediaciones tecnológicas”, donde la técnica se asume como modo de percepción social, como movimiento epistemológico que afecta las sensibilidades.

La disposición tecnológica no implica en ningún caso una sumisión a una racionalidad totalizadora, sino más bien, como una oportunidad para “desarrollar otras racionalidades, otros ritmos de vida y de relaciones (Barbero, 2002: 263). El dominio de la técnica, por tanto, es la lucha por hacerse oír, por hacerse ver. Esto implica irremediabilmente repensar la comunicación. Repensarla de forma crítica.

Ante todo, Barbero critica el *comunicacionanismo* como esa visión maquina y utilitaria que piensa la comunicación como un todo holístico de la experiencia social. La llamada “sociedad de la información” no hace más que legitimar un orden teórico y metodológico, que vacía del análisis académico al poder y la desigualdad de las relaciones sociales.

En segundo lugar, se cuestiona al *mediocentrismo* que sacraliza el rol de los medios de comunicación de masas. Al respecto, habrá que relativizar las propuestas de Habermas y Sennet en torno al papel decidor de la comunicación –en tanto escenario mediático como única forma de experiencia política posible- en la disolución y desprivatización de lo público. Los medios no sustituyen lo político, sino que se produce una reconfiguración de las mediaciones con nuevos modos de interpelación de los sujetos y de lugares/espacios de representación del todo social.

En tercer término, y en comparecencia con la emergencia de lo técnico como espesor cultural y no solo instrumental, se halla la crítica al *marginalismo de lo alternativo*. La comunicación no emerge al margen de la práctica tecnológica, como un espacio acéfalo y abstracto; como un lugar puro de enunciación y resistencia. Precisamente lo inverso: la comunicación no es ajena a la trama de mediaciones, articulaciones, diferencias y luchas en el espacio globalizado.

En efecto, para Arditi la existencia contemporánea se encuentra inmersa en múltiples mundos culturales e incluso múltiples niveles de poder y subordinación. Sin embargo, se estaría dando un “ascenso actual del nomadismo que coincide con el ocaso del *ethos* disciplinario y de una lógica de identidades fuertes” que pone en tensión a la modernidad y el desarrollo de tecnologías, cuya pretensión era domesticar al sujeto dentro de espacios disciplinarios mediante “figuras homogeneizantes -como la clase, el ciudadano, el consumidor o el productor” (Arditi, 2000: 102-103)

A su vez para García Canclini, en el marco de la reconfiguración tecnológica de la cultura y de sus usos, se manifiesta una conceptualización y teorización de los estudios culturales que no logra indicar la escisión “entre estudios de la producción letrada y la mediático-digital” (García Canclini en Richard, 2000: 130).

Con este ejercicio de lectura, que implica la relación entre tecnologías, mediaciones y prácticas desde lo popular, se desplazan las coordenadas de análisis partiendo con “el aquí y ahora” de América Latina:

“Un aquí en el que la cultura popular, a diferencia de lo que pasa en Europa o los Estados Unidos, no nombra únicamente lo masivo o el museo sino un espacio de conflicto profundo y una dinámica cultural insoslayable. Y un ahora atravesado y sostenido por la no contemporaneidad entre los productos culturales que se consumen y el lugar, esto es el espacio social y cultural, desde el que esos productos son consumidos por las clases populares en América Latina” (Barbero, 2002: 126).

Lo anterior implica redefinir la relación entre lo popular, lo masivo y lo culto que había sido motivo de estudio en los ‘80, en términos de las emergencias, tensiones y desplazamientos existentes, donde las mediaciones tecnológicas a las cuales alude Barbero resultan centrales para pensar los procesos constitutivos de lo social, más aún a la luz del mercado de las nuevas tecnologías de la información y la transnacionalización de los bienes culturales.

Al respecto, dirá Barbero, que pensar la comunicación desde la cultura se parece más a una tarea de envergadura antropológica, por la complejidad de los fenómenos que moviliza. No solo se reconocen movimientos de capital, transferencias tecnológicas o consumos mediales, sino es el mismo entramado de lo social el que entra en escena a partir de los cambios profundos en las imaginaciones culturales, memorias e identidades cada vez más fragmentadas y deshistorizadas.

Entonces, este tránsito a los ‘90 significó ya en la década anterior repensar la comunicación desde su complejidad y su multidimensionalidad. Redondeando este punto, para Susana Becerro y Luis Lorenzano la comunicación produce y supone una interacción múltiple que impulsa un saber compartido a partir de la relación social que entiende la experiencia dialógica como “múltiple, circular, abierta, (lo que) presupone y da lugar a relaciones sociales de caracteres participativos y ampliamente democráticos” (Fernández, Fátima; Yepes, Margarita, 1984: 177). Esto permite, a juicio de Barbero, sentar las bases de una *comunicación alternativa* que transforme el proceso, la forma dominante y normal

de comunicación social “para que sean las clases y los grupos dominados los que tomen la palabra” (Barbero en Fernández, Fátima; Yepes, Margarita, 1984: 59).

De esta forma, actores y minorías, como las prostitutas, homosexuales, drogadictos y delincuentes, y espacios, como las cárceles, lugares nocturnos y reformatorios, se convirtieron en lo popular reprimido, dirá Guillermo Sunkel (1985), en el entendido de “un conjunto de actores, espacios y conflictos que han sido condenados a subsistir en los márgenes de lo social, sujetos de una condena ética y política” (Sunkel, 1985: 41)

Esto permitió en nuestro continente que la cuestión del pueblo se retomara con fuerza a partir de una relectura de los movimientos populares y la resignificación de la cultura al interior de los proyectos de emancipación/recuperación/profundización democrática.

De esta forma la alteridad, lo subalterno, deja de pensarse como una ilusión necesaria mientras ello no signifique perder lo unificado, en cuanto Estado-nación, partido, religión. Con esta mirada entran en relación los derechos de la ciudadanía con una doble perspectiva, como enuncia Barbero: jurídica y ética, en que el valor de la diferencia transita de la naturaleza humana universal hasta los derechos a expresarse y ser en lo particular. Esto conmina al desarrollo de un eje central de participación e intersubjetividad en el giro comunicacional de la segunda mitad del siglo XX, que tiene en Karl Otto Apel, Jürgen Habermas y Gianni Vattimo sus principales exponentes: la ética de la comunicación caracterizada por Barbero “por jugarse mucho menos en certezas y absolutización de valores que en posibilidades de encuentro y de lucha contra la exclusión social, política y cultural, de la que son objeto en nuestros países tanto las mayorías pobres como las minorías étnicas o sexuales” (Barbero, 2002: 18).

Es decir, desde el borde a la configuración de identidades excluidas y no del todo sistematizadas por la academia; desde la exclusión a la integración como expresión de luchas populares, que movilizan transformaciones desde espacios de resistencia y comunicación alterna.

4.3. La ciudad como lugar y expresión de la diferencia

Así la ciudad se transforma en un espacio privilegiado para identificar y explorar estas identidades en una sociedad contemporánea que se muestra confusa, heterogénea y dinámica. La indiferenciación sexual, sincretismo ideológico y la movilidad profesional revelan el nuevo espíritu de la época, dirá Maffesoli (2000), como parte del andar de las tribus posmodernas en función de la versatilidad de las masas.

En este marco, la ciudad posmoderna “no se rige por un ritmo nocturno diurno de funciones bien delimitadas, sino que, por el contrario, está en perpetua ebullición. Esto se debe de manera especial al hecho de que si las tribus se han afirmado en torno al hermetismo (gusto del secreto, uniformidad en el vestir y en los modos de vida), las *personas* (persona-máscara) que las constituyen circulan, por su parte, de un grupo a otro con el objeto de poner en práctica la pluralidad de sus máscaras. De ahí la agitación multiforme que anima profundamente tal vida urbana” (Maffesoli en Ardití, 2000: 42).

Si Baudelaire llegó a decir que la forma de una ciudad cambiaba más rápido que el corazón de un mortal, este adagio aplica sin duda a las ciudades latinoamericanas de cambio de siglo. En *La Ciudad Letrada*, Ángel Rama (1984) se adentra en la movilidad de las ciudades latinoamericanas para indagar en el papel transculturador de las culturas urbanas y quienes fueron los actores principales en la organización de la vida cultural y social de las urbes: los letrados, desde los primeros escribanos hasta los claustros universitarios y los críticos.

Aquí resulta vital el análisis del discurso como práctica y hacer, que releva el lugar de los productores y de quienes son receptores de dicho discurso, en tanto, respuesta a demandas sociales específicas. La contribución teórica pasa entonces por un objeto transdisciplinario que pone en relieve la constitución de lo discursivo en América Latina desde la instalación de la ciudad letrada y su choque con la ciudad real, que sería inherente al desarrollo de aquella: “la movilidad de la *ciudad real*, su tráfigo de desconocidos, sus sucesivas construcciones y demoliciones, su ritmo acelerado, las mutaciones que

introducían las nuevas costumbres, todo contribuyó a la inestabilidad, a la pérdida del pasado, a la conquista del futuro. La ciudad empezó a vivir para un imprevisible y soñado mañana, y dejó de vivir para el ayer nostálgico e identificador. Difícil situación para los ciudadanos. Su experiencia cotidiana fue la del extrañamiento” (Rama, 1984: 77).

Ante esta suerte de desarraigo que marcó el fin de siglo XIX, Raúl Bueno advierte que frente al modelo civilizador del europeo, que intenta introducir un proyecto homogenizador, radiante desde el centro de la ciudad, e unificador de las diferencias, oculta en las periferias y barriadas los signos de exclusión, de pobreza y desigualdad. Lo que en Rama se instala como aquella ciudad real, que trastoca a la ciudad letrada y que emerge como obstáculo para la ciudad ideal: “El poder central homogenizador ha sido dinamitado en su propio lugar, desde el inicio, hasta el momento actual en que las periferias estrangulan el centro, con su presencia masiva, y lo redefinen con los signos evidentes de la alteridad y la pluralidad” (Bueno, 2012: 22).

Se da el caso, por tanto, de que una cultura minoritaria acoge, diría Rama, formas de la cultura dominante, central, cosmopolita y global, para poder asegurar la pervivencia de sus estimables contenidos y valores, en un verdadero proceso transculturador. “Así podemos decir que la ciudad letrada es un lugar de intensas transacciones transculturadoras, y ya no solo de discursos heterogéneos que intentan tender un inteligible o una valoración del otro cultural” (Bueno, 2012: 252).

Las ciudades se convierten así en auspiciadoras y condicionantes de la hidridación, como manifiesta García Canclini. Más aún cuando las mega ciudades multilingües y multiculturales fomentan mayores conflictos y mayor creatividad cultural. “Pero ¿cómo designar las fusiones entre culturas barriales y mediáticas, entre estilos de consumo de generaciones diferentes, entre músicas locales y transnacionales, que ocurren en las fronteras y en las grandes ciudades (no solo allí)?” se pregunta el autor (García Canclini, 1994: 22), para suponer que las fronteras y las grandes ciudades enfrentan formas complejas de la hibridación, no solo sujetas a problemas étnicos o religiosos sino también a tecnologías y procesos sociales vertiginosamente postmodernos.

Esto no significa que la lógica del mercado se ha propagado al punto de convertir el consumo en la matriz fundamental para pensar las identidades sociales. Por el contrario, este fenómeno respondería a la revaloración de la diferencia que contradice la idea de personas homogéneas, unidimensionales, unívocas o impertérritas. Más bien la subjetividad y el sentido de red, movediza, cambiante, en cuanto estar aquí y estar allá, hace del sujeto en la ciudad postmoderna una estancia de paso; más de partida que de llegada, lo que finalmente subvierte la idea de identidades fuertes y estables, ancladas a un territorio y a un ideal de nación.

Es lo que para Ortiz (2004) significa la construcción de una tradición modernidad-mundo marcada por un proceso de socialización de las formas de la cultura y sus objetos culturales. Incluso, parafraseando al concepto de razón instrumental propio del análisis frankfurtiano, Barbero habla ahora de una razón *comunicacional* “cuyos dispositivos –la fragmentación que disloca y descentra, el flujo que globaliza y comprime, la conexión que desmaterializa e hibrida- agencian el devenir mercado de la sociedad” (Barbero, 2002: 32).

En esta oscilación continua, en este mundo múltiple, (Vattimo en Ardit, 2000: 22), y en este proceso constitutivo, cuyo devenir revela las lógicas de racionalidad que propone Barbero, encontramos una situación del campo de los estudios de la comunicación y la cultura -a diferencia de mediados de los '80- con identidades aún más fragmentadas, múltiples, que transitan y se escabullen en la ciudad, pero que a la vez su pluralidad y alternatividad se reconfigura al tiempo de las nuevas mediaciones tecnológicas que envuelven nuevas formas de resistencia. Esto resulta un desafío para los estudios de la cultura por cuanto interesa saber de qué forma estas prácticas revisten un anhelo, una propuesta transformadora y crítica, que permita no renunciar a un proyecto emancipador desde la politicidad de la cultura y la comunicación.

5. Conclusiones

Un recorrido por la cultura durante el siglo XIX y el avance capitalista post industrial permiten comprender el nacimiento y las condiciones de las clases populares, en tanto, sujetos de trabajo en situación de subsistencia y abandono. El orden impuesto y las tentativas marxistas por subvertir ese orden en base a la resistencia, la lucha de clases y transformaciones sociales en un nuevo orden económico encontraron durante el siglo XX el fracaso de los nacionalismos decimonónicos y su romanticismo de comunidad cultural. Así en la década del '60, en la relectura marxista tras el fin de la Segunda Guerra, desde los estudios literarios ingleses se provocó el descentramiento, el giro epistemológico en la forma de abordar la cultura: resistencia y subversión teniendo su foco en los sujetos populares o las grandes masas. En el caso de Latinoamérica, como vimos, este giro crítico se inicia a fines de los sesenta para tomar en los ochenta todo su despliegue en el continente. En efecto, la comunicación y los medios de comunicación social fueron usados como un lugar de reproducción de la cultura industrializada, donde se mezcla lo culto, lo popular y lo masivo, reclamando, desde las visiones críticas, un análisis desde la recepción y desde la apropiación ideológica política como factor de cambio y de un nuevo orden social.

En este sentido, la referencia a los “contenidos ideológicos de una cultura” estará en el centro de las preocupaciones de los *Cultural Studies* por cuanto las representaciones, imaginarios y valores en un cierto contexto influyen en los procesos de resistencia/aceptación del orden social por parte de los sectores populares.

Aun cuando las relaciones binarias entre cultura popular e ideología capitalista crucen por más de una década la CCCS en su búsqueda de los valores, representaciones y resistencias de los grupos subalternos en estudio, el aporte inconmensurable de los Estudios Culturales radica en el hecho de vaciar de la cultura la idea de un orden social inalterable y desalojar la visión romántica de una cultura superior, al situar el fenómeno cultural frente a las bases materiales y espirituales del poder.

Thompson, Williams, Hoggart y Hall constituyen, en tanto, padres fundadores la contribución teórica más importante de los Estudios Culturales, ya que dan un alcance

cosmopolita a su producción académica en un contexto de movilidad social, de irrupción de nuevos estilos de vida y objetos de consumo cultural de las nuevas capas medias. Así con Birmingham se da un desplazamiento y apertura a la investigación sobre subculturas, feminismo y etnicidad; de la periferia al borde, y del borde a la penetración de los estudios sobre cultura en base a las nociones de hegemonía y resistencia.

Sin embargo, la tradición que inauguran los *Founding Fathers* no agota ni menos encierra las aperturas y oportunidades de las investigaciones en el campo. Más bien posibilitan la consolidación de nuevas problemáticas y de dinámicas sociales en torno a la cultura, la que es comprendida por Raymond Williams en su triple condición: de proceso, formas de vida y sistemas de significados. Es decir, la cultura no es un conjunto de productos sino un entramado material y simbólico, complejo y múltiple, desde la experiencia cotidiana hasta las formas cognitivas de ver el mundo.

Los años 80' representan un giro etnográfico, en el que las políticas conservadoras afectan lo cultural resituando al sujeto, incluso entendido como sujeto de trabajo, que busca reconocerse desde su singularidad, desde su territorio local – y localizado-, lo que equivale a una comprensión ideográfica del actor y del contexto; de la recepción y de las formas de consumo de medios y de la cultura masiva.

Esta dislocación que provoca el fenómeno globalizador post industrial plantea a los estudios culturales una reflexión sobre las nuevas formas de resistencia y de adecuación al poder, desde la base, desde lo popular, desde los medios, desde las subculturas y el género, aun cuando debe hacerlo en relación/convivencia -no menos problemática- con la cultura nacional y sus discursos sobre lo colectivo, que a su vez se plantea como un reducto particular a las lógicas homogeneizadoras del capital.

Esto supone comprender la heterogeneidad de lo popular, al mismo tiempo que se reclama e instituye un pensamiento crítico a partir de la ampliación de la mirada disciplinaria: desde la cultura a la comunicación.

A la par con lo anterior, la ruptura epistemológica que sugiere este desplazamiento teórico también implica un desplazamiento político en el contexto latinoamericano sujeto a las lógicas del poder y de la dominación.

Dicho de otra manera, los conceptos de dominación y hegemonía, entendidos como formas de comunicación, se definen en cuanto al uso y apropiación de los dominados con sus lógicas internas y no por la verticalidad o exterioridad de la función.

Bajo esta premisa de heterogeneidad, diversa y complejamente entramada, la globalización ha supuesto la desterritorialización de la cultura como campo de lo homogéneo, cohesionado e identificable y el descentramiento de la producción y consumo de bienes simbólicos en el contexto mundial.

Esta tensión entre lo global y lo local y las nuevas realidades signílicas que hablaba Renato Ortiz, de todas formas permiten que dentro de la cultura global de bienes ampliados podamos rastrear los consumos, sus adaptaciones, e imbricaciones con lo popular. Así también desde la reflexión de la reconfiguración del campo latinoamericano emergen preocupaciones semióticas, culturales, políticas, filosóficas, etc., que rompen con el pensamiento dual, del análisis marxista y se plantean el desafío de lo propio, desde lo nuestro, como espacio de saber transdisciplinario y modificado desde los bordes.

Aunque la desconfianza a la globalización en algunos autores lleva a pensar que ese ha sido el camino fácil para eliminar o esconder la diferencia, como señala Mattelart, la problemática es mucho más profunda y rica en análisis, ya sea por sus hibridaciones, en el decir de Barbero, o por la amplitud de atavíos que arrojan los estudios culturales latinoamericanos, que se han abierto a los distintos matices que otorga la relación entre cultura masiva y popular y su relación/visibilización/conflictividad a través de los medios, desde la telenovela a los subgrupos, hasta pandillas o bandas de jóvenes urbanos.

A partir de un reconocimiento de un nosotros, de lo constitutivo y constituyente, los estudios culturales latinoamericanos indagan en una problemática central: el concepto de cultura popular y de cultura de masas respecto de los procesos de dominación y hegemonía, donde la cultura de masas sería uno de los polos o formas de existencia de lo popular.

De hecho, para Nelly Richard, recordemos, lo popular en sus cruces con lo local, lo nacional y lo transnacional, nos dice que lo hegemónico y lo subalterno no son categorías fijas sino que sigue siendo un todo complejo

Estas imbricaciones para Barbero permiten dilucidar a la cultura como el espacio de producción y recreación de sentidos de lo social donde el orden y desorden-caos social se vuelve significante. Así, nuevamente, la cultura no puede ser entendida como un mero conjunto de productos sino como campos de conocimiento y comportamiento en torno a relaciones sociales y redes comunicativas.

Si ya estudiar la comunicación desde la cultura es ya un fenómeno complejo y transdisciplinario, las fragmentaciones del consumo, las transformaciones de las sensibilidades y las diversas demandas sociales, políticas, culturales, étnicas y de género demandan un abordaje que no borra los contornos del objeto comunicacional sino que toma más bien los recursos de la filosofía, la historia, la sociología o la antropología para comprenderlo mejor.

Esta forma de rearticular los debates y la producción académica en el continente, a partir de la relación entre comunicación y cultura en el contexto de la globalización, constituye una posibilidad que necesita estudiarse quizás desde la metáfora más estructurante de los estudios culturales: la hibridación, que no está libre de posiciones críticas, que la sindicán, como dicen Bergero y Ruffinelli, como una estrategia de reclutamiento del imaginario social posmoderno y neoliberal que esconde la participación segmentada y la diferencia en toda su expresión.

Pese a ello la noción de hibridación es posible ser precisada en su sentido epistemológico dentro de los estudios culturales, cuya construcción teórica desde lo transversal propone una ciencia transdisciplinaria para el análisis de la cultura.

De esta forma, Mattelart, García Canclini, Barbero, Rama y otros van reclamando una producción académica propia, que hable desde lo nuestro, desde nuestras identidades híbridas, que pueden ser estudiadas desde la interculturalidad, según García Canclini, como parte de los procesos globalizantes de la modernidad. Esto supone, en primer lugar,

abandonar la uniformidad de los procedimientos académicos a raíz de la transnacionalización del sistema educativo a partir de la década del '80 y exige un compromiso intelectual, con una lectura actual y poscolonial, que rompa la normatividad o esta suerte de ser “huérfanos del compromiso” que hablaba Barbero, para aceptar el desafío ético de la ruptura y de la provocación de la transformación social.

En este contexto, Renato Ortiz no puede escamotear el sentido contradictorio de los procesos culturales actuales, en específico, la diversidad cultural basada en la fragmentación social y las identidades subversivas, y contrarias a la experiencia de la integración y a cualquier antinomia clásica para someter lo cultural.

Barbero, en el entendido de que la diversidad cultural es prioritaria para la práctica de la democracia y la libertad, halla en las nuevas narrativas identitarias las identidades subalternas con su peculiares rasgos multilingüísticos y transterritoriales, que se pueden localizar en la ciudad, en tanto lugar, donde las tradiciones locales y los flujos de información subvierten los caracteres –no fijos- para modelar nuevos modos de representación y participación política.

Si la diversidad cultural es producida socialmente y portadora de sentido simbólico e histórico, esto no implica desconocer las relaciones de poder que en ella se hallan. Existe un orden y una jerarquía que articula los elementos constituyentes de esta identidad diversa, que la hace desigual y distintiva, ya que las instituciones y actores están en una situación de poder y legitimidad dentro de este sistema u orden. Sin embargo, esta mirada clásica positiva no encubre en nada lo heterogéneo, movable y *trans* de las identidades, sino más bien reconoce sus múltiples dimensiones y articulaciones.

De otra parte, interesa preguntarse por el sentido de la reflexión ideológica que sustenta el campo de los estudios culturales, donde, pese a cierta apatía por la noción de ideología en el pensamiento posmoderno, ésta se conforma como sustancia analítica de una propuesta política. De ahí tiene razón el estudio sobre los estados nacionales, el indigenismo, la cultura obrera y popular, y la instalación de la ciudad letrada y su choque con los imaginarios de la ciudad real, como proyecta Rama.

En este entendido, la noción de ideología ha sustanciado la comprensión de nuestra realidad como la identificación de nuestros procesos, lo que la convierte en una herramienta de transformación no solo, como pudiera pensarse, en tanto proyecto político, sino en su clave epistemológica ya que es capaz de descifrar y tensionar las concepciones estatuidas en las ciencias humanas y por la epistemología tradicional restituyendo el criticismo insoslayable en cualquier actividad de pensamiento crítico y transformador.

Hablar de lo ideológico, en esta perspectiva, significa repensar el sistema de relaciones sociales y su proceso de producción, en el que lo ideológico se encuentra en la estructura de la producción discursiva de los relatos sociales, de los debates en los medios y de la misma vida cotidiana.

De tal motivo, abordar la relación entre discurso y poder dentro del sistema de producción también implica pensar el mismo trabajo académico, como propone Barbero para los investigadores latinoamericanos en ciencias sociales y humanas ampliando su radio de acción a la circulación y consumo, en tanto uso y apropiaciones, y no solo a la generación de las estructuras discursivas.

Este reconocimiento implica a su vez reconocer, en cuanto a los medios de comunicación, que los conflictos socio-históricos son los que dotan de sentido -o no están por fuera- de las relaciones sociales y los procesos de la comunicación masiva.

Los medios son mediadores sociales, ya que sus discursos moldean y administran los imaginarios, deseos y placeres sociales de la cotidianidad del día a día, lo que implica ir más allá del sentido epistemológico para adentrarse en los procesos de hegemonía e hibridación de lo popular con lo masivo en la cultura mundial.

Es aquí donde los autores latinoamericanos de la cultura insertan también la discusión por la hegemonía comunicacional del mercado como articulador simbólico de lo social, donde la comunicación incluye o incorpora las culturas local y nacional en el mercado y las tecnologías avanzadas generando nuevas instancias de “estar” y “resistir”.

Incluso, Barbero habla, desde la reflexión teórica, de una razón *comunicacional* mediada por la fragmentación, lo global y la hibridez que enfrenta el agotamiento de herramientas teóricas para hacerse cargo de estos nuevos escenarios.

Por eso haber retomado la agenda de Barbero resultó fructífera por cuanto cualquier “propuesta de pauta” para provocar el devenir reflexivo no puede partir sin considerar esta premisa. Así la estructura transnacional de la información, el desarrollo de las tecnologías y la comunicación popular son una puerta de entrada en el cruce, hoy en día, con los nuevos diálogos entre lo culto y lo masivo, con la ciudad y sus identidades alternas, y la producción teórica enganchada con las transformaciones de lo social, entre otras.

Este mapeo del campo de los estudios culturales latinoamericanos implica, evaluando las trayectorias descritas, y los cambios desde los '80 hacia finales de siglo, que las nuevas condiciones del proceso teórico no pueden ser rehuidas sin considerar las prácticas sociales de comunicación, el escenario de la producción y consumo medial y la cultural global transnacionalizada. Lo que debe entenderse, a su vez, sin frustración, como un límite a franquear tanto epistemológica como políticamente en un tiempo que se plantea “vertiginoso” y donde todo quiere superar al pasado.

Así se atraviesa desde los procesos de desterritorialización de la cultura y las crisis de los Estados nacionales hasta las formas de resistencia y de estar en lo masivo. Esto significa desentrañar el entramado de lo social para reconocer las transformaciones profundas en los imaginarios culturales, memorias e identidades colectivas y locales que se debaten entre la fragmentación y la desmemoria que induce el capital y la cultura transnacional.

Pese a ello, pensar en la comunicación desde la cultura implica dimensionar y enfrentar esta misma complejidad de lo social y descifrar cómo, hoy en día, se constituyen las prácticas y los receptores hacen uso y apropiación de los medios y de las tecnologías de la información, tanto en la reproducción, como en el orden y resistencia a lo unívoco, homogéneo y unificador para adentrarse en los sentidos involucrados en los procesos de comunicación de los grupos sociales.

En efecto, adentrarse en las transferencias tecnológicas, en las brechas digitales, en la penetración y modos de apropiación de las clases populares -coaptados por los mercados de bienes y servicios-, y la constitución de sus prácticas es una alternativa de interrogación a la tecnología que, como que sostiene Barbero y amplía Ortiz, resulta mucho más pertinente que restringirse a la relación entre tecnología y capitalismo planteada por el marxismo, ya que los usos, prácticas, experiencias, memorias son parte de la constitución de cualquier lectura que intente abordar el consumo, la relación con los medios y la cultura como producción y sentido de la vida cotidiana.

En la década del 90' se desarrolla, entonces, una producción académica en torno a la comunicación, que es tributaria de los '80 en un contexto de transiciones complejas en el continente y con la redefinición de las luchas sociales por más y mejor democracia.

Entonces si el análisis teórico debe estar comprometido con el cambio en base a la igualdad y la democracia, resulta inquietante qué posibilidades tenemos para agenciar este devenir y qué finalmente puede movilizar, y en qué grado, el estudio de la comunicación en relación con los estudios de la cultura.

Si la comunicación y la cultura son un espacio de lucha política con la redefinición del concepto de ideología –que significa entender lo popular, por ejemplo, en tanto relación con lo hegemónico-, si las estructuras de poder dominante y sus procesos de objetivación de la legitimidad del *statu quo* provocan fragmentación y descontextualización de los problemas, si la complejidad de los procesos de mundialización de la cultura impiden visualizar las serpenteantes imbricaciones entre el capital y la cultura, lo que se espera y se demanda del campo es su ruptura teórica, el compromiso del investigador y dotar de politicidad la relación entre cultura y comunicación, en base a un marco conceptual ya solidificado que puede identificar y explicar los procesos comunicacionales presentes en la diversidad e identidad cultural.

Así entendido, estos procesos comunicacionales presentes en la cultura y el rol de los medios y las influencias de sus configuraciones culturales en los procesos de subjetivación de los individuos finalmente permiten hacerse responsable de la relación

entre hegemonía y modernidad cuya reapropiación histórica significa dotar de sentido el tiempo y espacio de la modernidad latinoamericana.

Por eso entre la hibridez de los procesos y los escenarios de transformación que pueden mediar los procesos comunicacionales, el compromiso teórico de los estudios latinoamericanos requiere restaurar lo político en sentido democrático más allá de las travesías discursivos de lo posmoderno.

Así esta naturaleza multiforme y contradictoria de los estudios sobre identidad, cultura y cultura popular, también hoy deben atender los procesos de convergencia y de creatividad/diversidad, y especificidad de actores y especificidad de espacios, para intervenir y producir desarrollo material y simbólico, según Arturo Escobar.

Esta suerte de relocalización de la cultura como producción de sentido, que arguye Santa Cruz, nos plantea la diversidad de decodificaciones que le debe interesar a los estudios culturales y su vinculación con la comunicación en cuanto red de prácticas y relaciones que están dentro de un contexto, una historia y lucha cultural por el sentido y la construcción de la vida cotidiana.

Esto reubica la mirada sobre la cultura y la capacidad siempre disruptiva del teórico social comprometido con un saber crítico y transformador, pues implica un desplazamiento también metodológico para trabajar el proceso de la comunicación y las nuevas categorías identitarias, subversivas de la racionalidad homogeneizadora. Como también significa lidiar con un campo fragmentado, heterogéneo y carente de revisión epistemológica, condicionado como veíamos en el caso chileno por criterios pragmáticos, centralismo y escasa productividad académica, como advierte Lazcano.

Este campo transdisciplinario debe considerar las formas globales de producción de sentido, la afirmación política de las identidades que configuran nuevos modos de ciudadanía, el desplazamiento de lo político-simbólico a lo tecnológico y las industrias culturales en su doble faceta de recurso económico y como fuente de identidad y cohesión social.

Esto permitirá tanto dimensionar y abordar lo multicultural como problematizar sobre el estatuto del saber transdisciplinar mediado por procesos de convergencia y (re) descubrimiento de la concepción inmaterial, simbólica y creativa.

6. Bibliografía

- Antezana, Mauricio. *La errátil circunstancia de las ciencias de la comunicación* en Fernández, Fátima; Yepes, Margarita. 1984. Comunicación y teoría social. Hacia una precisión de referentes epistemológicos. Facultad de ciencias políticas y sociales, UNAM, México.
- Arditi, Benjamín (ed). 2000. *El reverso de la diferencia*. Nueva Sociedad. Caracas.
- Baudrillard, Jean. 1978. *Simulacro y Cultura*. Traducido por Pedro Rovira. Editorial Kairós, Barcelona.
- Barbero, Jesús Martín. 1987. *De los medios a las mediaciones*. Editorial Gustavo Gili.
- Barbero, Jesús Martín. *Retos a la investigación de comunicación en América Latina* en Fernández, Fátima; Yepes, Margarita. 1984. Comunicación y teoría social. Hacia una precisión de referentes epistemológicos. Facultad de ciencias políticas y sociales, UNAM, México.
- Barbero, Jesús Martín. *Globalización y multiculturalidad: notas para una agenda de investigación* en Moraña, Mabel. 2000. *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los Estudios Culturales*. Editorial Cuarto Propio. Instituto Internacional de literatura Iberoamericana.
- Barbero, Jesús Martín. *Tecnicidades, identidades, alteridades: des-ubicaciones y opacidades de la comunicación* en el nuevo siglo. Revista Diálogos de la Comunicación. 2002. N°64. Pp. 8-23.
- Barbero, Jesús Martín. 2002. *Oficio de cartógrafo*. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura. Fondo de Cultura Económica.
- Becerro, Susana; Lorenzano, Luis. *Observaciones para una sociología de la comunicación* en Fernández, Fátima; Yepes, Margarita. 1984. Comunicación y teoría social. Hacia una precisión de referentes epistemológicos. Facultad de ciencias políticas y sociales, UNAM, México.

- Bergero, Adriana. *Estudios Literarios/culturales. Disciplinarietà y nuevas configuraciones epistémicas* en Bergero, Adriana; Ruffinelli, Jorge. 2001. *Estudios Literarios. Estudios Culturales*. Nuevo texto crítico 25/28. Department of Spanish and Portuguese. Stanford University.
- Brunner, José Joaquín. 1989. Chile: *Transformaciones culturales y modernidad*. FLACSO, Santiago.
- Brunner, José Joaquín. 1985. *La participación de los centros académicos privados* en Revista de Estudios Públicos, N° 19, Santiago.
- Bueno, Raúl. 2012. Promesa y descontento de la modernidad. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana.
- Coronil, Fernando. *Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo* en Lander, Edgardo. 2005. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe. CLACSO.
- Cuadra, Álvaro. 2006. *Algunas notas sobre los límites y márgenes de los estudios en Comunicación* en Revista Comunicación y Medios N°17, Instituto de la Comunicación e Imagen, Universidad de Chile, Santiago.
- Davis, Helen. 2004. *Understanding Stuart Hall*. SAGE Publication, London.
- De la Campa, Román. *De la deconstrucción al nuevo texto social: pasos perdidos o por hacer en los estudios latinoamericanos* en Moraña, Mabel. 2000. *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los Estudios Culturales*. Editorial Cuarto Propio. Instituto Internacional de literatura Iberoamericana.
- De Moragas, Miquel. 1985. *Teorías de la Comunicación*. Editorial Gustavo Gili, Barcelona.
- De Toro, Alfonso. *Hacia una teoría de la cultura de la "hibridez" como sistema científico transrelacional, "transversal" y "transmedial"* en Bergero, Adriana; Ruffinelli, Jorge.

Estudios Literarios. Estudios Culturales. 2001. Nuevo texto crítico 25/28. Department of Spanish and portuguese. Standford University.

- Dittus, Rubén. 2008. *Cartografía de los Estudios Mediales en Chile*. Editorial Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción.

-Escobar, Arturo. *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo?* en Lander, Edgardo. 2005. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe. CLACSO.

-Fernández, Fátima; Yepes, Margarita. 1984. *Comunicación y teoría social. Hacia una precisión de referentes epistemológicos*. Facultad de ciencias políticas y sociales, UNAM, México.

-Franco, Jean. *Un matrimonio imperfecto. Estudios Culturales y feminismo* en Bergero, Adriana; Ruffinelli, Jorge. 2001. *Estudios Literarios. Estudios Culturales*. Nuevo texto crítico 25/28. Department of Spanish and portuguese. Standford University.

-García Canclini, Néstor. 1995. *Consumidores y Ciudadanos*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

- García Canclini, Néstor. 2001. *Culturas híbridas*. Paidós, Buenos Aires.

-García Canclini, Néstor. *La épica de la globalización y el melodrama de la interculturalidad* en Moraña, Mabel. 2000. *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los Estudios Culturales*. Editorial Cuarto Propio. Instituto Internacional de literatura Iberoamericana.

- García Canclini, Néstor. *Los Estudios Culturales y las puertas giratorias* en Bergero, Adriana; Ruffinelli, Jorge. 2001. *Estudios Literarios. Estudios Culturales*. Nuevo texto crítico 25/28. Department of Spanish and portuguese. Standford University.

- Gramsci, Antonio. 1980. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Editorial Nueva Visión, Madrid.

- Grimson, Alejandro; Varela, Mirta. 1999. *Audiencias, cultura y poder*. Editorial Eudeba. Buenos Aires.
- Habermas, Jürgen. 1998. *Teoría y praxis*. Tecnos. Madrid.
- Hall, Stuart. 1991. *Lo local y lo global: globalización y etnicidad*. Disponible en Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales www.cholonautas.edu.pe (consulta: marzo, 2013)
- Hall, Stuart. 2007. *Richard Hoggart, The Uses of Literacy and the cultural turn*. International Journal of Cultural Studies, 10, pp. 39–49.
- Hall, Stuart. 2004. *Codificación y descodificación en el discurso televisivo* en Cuadernos de Información y Comunicación, N° 9. Universidad Complutense de Madrid. pp. 215-236.
- Hebdige, Dick. 1979. *Subculture: the meaning of style*. The Chaucer Press, Ltd., London.
- Hoggart, Richard. 1958. *The Uses of Literacy*. Penguin Books, Harmondsworth.
- Lander, Edgardo. 2005. *Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos* en Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe. CLACSO.
- Lazcano, Daniela. 2008. *Metacomunicación: a la búsqueda del canon*. Tesis para optar al grado de Magíster en Comunicación Social, Universidad de Chile, Viña del Mar.
- Mattelart, Armand; Neveu, Erik. 2002. *Los Cultural Studies. Hacia una domesticación del pensamiento salvaje*. Ediciones de Periodismo y Comunicación. Facultad de Periodismo y Comunicación Social. Universidad Nacional de la Plata.
- Mattelart, Armand; Neveu, Erik. 2004. *Introducción a los estudios culturales*. Paidós Comunicación, Madrid.
- Moreiras, Alberto. *Retirar la cultura* en Bergero, Adriana; Rufinelli, Jorge. 2001. *Estudios Literarios. Estudios Culturales*. Nuevo texto crítico 25/28. Department of Spanish and portuguese. Standford University.

- Ossandón, Carlos. 2013. *Los estudios en comunicación en América Latina (y algunas incomodidades actuales)*. Documento de trabajo.
- Ortiz, Renato. 2004. *Mundialización y Cultura*. Convenio Andrés Bello, Bogotá.
- Ortiz, Renato. *Diversidad cultural y cosmopolitismo* en Moraña, Mabel. 2000. *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los Estudios Culturales*. Editorial Cuarto Propio. Instituto Internacional de literatura Iberoamericana.
- Prieto, Daniel. *Sobre la teoría y el teoricismo en comunicación* en Fernández, Fátima; Yepes, Margarita. 1984. *Comunicación y teoría social. Hacia una precisión de referentes epistemológicos*. Facultad de ciencias políticas y sociales, UNAM, México.
- Quijano, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* en Lander, Edgardo. 2005. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe. CLACSO.
- Rama, Angel. 1984. *La ciudad letrada*. Ediciones del Norte, Hanover.
- Ranciere, Jacques. 2010. *Sobre la importancia de la Teoría Crítica para los movimientos sociales actuales* en Revista Estudios Visuales, N°7. Ediciones CENDEAC, Murcia. Pp. 82-89.
- Reynoso, Carlos. 2000. *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*. Una visión antropológica. Gedisa, editorial. Barcelona, España.
- Richard, Nelly (ed). 2010. *En torno a los estudios culturales: localidad, trayectorias y disputas*. Editorial Arcis / CLACSO. Santiago.
- Rincón, Carlos. *Metáforas y estudios culturales* en Moraña, Mabel. 2000. *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los Estudios Culturales*. Editorial Cuarto Propio. Instituto Internacional de literatura Iberoamericana.
- Rodríguez, Ileana. *Geografías físicas, historias locales, culturas globales* en Moraña, Mabel. 2000. *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los Estudios Culturales*. Editorial Cuarto Propio. Instituto Internacional de literatura Iberoamericana.

- Rozanvallon, Pierre. 2009. La legitimidad democrática. Imparcialidad, reflexibilidad, proximidad. Buenos Aires. Manantial.
- Santa Cruz, Eduardo. 1997. *Estudios sobre comunicación en América Latina: acerca de causas y azares*. Documento de trabajo N°23. Centro de Investigaciones Sociales, Universidad Arcis, Santiago.
- Sarlo, Beatriz. 1997. *Los Estudios y la crítica literaria en la encrucijada valorativa*, en Revista de Crítica Cultural, N°15. Pp. 32-38.
- Sunkel, Guillermo. 1985. *Razón y pasión en la prensa popular*. ILET, Santiago.
- Thompson, Edward. 1979. *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. Editorial Crítica, grupo Grijalbo, Barcelona.
- Vidal, Hernán. *Restaurar lo político, imperativo de los estudios literarios y culturales latinoamericanos* en Moraña, Mabel. 2000. *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los Estudios Culturales*. Editorial Cuarto Propio. Instituto Internacional de literatura Iberoamericana.
- Vidal, Hernán. *Estudios Culturales: ¿disciplina ya constituida o nada más que agendas convergentes?* en Bergero, Adriana; Rufinelli, Jorge. 2001. *Estudios Literarios. Estudios Culturales*. Nuevo texto crítico 25/28. Department of Spanish and Portuguese. Stanford University.
- Verón, Eliseo. 1984. *Semiosis de lo ideólogo y del poder* en Revista Espacios de Crítica y Producción, N° 1. Buenos Aires. Pp. 43-51.
- Williams, Raymond. 2001 *Cultura y Sociedad 1780-1950*. De Coleridge a Orwell, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.