

De la diversidad antropológica a la uniformidad mass-mediática

¿Antropología globalizada o masividad antropologizada?

Yanet Martínez Toledo

Cubana, licenciada en Filosofía (Universidad de la Habana). Realiza estudios en Maestría en Comunicación, mención Comunicología (Universidad de la Habana). Investigadora del Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello. Coordinadora de Postexto, Red de Estudios de Comunicación y Cultura.

cidcc@cubarte.cult.cu

RESUMEN

En el transcurso del pasado siglo el estatus de las ciencias sociales ha sufrido un gran número de transformaciones. Una de ellas ha estado signada por la necesidad de diálogo interdisciplinario que ha servido para actualizar tanto los debates como las metodologías que intentan acercarse a los procesos sociales. Estas experiencias se manifiestan tanto a través de la reconfiguración de los campos de estudio como de las perspectivas de acercamiento a los problemas de investigación. En este trabajo se propone realizar un análisis de las interacciones que han tenido lugar entre dos disciplinas específicas: la antropología y la comunicación masiva.

Palabras clave: antropología, comunicación masiva, diálogo interdisciplinario

RESUMO

No transcurso do passado século o status das ciências sociais tem sofrido um grande número de transformações. Uma delas tem estado marcada pela necessidade de diálogo interdisciplinario que tem servido para atualizar tanto os debates quanto as tecnologias que procuram se aproximar dos processos sociais. Estas experiências se manifestam tanto a través da reconfiguração dos campos de estudo quanto das perspectivas de aproximação dos problemas de pesquisa. Neste trabalho se propõe realizar uma análise das interações que tiveram lugar entre duas disciplinas específicas: a antropologia e a comunicação massiva.

Palavras chave: antropología, comunicação massiva, diálogo interdisciplinar

ABSTRACT

During the last century the status of the Social Sciences has undergone a great number of transformations. One of these transformations was characterized by the necessity of interdisciplinary dialogue that has served to update not only discussion and debate but also the methodologies that try to come closer to the social processes. These experiences are evident both in the reconfiguration of the fields of study and also in the approaches taken to analyse the interactions among the disciplines.

In this essay we seek to carry out an analysis of the interactions that have taken place between two specific disciplines: anthropology and mass media.

Key words: anthropology, mass media, interdisciplinary dialogue

Acercamiento al problema

En el discurso de las ciencias sociales resulta interesante ver cómo varían, no siempre cumpliendo los designios de la evolución, criterios que durante un tiempo determinado fueron considerados sustanciales dentro de las creencias científicas de los investigadores. Una revisión crítica de aquellos presupuestos que en algún momento han sido considerados universales debe conducir, no a respuestas, sino a la comprensión de las condiciones en las que cualquiera de ellos pudo entronizarse como hegemónico. También debe dar cuentas de las posibilidades de superar esa relación, si ese criterio ya no responde a las necesidades sociales, tanto de los investigadores como de los objetos de investigación.

Las relaciones de contradicción y superación en las que los paradigmas se expresan no pueden describirse teniendo en cuenta su comportamiento en una única disciplina "científica" (KUHN 2002). La conformación de nuevos esquemas de pensamiento se liga invariablemente a las condiciones sociales de producción de los mismos. Estas condiciones atraviesan de igual manera los espacios investigativos de las disciplinas, las ciencias y el conocimiento en general.

Desde la segunda mitad del siglo XX la lógica de los sistemas de pensamiento social sufrieron un movimiento telúrico: la puesta de los discursos universalistas en el tribunal de la razón, y más recientemente, la explicación de los problemas sociales a partir de relaciones reticulares que intentan superar el reduccionismo implícito en la lucha de contrarios. En los años ochentas la llamada Crisis de los Paradigmas, que dio entrada al debate posmoderno, puso sobre el tapete una discusión ya establecida desde la década del sesenta: el problema de la incapacidad de los conceptos universales y unificadores para representar la multiplicidad social.

La crítica estuvo dirigida al paradigma racional, que desde la Ilustración, intentó conformar un tipo de racionalidad basado en la absolutización y superposición de unos conceptos sobre otros, unas culturas sobre otras y unos individuos sobre otros. Según esta visión las diferencias sociales y culturales deberían quedar eliminadas al alcanzarse un determinado nivel de civilización, medido de antemano, y sopesado atendiendo a los principios europeos.

El discurso ilustrado, máxima expresión de la positivización¹ del pensamiento racionalista, sirvió de fundamento a un determinado modelo de pensamiento que reconocemos como pensamiento ilustrado europeo. A instancias suya se desarrolló, en gran medida, el principio de la evolución ascendente del progreso civilizatorio capitalista. Este proyecto social ubicó a la burguesía, como portadora del nuevo modo de apropiación de la realidad, en una posición hegemónica con respecto al resto de los grupos sociales.

El resto de los grupos se vio cooptado² por un modelo de conformación e interpretación de la realidad que tendía a la unificación y masificación de procesos culturales que hasta el momento se habían expresado teniendo en cuenta sus especificidades. La suscripción al modelo de organización social, propuesto por el capitalismo, no tiene en cuenta el nivel de preparación o de identificación con este proyecto civilizatorio específico que posean las clases subalternas, más bien crea instituciones que garanticen la uniformidad del proceso de civilización.

Las necesidades de confeccionar un diseño de este nuevo tipo de sociedad, condujo a la segmentación de la misma en esferas de actuación que debían ser estudiadas desde perspectivas científicas diferentes. El papel jugado por las ciencias sociales en la conformación y posibilidad de un ideal de desarrollo social no puede decirse que haya sido solo el de apoyar el discurso burgués. Pero en alguna medida ha estado vinculado con este, sobre todo en las esferas ocupadas por los espacios institucionales de construcción del conocimiento científico, léase academias, universidades, editoriales especializadas, públicos (HABERMAS 1997).

Las especificidades antropológicas

Resulta tremendamente complejo teorizar, en ciencias sociales, sin sufrir el incontenible deseo de rastrear cronológicamente el origen del objeto del cual queremos rendir cuenta. Es ese el momento en el que concientizamos que lo que en la actualidad nombramos, sujetamos a leyes específicas y explicamos metodológicamente ha existido antes de que decidiéramos teorizar sobre ello. Lo que hoy llamamos ciencia, existe en sus prácticas, antes que lo nombrásemos de tal modo.

¿Pero qué sucede cuando intentamos sistematizar el comportamiento de esas relaciones, cuándo intentamos describir, analizar y teorizar sobre un objeto social específico? Al colocarnos en la posición de sujetos investigadores intentamos rendir cuentas sobre un proceso del cual somos parte, pues en ciencias sociales

somos, a la vez, sujetos y objetos de nuestras prácticas cotidianas y profesionales.

Cada encuentro intercultural del cual forman parte las ciencias, amparado en los procesos de conquista, ha traído aparejado consigo la interacción violenta entre colonizados y colonizadores. Relaciones que pueden ser entendidas a partir de la necesidad de dominar y conocer al otro; en otras palabras, poner el conocimiento científico en función de la eficacia de la dominación. Los objetos de investigación –ya sean relaciones o seres humanos- son conocidos, pero desde las perspectivas culturales del que coloniza. Una de las grandes contradicciones de las ciencias y que ha servido para cuestionar sus principios de objetividad, están dados por el peso de intereses extra-científicos sobre la elección del objeto de estudio³. No es casual que personas a las que hoy catalogamos de sociólogos, antropólogos, historiadores, hayan formado parte, durante los procesos de colonización, de gremios tan poco “científicos” como el de los mercaderes, misioneros o viajeros.

En este sentido, la antropología es una de las ciencias que mejor puede dar cuentas de este proceso de colonización, en la misma medida en que es la ciencia que se dedica a estudiar los modos de apropiación de la realidad de esas culturas primitivas. La sociología, la filosofía, hasta la historia por su parte han tendido a explicar, desde la perspectiva eurocéntrica, a los modos de pensamiento de las sociedades modernas. Por tanto, podría decirse que la documentación derivada de las investigaciones antropológicas jugó un importante papel en la comprensión de los procesos de interacción entre colonizados y colonizadores, por supuesto, desde la perspectiva de los últimos.

Toda comprensión científica que asuma al otro como objeto y no como sujeto de la investigación queda limitada en su propia implementación. La constitución moderna de las ciencias como modo de reproducción de la realidad no puede pensarse fuera de las lógicas culturales del capitalismo (HORKHEIMER 1994).

Sus teorizaciones, orgánicas –o no- al modo de apropiación burgués, formaron parte del discurso progresista y civilizatorio europeo y estadounidense. Estas ciencias describieron y contabilizaron innumerables esferas de la vida social, desde las explicaciones macroscópicas de su epidermis hasta las especificidades de la adaptación individual al mundo capitalista.

La industrialización, mercantilización, globalización de las relaciones sociales, el expansionismo, quizá sean las determinaciones de la cultura capitalista que más hondo han calado en el resto de las lógicas culturales. Si cada una de ellas ha sido *compartida* por modos de producción social aparentemente diferentes ha sido en parte por la publicidad (HABERMAS 1997) a la que han sido sometidas estas formas ideológicas y por las relaciones.

La nueva oleada de conquistas a la altura del siglo XIX propició el surgimiento de un nuevo tipo de relaciones entre los países portadores de ese proceso civilizatorio y aquellos cuyas producciones sociales diferían del modelo europeo. Las principales interrogantes generadas por estas interacciones se fundamentaban en las razones por las cuales esos modos de vida social no habían alcanzado hasta esta centuria, fuera de Europa, el desarrollo que las potencias conquistadoras ya detentaban. El análisis de culturas diferentes siguió teniendo lugar a partir de la contraposición entre conquistados y conquistadores.

El enfrentamiento a lo desconocido, por parte de los investigadores, estuvo permeado por las concepciones del mundo que estos habían desarrollado, tanto desde la construcción científica como la cotidiana. Sus referentes teórico-prácticos sirvieron como modelos de enjuiciamiento y comprensión de la diferencia. En cierta medida, esta conciencia de las diferencias apareció con el descubrimiento del otro, a la par que la necesidad de aminorarlas, para no hacerlas lucir tan diferentes.

Lo cierto es que la antropología tradicional, en su interés por descubrir lógicas culturales variadas, centró sus investigaciones en procesos específicos de la vida cotidiana. Ejemplos paradigmáticos los conforman los estudios de Franz Boaz, Malinowski, Margaret Mead, entre otros. Dichas descripciones sirvieron para mostrar prácticas sociales distintas, y a la vez similares; para reconstruir las narrativas de los modos de producción sociales precapitalistas, que supuestamente ya habían sido superados por los países avanzados. En última instancia, para zanjarse las diferencias entre lo actual y lo pasado.

El sujeto-investigador no monta y desmonta su personaje atendiendo a su trabajo de campo, sin dejar huellas. Es portador, al igual que los sujetos que investiga, de una determinada cultura. Las interacciones sociales, entre unos y otros, propiciaron conexiones mercantiles

implícitas, que a la par de aquellas en las que las relaciones de mercado se expresaban de manera explícita⁴, contribuyeron a la conformación de un universo simbólico en el que se influyeron nativos y extranjeros. De hecho, la descripción de patrones conductuales, tradiciones y rituales de la vida cotidiana de las sociedades estudiadas corrió, también, a cargo de comerciantes, misioneros, militares. La intervención antropológica se desarrolló a la par que el resto de las intervenciones culturales.

Pero el estudio de las sociedades *primitivas* se agotó en la medida en que estas dejan de serlo para convertirse en naciones *en vías de desarrollo*. El objeto de la antropología tiene que hallar acomodo en estas reconfiguraciones. Otro de los problemas es por qué estudiar antropológicamente solo las sociedades pequeñas y aisladas físicamente. En el complejo de las relaciones sociales de los países capitalistas podemos encontrar grupos que no se desarrollan fuera de la sociedad, pero que tienen lógicas culturales específicas. Los ejemplos que sirven para confirmar esta idea son múltiples: el caso de los inmigrantes, legales o ilegales, grupos gay, mujeres, grupos étnicos.

A finales del siglo XX la expansión cultural del capitalismo, aparejada a la imposición de lógicas económicas específicas, por lo que se precisa dar cuenta de los usos que hacen esas minorías de las leyes y formas culturales dominantes. Los procesos de globalización y universalización actual colocan a la antropología, como ciencia, en la necesidad de enfocar de manera diversa su objeto de estudio. De esta situación se deriva la pregunta: ante el problema de la universalización de las relaciones sociales ¿Cómo responde la antropología?

En “Raza e Historia”, texto paradigmático del pensamiento antropológico moderno, Claude Lévi-Strauss⁵ (LÉVI-STRAUSS 1996), intenta analizar críticamente diversas concepciones sobre los intercambios culturales generados por las conquistas y las relaciones de dominación a nivel internacional. Desde una perspectiva antropológica, el autor enfrenta el problema de la *civilización mundial*. Y lo hace para criticar este concepto, en tanto no da cuenta de las variadas interacciones culturales que tienen lugar en los marcos de las sociedades contemporáneas.

Según el autor: “la noción de civilización mundial es muy pobre y esquemática (...) Pretende evaluar las aportaciones culturales de una historia milenaria, relacionándolas exclusivamente con el modelo de una civilización mundial que tiene todavía una forma hueca, sería empobrecerlas singularmente vaciarlas de su contenido y conservar solo un cuerpo descarnado.” (LÉVI-STRAUSS 1996: 31). El pensamiento capitalista se ha autoconcebido, históricamente, en su capacidad para sumar, más bien subordinar las diferencias, partiendo de la idea de que para todos hay lugar en el

mercado. Este último se representa como lugar de las interacciones, como espacio en el que el poder se expresa en sentido relacional (FOUCAULT 1994).

En los procesos de interacción cultural basados en la colonización territorial, la violencia cultural se expresa de manera evidente. Pero en las condiciones actuales las influencias culturales se realizan más allá de límites geográficos restringidos: las expresiones de las relaciones entre culturas hegemónicas y subalternas se experimentan tanto entre naciones diferentes como dentro de un mismo territorio nacional. De la misma manera ocurre en las relaciones entre potencias, por ejemplo; las contradicciones que se generan a partir del intercambio cultural entre las llamadas *naciones del primer mundo*.

La complejidad de las producciones culturales globalizadas se expresan en las contradicciones Norte-Sur, pero también en las que ocurren entre Norte-Norte. De la misma manera, la confluencia de diversas comunidades de emigrantes de los antiguos territorios colonizados en los países *desarrollados*, y el tratamiento que estos reciben en los mismos conduce a la necesidad de repensar el proceso civilizatorio de la modernidad.

En la recomposición que sufren las ciencias sociales a partir de la segunda mitad del siglo XX nos enfrentamos ante el problema de lo que se ha dado en llamar emergencia de nuevas culturas. Esta situación nos obliga a afrontar diferentes cuestionamientos: ¿son realmente nuevas estas culturas? ¿Existe realmente un cúmulo acabado de culturas diferentes o nos hallamos ante diferentes determinaciones y niveles de concreción de un mismo modo de producción cultural?

Más que nuevas culturas son modos de expresión cultural históricamente silenciados que encuentran la manera de articular socialmente sus modos de organización. Detenerse en los estudios de prácticas culturales como el *graffiti*, los tatuajes, los *performances*, los *arts de faire* (de CERTEAU 1999), que expresan diversas reconfiguraciones de lo popular, debe implicar el estudio de

las relaciones sociales en las que estas prácticas tienen lugar. Estos modos de producción se han convertido, en lugar de teorización por parte de artistas e investigadores, en general. Las implicaciones generadas por estas interacciones (investigadores-productores populares) potencian la idea de la reciente aparición de estas prácticas concretas.

Por otra parte, resulta válido señalar la ampliación de la visión de los receptores de cultura; congregados ya no como masa, sino como grupos sociales. Esto puede evidenciarse en el reconocimiento de la existencia de espacios de producción cultural diferentes dentro de la unicidad del discurso hegemónico moderno. Todo el modo de apropiación que se engloba con el término cultura popular, visto desde la perspectiva antropológica de Michel de Certeau (1999), trae aparejada consigo una reinterpretación de lo que es la producción cultural, al conceptualizar lo cultural a partir de sus diversas determinaciones, más allá de las concepciones sociológicas de la cultura.

Esta revisión de las posibilidades de actuación de las culturas populares se fundamenta en las capacidades de adaptación, interpretación y reapropiación que tienen las mismas para enfrentarse al modo de producción específico de la cultura dominante. Las complejidades que estas consideraciones traen aparejadas son diversas; es completamente cierto que las clases populares readecuan las producciones dominantes (instrumentalizadas en la alta cultura y la cultura de masas), pero también es cierto que con estas supuestas libertades de interpretación las relaciones entre estos modos de producción quedan enmascarados.

De esta manera nos enfrentamos al problema de la existencia de una inmensa pluralidad de modos de producción cultural, pero un único modelo de producción hegemónico. Al remarcar las especificidades culturales como diferencias, en cierta medida estamos propiciando la creencia de que cada una de ellas pueda vivir de manera aislada, del resto de los modos de

producción cultural. Pero no por ello se está legitimando la validez de estas prácticas. La diferencia es constitutiva de nuestras relaciones sociales, pero solo somos conscientes de ella en el intercambio social, cuando somos capaces de compartirlas.

Como resultado de los procesos de socialización en los que se constituyen nuestras culturas solo nos es posible concientizar, como producciones culturales, aquellas que se socializan a partir de las mediaciones (MARTÍN-BARBERO 2003) ejercidas por los diversos modos de organización social. Los procesos de institucionalización (propios de nuestra cultura) han contribuido, mediante la estratificación social, a la representación del tipo de relaciones humanas producidas por el capitalismo. Estas relaciones, producidas y reproducidas a través de las instituciones⁶, implican a los diversos niveles de organización social, desde los cuales se incluyen tanto las interacciones grupales como la comunicación masiva.

Las disipaciones masivas

La comprensión tradicional de la antropología (que habla de culturas *primitivas y desarrolladas*) se ha relacionado estrechamente con una concepción de cultura elaborada, positivamente, por las ciencias sociales. Con la implementación de este concepto, se ha legitimado cierto tipo de enseñanza en el cual la cultura ha sido interpretada en la articulación de un determinado sistema de dominación, que visto dialécticamente contiene en sí misma las condiciones para la liberación de los dominados.

La cultura, como adquisición y asimilación de conocimientos dirigidos a fines específicos, tiene como función la de enseñar a los hombres a vivir en sociedad. Esta vida se hace posible sólo si se fundamenta en el respeto a lo ajeno, o sea: la propiedad privada, el sexo masculino, la religión católica, etc. Estos intereses son defendidos por instituciones *sociales* ante los propios seres humanos. De esta manera las relaciones humanas se jerarquizan. El papel de las instituciones es el de enlazar las generalizaciones de lo social con los individuos concretos. La instrumentalización de estos modos de organización de la vida pública y social de los sujetos, atendiendo a sus funciones, sirve para estructurar los diversos sistemas sociales; pero, a la vez los limita.

Las relaciones hombre-cultura que se derivan de esta concepción, se gestan y desarrollan en el conflicto, en el malestar que genera enfrentarse desde la soledad individual ante una masividad social que produce un tipo de razón que rige sus normas de comportamiento a la vez que desconoce las particularidades de su existencia. La cultura aparece como una entidad autoconstituida, independiente, una sustancia primaria, a la que no se le puede pedir explicaciones. Sus exigencias están trazadas, a los individuos solo les queda cumplir los

requisitos para ascender hacia el progreso, hacia una organización social más *civilizada*. Los logros se dividen en estratos ascendentes. De esto da cuenta la estratificación de la cultura en alta (propia de las clases hegemónicas), media y baja (propias de las clases subalternas) como el resultado de logros alcanzados por individuos específicos atendiendo al conocimiento del mundo que dan tanto las ciencias como el arte.

Esta concepción limitada de cultura determinó las perspectivas del discurso de las ciencias sociales, haciendo que se centraran en las producciones artísticas o en el sistema de producciones mass-mediáticas. En ambos casos, los estudios sobre las industrias culturales –IC– (HORKHEIMER; ADORNO 1997), como instrumentalización de la cultura, tuvieron un lugar preponderante.

La socialización de las producciones humanas, en las condiciones del capitalismo del siglo XX (y el XXI), quedan sujetas al lugar que cada una de ellas ocupe ante el mercado. A partir de su actividad se genera un tipo de relaciones sociales de producción marcadas por la posesión privada de los medios de producción. En otras palabras: por una cultura de la dominación. Las industrias mass-mediáticas se insertan en este tipo de relaciones; por eso la cultura que legitima la dominación capitalista es la que consumimos a través de sus “instrumentos”.

Las IC son portadoras de elementos de la hegemonía del capital, que globalizándose, homogeniza las producciones nacionales saldando las diferencias y haciendo de ellas un *perfecto* producto de masas. No son entidades autónomas que representan al mundo de una determinada manera por libre arbitrio. A través de las IC, las culturas -de élites y popular- se reinterpretan en aras de la socialización de las mismas. Los medios no retratan la realidad: la expresan atendiendo a intereses hegemónicos. Puede decirse que si los medios no incluyen cualquiera de estas producciones como constitutivas de sus discursos es porque no son capaces de representarlas como orgánicas a la hegemonía. Esto sucede tanto con las producciones de *élites* como con las populares.

Si se pensara que las IC producen cultura solo en sentido “positivo” no sería posible salirnos de los marcos reduccionistas. No debe entenderse como cultural solo lo concerniente a las bellas artes. Su producción incluye una construcción de la realidad en la que los procesos sociales son representados de manera fragmentada y no en su totalidad. Va desde los sucesos explícitos relativos a las noticias sobre la “realidad”, la “divulgación” de los productos culturales –en el marco estrecho- hasta la conformación de un tipo determinado de gusto estético en función del consumo de mercancías. En resumen, son portadoras y difusoras de un modo de apropiación de la realidad al que socializan (OROZCO 1996).

El concepto de industria cultural, al igual que el concepto de cultura de masas con el que se relaciona, ha sido duramente criticado por varios autores, pero quisiera hacer referencia al caso específico de “Apocalípticos e Integrados” de Umberto Eco (2003). Cultura de masas, como concepto, deviene “en una definición de índole antropológica (del tipo de definiciones como *cultura bantú*), apta para indicar un contexto histórico preciso (aquel en el que vivimos) en el que todos los fenómenos de comunicación –desde las propuestas de diversión evasiva hasta las llamadas hacia la interioridad- aparecen dialécticamente conexos, recibiendo cada uno del contexto una calificación que no permite ya reducirlos a fenómenos análogos ocurridos ya en otros períodos históricos.” (ECO 2003: 34)

Las intenciones de Eco con este trabajo son las de superar las determinaciones que han posibilitado que el concepto de hombre-masa sirva para expresar un tipo de relación específico entre productores y consumidores. Para el autor la división entre masas y élites es más el fruto de una interpretación elitista de la cultura, que un modo de organización real. Rastrea estas concepciones, cuyos orígenes filosóficos pueden encontrarse en la obra de Nietzsche, con el fin de desmontar las lógicas del pensamiento tradicional que ven los procesos de cultura popular como un bloque monolítico e indiferenciable.

Por otra parte, es necesario señalar que las culturas populares en el devenir de sus prácticas cotidianas no tienen este sentido de mismidad; antes bien, basan sus relaciones en la diferenciación. Diversos han sido los estudios dedicados a los procesos de construcción identitaria de los distintos grupos que conforman la cultura popular. La identidad no debe ser entendida, solamente, en términos de identidad grupal pues con nuestras interacciones sociales se conforman las identidades colectivas⁷. Estas últimas dan cuenta de un determinado tipo de relación en la que los grupos socializan sus prácticas para identificarlas y diferenciarlas.

Llegados a este punto nos enfrentamos ante un problema, si no grave, al menos trabajoso. Si se determina que los conceptos de masa o masivo no dan cuenta de la complejidad de relaciones que se producen a partir de las interacciones culturales, entonces, ¿de qué manera se conectan las culturas hegemónicas y las subalternas en torno al problema de la producción cultural de los medios?

Nos hallamos, ahora, en presencia de una contradicción que complejiza la comprensión de este problema. Por una parte nos enfrentamos ante la representación social de las producciones masivas que siguen considerando a los consumidores como masa. Si bien las técnicas de marketing han propiciado segmentar los públicos atendiendo a un mayor número de determinaciones; también es cierto que se basan en las relaciones que establecen los consumidores con los productos y enajenan las interacciones humanas que se producen en torno o fuera del mismo. Esta visión entra en contradicción con un determinado discurso⁸, que tratando de superar las limitaciones del pensamiento tradicional intenta analizar las prácticas culturales más allá de las producciones artísticas, y que busca en las construcciones de sentido cotidiano la posibilidad de la articulación entre grupos subalternos y hegemónicos.

La socialización de las prácticas sociales, populares o no, tiene lugar en espacios determinados de producción cultural. En la actualidad la socialización de esas prácticas pasa por la mediación de las industrias culturales, específicamente los medios de comunicación. Pero, aparecer o no en los medios no legitima, per se, los sucesos de la realidad social. Por tanto, pensar que la cultura popular es la que no sale en los medios y que es necesariamente contestataria es, más que un error, el resultado de la comprensión positivista del mundo. Lo mismo sucede con las expresiones de la cultura de élites. Las representaciones de ambas tienen mucho de la poética romántica que presenta a los diferentes grupos sociales inmersos en prácticas sociales diferenciadas y alienables entre sí.

Cuando se piensa en el concepto de cultura popular para limitarlo a las determinaciones de lo folklórico o lo masivo, como plantea García Canclini (2002) en su crítica a las concepciones tradicionales de lo popular, no se tienen en cuenta las actualizaciones que hacen que este modo de producción cultural pueda adaptarse, más aun, compartir las condiciones culturales que le impone la hegemonía.

Las investigaciones que se han interesado por analizar los aspectos que median las relaciones entre emisores y receptores hablan de *apropiación subversiva* (MATTELART; MATTELART 1991), como la forma que encuentran los portadores de las culturas populares para resemantizar los mensajes concebidos desde las políticas culturales hegemónicas. Las determinaciones de dichas apropiaciones se manifiestan en la no linealidad del proceso comunicativo, en la existencia de mediaciones entre el emisor y el receptor, y en la posibilidad que tiene el receptor de apropiarse activamente de lo que se le trasmite. Esta conceptualización de la relación emisor-receptor ofrece la posibilidad de superar los límites del receptor-objeto para presentarnos al receptor-sujeto del proceso comunicativo. (Ibid)

Las perspectivas epistemológicas de los estudios sobre recepción y consumo han tenido que sufrir, en su desarrollo, una reconceptualización. Las investigaciones, al decir de Guillermo Orozco, han sufrido un giro, por lo que las indagaciones deben dirigirse a saber: “¿Cuál es, en definitiva el status de los receptores? (...) ¿Qué significa para las sociedades contemporáneas el predominio de su segmentación mediática en sus interacciones y clasificaciones sociales?” (OROZCO 2002: 19).

En otras palabras, se hace necesario acercarse a los receptores desde una perspectiva etnográfica. Los enfoques etnográficos han servido para que los estudios de audiencia, se acerquen a sus públicos desde las experiencias cualitativas. Al respecto los profesores ingleses David Morley y Roger Silver Stone (en JENSEN; JANKOWSKI 1993) han dicho: “Si hemos de hacer caso de la significación de las actividades relacionadas con los medios, que después de todo, son claves para la comprensión de la cultura contemporánea, entonces habremos de tomarnos en serio sus formas variadas y específicas. De este se desprenden argumentos en favor de una antropología del público televisivo y a favor de un compromiso con la etnografía como método empírico”. (Ibid: 186)

Los vínculos interdisciplinarios entre una antropología que ha tenido que enfrentarse de manera crítica a sus propias determinaciones, y una pujante ciencia de la comunicación que constantemente se constituye; ha posibilitado no solo el diálogo entre experiencias investigativas diferentes, sino que ha propiciado el intercambio de técnicas y cosmovisiones de la realidad.

Los diálogos con los discursos antropológicos han servido a la comunicación como vía de superación del dilema individuo-sociedad en el que la encerraban las controversias entre la sociología y la psicología. Pues las relaciones que se establecen entre los receptores y los medios no se desarrollan “atómicamente”; sino que dependen de mediaciones en las cuales las experiencias grupales cotidianas juegan un papel importante en las construcciones específicas de los receptores con los medios y consigo mismos.

Notas y Referencias

1. Habermas, en El discurso filosófico de la Modernidad. En esta obra Habermas hace referencia a la conceptualización que ofrece Hegel del positivismo y de ser positivo. En este caso se habla de positivo con respecto a un determinado modo de concebir la ciencia y la sociedad. Más que un enfoque científico aislado podríamos hablar de un modo positivo de interpretar la realidad.
2. Este concepto se relaciona con el concepto gramsciano que concibe la hegemonía como: “la capacidad de la clase dominante de obtener y mantener su poder sobre la sociedad, no solo por su control sobre los medios de producción económicos y de los instrumentos represivos, sino porque es capaz de producir y organizar el consenso y la dirección política, intelectual y moral de la misma. La hegemonía es tanto dirección ideológico-política de la sociedad civil como combinación de fuerza y consenso para lograr el control social” (Acanda, 2002: 251).
3. En “Ciencia y Técnica como ideología” (Habermas: 1992) y “Conocimiento e Interés” (Habermas: 1994); Habermas critica los tradicionales preceptos de objetividad de las ciencias. Esta crítica se refiere a la tradicional concepción positivista que enajena tanto al objeto como al sujeto de la investigación social con respecto de la propia investigación.
4. Las relaciones humanas deben ser entendidas como relaciones sociales de producción. La cuestión de la fetichización de la mercancía que Marx expresa en El Capital, hace referencia a la irrupción de este tipo de relaciones mercantiles en todos los aspectos de la vida social. Los intercambios explícitamente mercantiles van a dar cuentas de las interacciones mediadas por lo económico. Los que se expresan de manera implícita van a hacer referencia a todas aquellas interacciones que se generan en torno al intercambio mercantil explícito.
5. Este texto fue originalmente escrito en 1952 por el autor. Estos fragmentos han sido tomados de la revista UNESCO, en 1996.
6. El concepto de institución que Peter L. Berger y Thomas Luckmann proponen en “La construcción social de la realidad” se refiere a la capacidad de socialización del conocimiento a partir de las objetivaciones del mismo que se derivan del intercambio entre seres humanos.
7. En Identidades Colectivas. Una mirada desde la psicología, Carolina de la Torre introduce un debate respecto a las relaciones intersubjetivas, complejizándolas más allá de las contradicciones individuo-sociedad.
8. Los estudios que han intentado superar la dicotómica relación entre medios de comunicación y masa, lo han hecho estableciendo un nuevo tipo de conexión entre culturas populares y culturas hegemónicas. Los estudios sobre consumo cultural y recepción, realizados tanto en Europa como en América Latina son un ejemplo de este intento por entender estas relaciones en la complejidad de sus determinaciones. En este caso se encuentran los Estudios Culturales ingleses y los estudios de recepción y consumo realizados en América Latina.

Bibliografía

- ACANDA, Jorge Luis (2002) Sociedad Civil y Hegemonía, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana.
- DE CERTEAU, Michel (1999) L'invention du quotidien. Arts de faire, Editions Folio.
- DE LA TORRE, Carolina (2001) Identidades Colectivas. Una mirada desde la psicología. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana.
- ECO, Umberto (2003) Apocalípticos e integrados, Editorial Lumen, Barcelona.
- FOUCAULT, Michel (2004) Sujeto y Poder. En <http://www.campogrupal.com>, 23.2.
- GARCÍA Canclini, Néstor (2004) Ni folklórico ni masivo ¿qué es lo popular? <http://www.felafacs.org/dialogos/pdf17/garcia.pdf>, 23-05.

HABERMAS, Jurgen (1990) El discurso filosófico de la Modernidad, Editorial Tecnos, Madrid.

- (1992) Ciencia y Técnica como ideología, Editorial Tecnos, Madrid.
- (1994) Conocimiento e Interés, Editorial Tecnos, Madrid.
- (1997) Historia y Crítica de la Opinión Pública, Ediciones Gilí, S.A. de C.V., México.

HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor (1997) en Industria Cultural y Sociedad de Masas, Monte Ávila Editores C.A, Venezuela.

- Teoría Crítica (1994) Amorrortu Editores, Buenos Aires.

KUHN, Thomas (2002) La estructura de las revoluciones científicas, Fondo de Cultura Económica, México.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1996) Raza e Historia en Revista UNESCO, No. marzo.

MARTÍN-BARBERO, Jesús (2003) De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía, Convenio Andrés Bello, Bogotá.

MATTELART, Michelle y MATTELART, Armand (1991) “La recepción: el retorno al sujeto”, en Diálogos de la Comunicación, No 30, Lima.

MORLEY, David y SILVER Stone (1993) Roger. Comunicación y Contexto: la perspectiva etnográfica en los sondeos de opinión. En Jensen, K. B. y Jankowski N.W. Metodologías Cualitativas de investigación en comunicación de masas, Boch Comunicación, Barcelona.

OROZCO, Guillermo (1996) Educación, medios de difusión y generación de conocimiento: hacia una pedagogía crítica de la representación, en *Revista Nómada*, No. 5, Santa Fe de Bogotá, Universidad Central.

- (2002) Recepción y Mediaciones, Editorial Norma, Argentina.