

Zeitschrift: Boletín hispánico helvético : historia, teoría(s), prácticas culturales

Herausgeber: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos

Band: - (2006)

Heft: 7

Artikel: Mirada crítica desde la Comunicación y las Humanidades a los Estudios culturales

Autor: Silva Echeto, Victor

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1047385>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 10.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Mirada crítica desde la Comunicación y las Humanidades a los *Estudios culturales*.

Victor Silva Echeto

*Universidad de Playa Ancha/
Universidad ARCIS (Chile)*

I.- INTRODUCCIÓN

La decadencia de los paradigmas funcionalista-crítico e informacional, dejó paso en las Américas a un modelo que podríamos denominar como el de los «estudios culturales latinoamericanos», nombre que, en primera instancia, con su localización geográfica intenta diferenciarlos de los *cultural studies* anglosajones y de otros proyectos culturales, como los poscoloniales, los estudios de área o los multiculturales, ubicados en otros sitios del continente (México, Bolivia, Venezuela, Estados Unidos). No obstante, posteriormente veremos que las diferencias no son tantas y que hay enfoques comunes entre la perspectiva anglosajona y la latinoamericana.

Los teóricos que se han ubicado –en este último tiempo- en el entorno de los «estudios culturales latinoamericanos», como son los casos de Jesús Martín Barbero, Néstor García Canclini o Beatriz Sarlo, en sus primeras investigaciones no se referían a este campo de estudios e investigaciones, aunque Jesús Martín Barbero (1987: 227) ya consideraba en los años '80 que pensar los procesos de comunicación desde la cultura, significaba «dejar de pensarlos desde las disciplinas y desde los medios». Implicaba «romper con la seguridad que proporcionaba la reducción de la problemática de la comunicación a la de las tecnologías». Aclaraba –asimismo- que no eran únicamente los límites de los paradigmas anteriores los que habían exigido el cambio: «fueron los tercos hechos, los procesos sociales de América Latina», los que estaban cambiando

«'el objeto' de estudio a los investigadores de comunicación» (Martín Barbero, 1987: 224). Hay que recordar que en las Américas del sur existe una larga historia teórico-creativa –tanto en la literatura, la música, las artes como en la antropología- de reflexión sobre el mestizaje, la transculturación y los contactos culturales. Hay casos híbridos como el de Fernando Ortiz que reflexionó sobre la transculturación tanto desde la antropología como desde la musicología.

Las hibridaciones que se producían en los contactos entre las zonas urbanas y las rurales, la costa y la sierra, las materias primas originarias y las que llegaron con la conquista, fueron motivo de reflexión de Fernando Ortiz (1973)¹, Ángel Rama (1982), Alejo Carpentier (1981)², José María Arguedas (1974)³, Octavio Paz, Darcy Ribeiro (1985)⁴, Juan Carlos Onetti o Gabriel García Márquez. En ese contexto, no fue difícil que las ciencias sociales y/o las ciencias humanas⁵ (en cuyo *entre* se ubican los estudios en

¹ Fernando Ortiz (1973: 134-135) entendía que la transculturación expresaba mejor las diferentes fases «del proceso transitivo de una cultura a otra», porque no consiste sólo en adquirir una cultura, «que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturation*», sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigado de una cultura precedente, «lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudiera denominarse *neoculturación*». Para Fernando Coronil la transculturación no debe concebirse solo en términos de intercambio cultural entre seres humanos, sino también de mercancías como el tabaco y el azúcar. «La transculturación aporta así vida a las categorías reificadas, sacando a la luz intercambios ocultos entre pueblos e historias enterradas en identidades supuestamente inmutables» (Coronil en Mignolo, 2000, 2003: 281).

² «América, continente de simbiosis, de mutaciones, de vibraciones, de mestizajes, fue barroca desde siempre» (Carpentier, 1981: 123).

³ «Yo no soy aculturado: yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz, habla en cristiano y en indio, en español y en quechua» (Arguedas, 1974: 282).

⁴ En ciertas «circunstancias, surgieron las primeras células de una cultura *ladina* que se esforzaba por adecuarse a las circunstancias presentes. Estas células híbridas, a medias neoindígenas y neoeuropeas, actuarían sobre el contexto traumatizado, tomando de él partes cada vez mayores, a fin de instaurar un nuevo modo de ser y de vivir. Se sumergían de continuo en la cultura original, paraemerger de ella cada vez más diferenciadas, tanto de la tradición antigua como del modelo europeo» (Ribeiro, 1985: 100).

⁵ Formulamos esta separación, aunque con puntos en común, entre las ciencias sociales y las ciencias humanas, considerando que hay perspectivas de los estudios culturales que han estado más cercanas a las ciencias sociales (la variante anglosajona) y otras a las humanidades (las latinoamericanas). En el primer caso se han acercado más a los estudios empíricos en contextos específicos mientras que en el segundo se ha intentado responder a las crisis *post* de los metarrelatos, de los paradigmas, de las teorías filosóficas antropológicas, históricas,

comunicación) tuvieran como eje alrededor del cual circular la variable cultural (de género, estética, étnica). En todos esos sitios emergen con fuerza palabras como «cultura popular», «comunicación social», «comunicación masiva», «transnacionalización» o «transculturalidad»⁶. Mabel Moraña (2000: 11) afirma que «es indudable que, al menos hasta el presente, y para el caso particular de América Latina, los estudios culturales han contribuido, en gran medida, a dinamizar la reflexión y el análisis en torno a problemáticas que son esenciales», en algunos campos de estudios, como es el caso de la comunicación o la teoría literaria, «y a liberarnos de pesados esquemas que son insuficientes para explicar hoy día el complejo trasiego de problemas y niveles del análisis cultural».

Es así que algunos años después Jesús Martín-Barbero (1997: 52) comenta que no empezó a hablar de cultura porque le llegaran cosas de afuera. «Fue leyendo a Martí, a Arguedas que yo la descubrí, y con ella los procesos de comunicación que había que comprender». Señala, asimismo, que en América Latina se hacían «estudios culturales mucho antes de que esa etiqueta apareciera».

En resumen: entrada la década de los años 80, el enfoque cultural comienza a adquirir importancia en las ciencias sociales y en las ciencias humanas, incorporándose en el mismo las investigaciones sobre el mestizaje cultural, la trasnacionalización, las culturas populares (el melodrama, el circo, la música popular, los radioteatros, las telenovelas), la hegemonía, las mediaciones, los sujetos y el capital simbólico, las diferencias (sexuales, étnicas), el conflicto entre lo local y lo global, la crisis del Estado-nación (trasnacionalización), entre otros tópicos que hasta ese momento no habían sido considerados como ejes centrales de las indagaciones en Comunicación, Antropología, Sociología, Literatura, aunque sí eran temas recurrentes en la música, la ficción (literaria y cinematográfica) y la Crítica Cultural

literarias o lingüísticas, es decir, sus preocupaciones han estado más cercanas a la metafísica en plena crisis metafísica.

⁶ Intentan responder «a los nuevos deslizamientos de categorías entre lo dominante y lo subalterno, lo masculino y lo femenino, lo culto y lo popular, lo central y lo periférico, lo global y lo local, «que recorren hoy territorialidades geopolíticas», simbolizaciones identitarias, representaciones sexuales y clasificaciones sociales» (Richard, 2001: 154 -155).

⁷ Esta es una de las singularidades que presentan los Estudios (o Teorías) de/ sobre la cultura en las Américas, ya que la crítica cultural tiene una extensa y fructífera historia en el continente. Es así como los semanarios culturales y las páginas culturales de los periódicos han aportado una manera diferente (transversal, plural) de enfocar los fenómenos culturales, alejado del valor

latinoamericana⁷.

Es así, como los estudios culturales potenciaron, desde los años '80, el desarrollo de las investigaciones en esas áreas, recuperando de la historia intelectual americana las investigaciones en antropología, sociología, comunicación, literatura, periodismo, así como la creación literaria y artística en general, mezclando todo ello con las pesquisas sobre las tecnologías de la comunicación y las nuevas formas estéticas que emergían en las ciudades (migraciones del campo a la ciudad o entre ciudades de los distintos países)⁸. En este último punto las fronteras físicas y simbólicas son un objeto de reflexión constante en diferentes países americanos, incorporándose nociones como las de *lo chicano* para referirse a las formas de vida y sus representaciones en las convulsionadas fronteras del continente.

II.- *CULTURAL STUDIES* Y ESTUDIOS CULTURALES: LA REFLEXIÓN SOBRE LO POPULAR.

Decíamos que los inicios de los Estudios Culturales en América Latina no se diferencian tanto, desde el punto de vista teórico como desde las temáticas a las que hacían referencia, de los primeros *Cultural Studies* anglosajones. Es así que los trabajos

belloletrístico de ella. Casos como el del Semanario *Marcha* en Uruguay (que se editó entre 1939 y 1973), que tuvo como primer jefe de redacción a Juan Carlos Onetti, es un ejemplo de la polifonía de voces y enfoques (antropológicos, artísticos, históricos, políticos, económicos) que se acercaban a reflexionar sobre lo cultural desde esa multiplicidad de miradas, complejas y transversales. Este tipo de lectura de lo cultural está siendo recuperado hoy por teóricas como Nelly Richard en Chile, para quien los textos de crítica cultural «se encuentran a mitad de camino entre el ensayo, el análisis deconstrutivo y la crítica teórica», y «mezclan estos diferentes registros para examinar los cruces entre discursividades sociales, simbolizaciones culturales, formaciones de poder y construcciones de subjetividad» (Richard, 2001: 143). Juan Beodian (2005: 3), por su parte, editor responsable de la revista cultural argentina *N*, señala que «una publicación cultural –especialmente en estos tiempos raros y convulsionados- debería ser búsqueda, crítica, autocritica, construcción de sentido, capacidad de escucha, diversidad...».

⁸ Hay abundantes escritos que se refieren al crecimiento exponencial de las migraciones tanto dentro como fuera de los países, desde crónicas periodísticas de escritores como Gabriel García Márquez o críticas literarias como las de Juan Carlos Onetti, hasta relatos de Jorge Luis Borges, pasando por un amplio conjunto de películas del Nuevo Cine Latinoamericano.

⁹ Sobre la recepción de la obra de Raymond Williams por parte de los jóvenes intelectuales latinoamericanos en los años '70 y '80, Beatriz Sarlo (2000: 309), una de las impulsoras de la lectura de su obra en Argentina y una de las primeras traductoras de sus textos escribe: «esa recepción tuvo como destinatarios a un grupo de intelectuales, entonces relativamente jóvenes, provenientes de la

iniciales de Raymond Williams⁹ se referían fundamentalmente a la literatura popular inglesa, mientras que en el caso de las Américas se redefinieron los conceptos de *cultura popular* y de *cultura masiva*, relacionados con el desarrollo de la comunicación mediática e interpersonal (desarrollo de la radio, de las primeras emisiones televisivas, etc.). Lo popular comienza a asumirse como parte de la memoria constituyente del proceso histórico, «presencia de un sujeto-otro hasta hace poco negado por una historia para la que el pueblo sólo podía ser pensado» como un número y un sujeto anónimo (Martín Barbero, 1987: 72). La redefinición de lo popular está en el centro de la reflexión tanto de los primeros *cultural studies* como de los estudios culturales latinoamericanos, y esa redefinición partía del concepto de mediación.

Es así como, a partir de ese momento, comienza a comprenderse que si se quiere entender lo que pasa en los medios de comunicación, es necesario investigar las mediaciones históricas, pensadas como «los modos de estar juntos» (2003: 102).

Para este autor el eje del debate debía desplazarse «de los medios a las mediaciones», es decir, «a las articulaciones entre prácticas de comunicación y movimientos sociales, a las diferentes temporalidades» y la pluralidad de matrices culturales (1987: 203). La indagación obligaba, para este autor, a desplazarse «de los medios al lugar en que se produce su sentido, a los movimientos sociales y de un modo especial a aquellos que parten del barrio» (1987: 213). Lo «masivo-popular» (Méndez Rubio, 1997: 150), por su parte, para Jesús Martín Barbero, había que analizarlo por fuera de los maniqueísmos, «que lastran desde dentro tanta investigación y crítica cultural». Su visión era considerar lo popular en cuanto trama, entrelazamiento de sumisiones y resistencias, de impugnaciones y complicidades. Las mediaciones cambian el eje del debate que estaba centrado en el emisor y lo trasladan a los pactos de lectura entre emisores y receptores, a la crisis del narrador, en el sentido de Walter Benjamin¹⁰, propiciada por el incremento de la comunicación a distancia, y al cambio en la

izquierda revolucionaria que adivinaban, por así decirlo, el horizonte de los estudios culturales. Partíamos de perspectivas sociológicas sobre el hecho literario, conocíamos bien las posiciones marxistas sobre cultura y literatura (Adorno, Lukács, Gramsci), creíamos que se podían construir nuevos objetos y que, en ese proceso, nuestras perspectivas teóricas cambiarían sustancialmente o, incluso, serían completamente revisadas».

¹⁰ Decía Benjamin (1998) en su texto sobre el narrador: «(...) nos percatamos que, con el consolidado dominio de la burguesía, que cuenta con la prensa como uno de los principales instrumentos del capitalismo avanzado, hace su aparición

posición y en el contenido del relato.

Las mediaciones, y ese actor *popular* que emergía como objeto de estudio, también incluía el análisis sobre las tensiones que se presentaban entre el Estado y la sociedad civil, entre lo masivo y lo popular, en momentos en que los medios de comunicación relevan los encuentros cara a cara. A diferencia de Jesús Martín Barbero que centra sus estudios en los conceptos gramscianos de hegemonía y subalternidad, encontrando afinidades entre la concepción de la hegemonía de Gramsci¹¹ y las perspectivas de Benjamin¹² y García Canclini (1995: 189), en cambio, considera que entre los años '70 y '80 muchos escritos reducían las complejas relaciones entre la hegemonía y la subalternidad a un simple enfrentamiento polar. Y plantea una pregunta fundamental: «¿por qué las clases subalternas colaboran tan a menudo con quienes los oprimen; los votan en las elecciones, y pactan con ellos en la vida cotidiana y en las confrontaciones políticas?» Responder a estas cuestiones requiere una concepción más compleja del poder y de la cultura que la que propugna Martín Barbero o, releyéndolo, Gonzalo Abril. Decíamos que Jesús Martín Barbero lo intenta al acercar la concepción gramsciana a la de Benjamin, pero su salida

una forma de comunicación que, por antigua que sea, jamás incidió de forma determinante sobre la forma épica. Pero ahora sí lo hace. Y se hace patente que sin ser menos ajena a la narración que la novela, se le enfrenta de manera mucho más amenazadora, hasta llevarla a una crisis. Esta nueva forma de la comunicación es la información».

¹¹ Jesús Martín Barbero, señala Gonzalo Abril (1997: 148), «con su habitual acierto», explica «cómo la teoría de Gramsci permite superar los atolladeros culturales del marxismo: el concepto de hegemonía permite pensar la dominación». Es así que según Martín Barbero (1987: 87): la hegemonía ya no debe ser vista como una «imposición desde un *exterior* y sin sujetos, sino como un proceso en que una clase hegemoniza en la medida en que representa intereses que también reconocen de alguna manera como suyos las clases subalternas. Y 'en la medida' significa aquí que no *hay* hegemonía, sino que ella se hace y deshace, se rehace permanentemente en un 'proceso vivido', hecho no sólo de fuerza sino también de sentido, de apropiación del sentido por el poder, de seducción y de complicidad». El espacio cultural, por tanto, para Martín Barbero, es un «campo estratégico en la lucha por ser espacio articulador de los conflictos».

¹² «Si algo nos ha enseñado es a prestar atención a la *trama*: que no toda asunción de lo hegemónico por lo subalterno es signo de sumisión como el mero rechazo no lo es de resistencia, y que no todo lo que viene 'de arriba' son valores de las clases dominantes, pues hay cosas que viniendo de allá responden a otras lógicas que no son las de la dominación. La trama se hace más tupida y contradictoria en la cultura de masa. Y la tendencia maniquea a la hora de pensar la 'industria cultural' será muy fuerte. Pero paralela a una concepción de esa cultura como mera estratagema de dominación se abre camino otra mucho más cercana a las ideas de Gramsci y Benjamin» (Martín- Barbero, 1987: 87).

no es la más adecuada ya que hay una diferencia muy importante entre Gramsci, Benjamin y Foucault. Es Néstor García Canclini (1995: 189) quien se refiere a una nueva perspectiva de los estudios culturales (que integra la sociología, la antropología y la comunicación, entre otras disciplinas) organizándolos en torno a una triple reconceptualización a) del poder, b) de la acción de los subalternos y c) de la interculturalidad. En el primer caso, es decir, en las teorías sobre el poder, los estudios latinoamericanos se renuevan tomando como referencia la concepción del poder de Michel Foucault¹³. Es decir, considerar a las relaciones de poder no como una forma inabarcable de dominación o como un ámbito exclusivo de la ley, sino como la diseminación de prácticas y sentidos. Son relaciones que se imbrican en otras, como las relaciones de producción o las sexuales. Tampoco las relaciones de poder obedecen únicamente a los mecanismos de prohibición y castigo, sino que son multiformes, multideterminadas y heterogéneas.

Esta nueva perspectiva de estudio de la comunicación, desde los estudios culturales, mostraba –en momentos en que se agudizaba la presencia de gobiernos neoliberales en América Latina– que ni siquiera en las concentraciones monopólicas del poder existe una manipulación omnipotente de las relaciones socio-culturales. El poder de las corporaciones transnacionales de la cultura (literatura, música, comunicación, artesanías) se conquista y renueva mediante la multiplicación de los centros, la multipolaridad de las iniciativas y la adaptación de las acciones y los mensajes a la variedad de destinatarios y de referentes culturales que en cada caso específico negocian y articulan sus identificaciones.

De «la épica» (fundamentalista) de la identidad al «melodrama» de la interculturalidad (García Canclini, 1995 y 2000), en lugar del

¹³ La microfísica del poder de Foucault (1991; 1994a) como la concepción molecular del mismo en Deleuze y Guattari (2000) ayudaron a comprender que el poder no es únicamente vertical ni implica la dominación lineal de unos sobre otros (...) «en primer lugar, se trata claramente de mecanismos miniaturizados, de núcleos moleculares que se ejercen en el detalle en lo infinitamente pequeño y que constituyen otras tantas «disciplinas» en la escuela, en el ejército, en la fábrica, en prisión (...) Pero, en segundo lugar, esos mismos segmentos, y los núcleos que actúan sobre ellos a escala microfísica, se presentan como las singularidades de un diagrama abstracto coextensivo a todo el campo social, o como cuantos extraídos de un flujo cualquiera –flujo que se define por una multiplicidad de individuos a controlar» (Deleuze y Guattari, 2000: 236).

esencialismo la apertura hacia el otro «que sufre y que goza, del otro que me importa a mí, de nuestros otros» (García Canclini, 2000: 39). Al enfoque inter y multicultural, como subtema de los estudios culturales, algunos teóricos y teóricas (Néstor García Canclini, Rossana Reguillo) llegan después de haber analizado la hibridación de las culturas¹⁴ en América Latina (básicamente en México y Argentina) y la producción de mezclas entre lo popular y lo masivo, lo local y lo global, lo urbano y lo rural, en un contexto teórico que estudiaba a la cultura desde el crecimiento que se estaba produciendo en las ciudades por el incremento de la migración. Este enfoque se explicaba porque «sin duda la expansión urbana es una de las causas que intensificaron la hibridación cultural» (García Canclini, 1990: 264). Este teórico señala: «hemos pasado de sociedades dispersas en miles de comunidades campesinas con culturas tradicionales, locales y homogéneas, en algunas regiones con fuertes raíces indígenas, poco comunicadas con el resto de cada nación», a una trama mayoritariamente urbana, «donde se dispone de una oferta simbólica heterogénea, renovada por una constante interacción de lo local con redes nacionales y transnacionales de comunicación» (1990: 265).

Muchas de las investigaciones empíricas que apoyaron las teorías de Néstor García Canclini fueron realizadas en la frontera entre México y Estados Unidos, donde observó los procesos de hibridación en las consideradas artesanías tradicionales (como sustento histórico de lo popular), en los monumentos y los carteles de publicidad trasnacional. No obstante, se cuestiona que el concepto de hibridación puede explicarse los complejos cambios que se estaban produciendo en América Latina producto de la globalización y de la revolución tecnológica, porque como se pregunta Carlos Rincón (2000: 70), «¿no resulta absolutamente anacrónica una metáfora proveniente de la doctrina decimonónica de la herencia para pretender descifrarlos?» Los intentos de responder a esta pregunta quizás sean una de las tareas fundamentales de un nuevo programa teórico de los estudios culturales, en el contexto de las ciencias humanas, porque como señala el

¹⁴ Por las mismas fechas, segunda mitad de la década '80, en otros contextos geográficos, Tzvetan Todorov (1989-1990: 17) expresaba: «la interacción constante de culturas conduce a la formación de culturas híbridas, mestizas, creolizadas, y eso en todos los escalones: desde los escritores bilingües, pasando por la metrópolis, hasta los Estados Pluriculturales». Por su parte, en Homi K. Bhabha (2002) la noción de hibridación es uno de los conceptos claves de sus investigaciones.

mismo Rincón: «la promesa del cambio es tal vez, en últimas, lo que se echa de menos en los estudios culturales». Volveremos a esta cuestión más adelante cuando formulemos las críticas más importantes que se le realizan actualmente...

III.- CULTURA EN CONTEXTOS GLOBALES

Los procesos de mezclas culturales son estudiados actualmente en el contexto de la globalización (García Canclini, Martín Barbero y Ortiz), la mundialización (Ortiz) o la trasnacionalización (Martín Barbero). Renato Ortiz (1996; 1997 y 2000), el término globalización lo reserva a los intercambios económicos, mientras que para la cultura utiliza la noción de mundialización. Como señala Derrida (2002: 52), recuperando el programa de las humanidades en el contexto educativo: «mundialización señala una referencia a ese valor de mundo cargado de una pesada historia semántica, y especialmente cristiana: el mundo (...) no es ni el universo, ni la tierra o el globo terrestre, ni el *cosmos*».

Para Ortiz, con los procesos de identificación en el contexto global marcados por la comunicación, «no tiene sentido hablar de 'cultura global' ni buscar «una 'identidad global'». Entiende que «la modernidad-mundo, al impulsar el movimiento de desterritorialización hacia fuera de las fronteras nacionales, acelera las condiciones de movilidad y desencaje» (Ortiz, 2004: 48). Por lo tanto, emergen nuevos referentes de identificación. Los ejemplos que utilizan Ortiz, Beatriz Sarlo (1996) y García Canclini¹⁵, como otros autores de los estudios culturales latinoamericanos, para referirse a esos nuevos procesos de identificación, más múltiples, flexibles y heterogéneos, son los siguientes: los programas de MTV, los cómics, los graffitis, la música *pop* y la videopolítica, entre otros. Las identificaciones son diagramadas desde la comunicación y ya no desde las instituciones o de la sociedad civil, aunque García Canclini intente reformular ese concepto.

Estamos hablando de conceptos claves para los estudios

¹⁵ «Objeto de culto ritual en los grandes conciertos de música *pop* (efervescencia del *potlach* juvenil), en los programas de la MTV, en los cómics, conforma un segmento de edad (y de clases), agrupando personas a despecho de sus naciones y etnias» (Ortiz, 2004: 48). «El ensamble entre ambos términos (*ciudadanos* y *consumidores*) se alterna en todo el mundo debido a cambios económicos, tecnológicos y culturales, por los cuales las identidades se organizan cada vez menos en torno de símbolos nacionales y pasan a formarse a partir de lo que proponen, por ejemplo, Hollywood, Televisa y MTV» (García Canclini, 1995: 15).

culturales y las Teorías de la Comunicación: identidades, identificaciones, interculturalidad, mercado, producción y consumo. Para Néstor García Canclini (1995: 16): el consumo es el lugar que sirve para pensar, donde se organiza «gran parte de la racionalidad económica, sociopolítica y psicológica en las ciudades», no es simplemente el escenario de «gastos inútiles e impulsos irracionales». La reformulación del concepto sociedad civil, para Néstor García Canclini, pasa por desligarlas de las naciones y considerarlas como *comunidades interpretativas de consumidores*, estos son conjuntos de sujetos que comparten gustos y pactos «de lectura» de algunos bienes que son los que le permiten producir identidades compartidas. Sin embargo, García Canclini no asume que en las sociedades de control (de la computarización, la clonación, la manipulación genética) la sociedad civil, como institución disciplinaria, se encuentra «administrando su agonía» (Deleuze, 1996), mientras emergen otros mecanismos de control más flexibles, mutantes y desterritorializados. En este contexto, el concepto sociedad civil no es adecuado para investigar las «informáticas de dominación» (Haraway, 1991) o los poderes que se producen en torno a las máquinas de comunicación e información. Tampoco la noción de identidad, como señala Ortiz y quien esto escribe en diversos ensayos (Silva, 2003), es adecuada desde el punto de vista analítico para reflexionar sobre las culturas en la mundialización. Con referencia al consumo, Ortiz lo define no como la simple adquisición de productos por parte de las personas, sino como una instancia «productora de sentido» (2000: 52). Desde esa perspectiva no hay consumo aislado de la producción, ni toda producción es previa al consumo, sino que todo consumo implica una forma de producción. Señala: «Las marcas de los productos no son meras etiquetas, agregan a los bienes culturales un sobrevalor simbólico consustanciado en la *griffe* que lo singulariza en relación a otras mercancías» (Ortiz, 2000: 52). Beatriz Sarlo (1996: 27), por su parte, puntualiza: «las identidades, se dice, han estallado. En su lugar no está el vacío sino el mercado».

Muchas de las preocupaciones actuales de los estudios culturales y los estudios en comunicación en América Latina: comunicaciones transnacionales, publicidad, identidades, identificaciones, consumo, glocalización, multiculturalidad, se articulan en torno a la globalización y a la mundialización. Esta no es vista como homogeneización sino como reordenamiento de las diferencias y desigualdades sin suprimirlas. Como un proceso

de fraccionamiento articulado del mundo y la recomposición de las partes que explotaron.

IV.- REDEFINICIÓN DE LAS RELACIONES ENTRE CENTRO Y PERIFERIA: LA EMERGENCIA DEL IMPERIO

Los estudios culturales y los de comunicación dialogando con ellos, están cambiando en los últimos años sus perspectivas, ya la preocupación –como en sus inicios- no pasa tanto por analizar las culturas populares y las masivas, sino por el estudio de la cultura desde la globalización, la mundialización y el intercambio cultural (multi e interculturalidad). «A diferencia del proceso que hasta los años setenta se definió como *imperialismo*, la globalización de la economía redefine las relaciones» entre centro y periferia (Martín Barbero, 2000b: 17): produce transformaciones radicales en los Estados-nación, lo popular deja paso a lo local y este a su vez se mezcla con lo global (glocalización), las territorializaciones cada vez se desterritorializan con mayor velocidad, por lo tanto, no hay posibilidades estáticas de construir identidades sino flujos cambiantes que rearticulan permanentemente a las subjetivaciones, consideradas como los devenires que producen *sujetos sin sujeción*.

De esa forma, los Estados-nación ya no pueden responder a las expectativas de las comunidades y lo local (obsérvese que se cambia el énfasis de lo popular por el de lo local) es inseparable de lo global asumiéndose un nuevo concepto como es la *glocalización*. Actualmente es preciso estudiar las preguntas que le hace la interculturalidad al mercado y las fronteras a la globalización. Se trata, en suma, de repensar cómo hacer arte, cultura y comunicación en esta etapa histórica. No ver la globalización únicamente como un intercambio económico, sino intentar comprender la recomposición de las relaciones entre Europa, Estados Unidos y América Latina desde los procesos culturales y de comunicación. Néstor García Canclini, en ese marco, distingue la globalización circular de la globalización tangencial. La primera es pensada sólo por algunos políticos, financieros y académicos, el resto de los latinoamericanos sólo imaginan globalizaciones tangenciales. Porque la globalización es un objeto cultural no identificado... Tampoco es fácil su ubicación por las multilocalizaciones que presenta... Desde ahí es desde donde se están intentando ubicar los estudios culturales en las Américas en la actualidad.

V.- CRÍTICA A LOS ESTUDIOS CULTURALES

Los estudios culturales no se han salvado de las críticas que les han formulado desde diversas disciplinas y, hasta algunos autores (Grüner, 2002), se han atrevido a decretar su defunción. El posible agotamiento al que podrían haber llegado lo formulábamos más arriba con Carlos Rincón (2000) cuando señala que no es satisfactorio siempre volver a comenzar o apelar a la frase «siempre hemos hecho estudios culturales en América Latina» para reforzar su vigencia. Es preciso hacer un balance crítico (como el que intentamos hacer en estas páginas) y rediseñar el proyecto teórico¹⁶.

Con referencia a la crítica que se le formula a los estudios culturales, hay que tener en cuenta, en la actualidad, el descrédito que sufren en varios ámbitos académicos los *Cultural Studies* (Reynoso, 2000) y las polémicas que suscitan por abandonar su proyecto crítico (y hasta marxista) inicial. Así, la vigencia de los estudios culturales se encuentra en pleno debate teórico y esta situación lleva a que se multipliquen las publicaciones en distintas partes del mundo académico (aunque más centradas en América Latina y Estados Unidos) que discuten, entre otros temas, sobre la pertinencia o no de seguir hablando de estudios culturales, de multiculturalismo o de poscolonialismo; del abandono por parte de los primeros de su visión crítica y, por extensión, de la referencia marxista que tuvo en sus inicios en Inglaterra con Raymond Williams¹⁷ o su alianza con sectores conservadores de las universidades de Estados Unidos. Así Carlos Reynoso (2000), desde la antropología, explica que no constituyen un movimiento bien articulado que pueda suplantar a las ciencias sociales; tampoco su flexibilidad teórica y antidisciplinaria es tal; ni ha continuado, en la actualidad, con el proyecto liberador del que surgieron en Inglaterra. Según este autor, se rodean de una complicada jerga para ocultar que no han podido articular ningún proyecto

¹⁶ Para Nelly Richard (2001: 151): «Los estudios culturales y la sociología de la cultura trivializaron la reflexión sobre los textos y sus estéticas al desatender el valor de la diferencia entre texto y discurso y al renunciar a especificar por qué ciertos lenguajes indirectos dicen lo que dicen, con la intensidad formal y semántica de un *más* completamente irreductible a la practicidad comunicativa del signo que sólo transporta el valor-information del conocimiento».

¹⁷ «La relación teórica e institucional entre Williams y los estudios culturales ha sido más bien tardía y retrospectiva. Tomen nota: ninguno de los libros fundamentales de nuestro autor menciona siquiera el movimiento, del cual nunca fue miembro orgánico y oficial» (Reynoso, 2000: 152- 153).

metodológico o teórico. Para Reynoso (2000: 9): «El posmodernismo ha decretado que no puede haber progreso en las ciencias sociales, y los estudios culturales, habiendo homologado la posmodernidad como contexto y como modo de vida, se involucran cuando pueden en la afanosa» demostración de esta idea. Otro de los protagonistas de ese debate es Eduardo Grüner (2002: 69) quien finaliza el prólogo de *El fin de las pequeñas historias*, señalando que los estudios culturales se encuentran desgarrados «entre su vocación inicial de compromiso con la transformación y la lucha contra las diversas formas de dominación, y su realidad actual de 'materia' prestigiosa y resguardada en la tibieza indiferente del claustro universitario». Para Grüner (2002: 24) «si es cierto que nociones consustanciales a ellos como las de hibridez, globalización, multiculturalismo, fragmentación cultural, etcétera, y toda la vulgata de pensamiento *post*», han perdido su razón de ser, «¿no deberíamos al menos ir rezando su responso?» Esta crisis –para Grüner (2002: 24)- «ofrece la gran oportunidad de reconstruir una teoría crítica de la cultura que sea implacable incluso con nuestras propias ilusiones teóricas y académicas (para no hablar de las políticas)». Se precisa una nueva *posición* «intelectual y pasional», que asuma «sin ambages ni reticencias el carácter conflictivo, destructivo, incluso *criminal*» del «campo cultural» en el que esos discursos van a desplegarse. Eduardo Grüner en su proyecto de reconstitución de ese campo cultural crítico plantea el retorno a las humanidades («término hoy peyorativo por los estudios culturales, como lo estuvo antes de ayer por las 'ciencias sociales'»), de un «gran relato» que incluiría desde la antropología filosófica y cultural a la historia de las religiones, desde la filología clásica a la hermenéutica de los mitos, desde la filosofía política a la historia de las civilizaciones extraeuropeas, desde la historia del arte a las nuevas formas de arqueología.

VI.- APUNTES PARA UNA PROPUESTA DE INVESTIGACIÓN

Nosotros no consideramos tan oportuno decretar –con tanta vehemencia- la muerte de los estudios culturales ni tampoco consideramos adecuado celebrarlos acríticamente, sino reconsiderar el diálogo entre éstos y las humanidades¹⁸. Planteamos un

¹⁸ Las ciencias humanas se encuentran, hace más de medio siglo, en un debate estructuralista-postestructuralista inconcluso. Es así que algunos autores como

programa que no implique la absorción de las humanidades en los estudios culturales, sino ubicar a estos actores en nuevas posiciones como nos exige esta compleja contemporaneidad, incorporando una mirada crítica desde una perspectiva política, económica y simbólica de la cultura. Somos conscientes de algunos de los riesgos que corren los estudios culturales con su institucionalización en las universidades de Estados Unidos: sus posiciones acríticas; su cierre en campos universitarios donde los conflictos (raciales, de clase, genéricos) no se asumen con toda su densidad; la extensión del *paper* en detrimento del ensayo, tal como se cultivaba en América Latina; el abandono de las teorías sobre el poder y de la economía en el contexto del capitalismo tardío; su acercamiento a posiciones conservadoras y el abandono de proyectos como el internacionalismo, mientras se acercan a posturas relativistas donde todo vale... Por ello nos parece oportuno el diálogo entre los estudios en comunicación, las humanidades y los estudios culturales en las Américas, a partir

Michel Foucault, Louis Althusser, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, han sido considerados prácticamente como antihumanistas cuando su cuestionamiento ha estado centrado en una concepción occidental del hombre, por ello es que Michel Foucault planteaba que la verdad del hombre brotaría en el momento en que éste desapareciera: dicha manifestación se presentaría sólo cuando el hombre se tornara otra cosa que no iba a ser él mismo. Jacques Derrida, por su parte, lo explica indicando que, generalmente, se acusa a la deconstrucción de cuestionar el concepto de hombre y su historia, anunciándola como inhumana, deshumana o contrahumanista. No obstante, considera que la deconstrucción nada tiene en contra del humanismo, sólo se reserva el derecho de interrogar a la historia, a la genealogía y a la figura del hombre como constructor del propio concepto de hombre y, a través de esta acción, regenerarlo. Otra perspectiva interesante es la de Alma Bolón, Carlos Hipogrosso y Fernando Pesce que entienden a las ciencias humanas como «una constelación de sentidos que nos permite resistir en y al presente» (2005: 1). Gilles Deleuze, ya se había referido a la falta de resistencia al presente que presentaban nuestras sociedades. Por tanto, las humanidades son esa constelación de sentidos que nos proporcionan vías de resistencia al presente, vías de resistencia a esa condición perentoria del presente. «Resistir lo perentorio del presente es resistir lo que éste tiene de definitivo, lo que no admite dilación, lo que aniquila, lo que mata, lo que atrapa (lo que coge, según la peninsular variante que propone Corominas). La resistencia no sólo es en presente. También, y sobre todo, es al presente, a su afán absorbente y totalizante. Las humanidades fragmentan esa totalidad, dibujándole brechas y resquicios por los que asomarse a mirar: proporcionan una trama de inteligibilidades, que nos comprenden y podrán explicarnos y/o dejarnos perplejos (...) Puede temerse que el déficit de estudios humanísticos y la excesiva presencia de lo que es presentado como 'presente' harán que, en breve tiempo, no haya lectores dispuestos ni a especular ni a maravillarse con la candente proximidad de lo lejanísimo» (Bolón, Hipogrosso y Pesce, 2005: 1).

de planteamientos como los siguientes: la no reducción de la comunicación a un intercambio de mensajes y la recuperación de la performatividad, es decir, en lugar de informaciones, la comunicación como acción enunciativa entre los sujetos. En este contexto plantearse la recuperación de la *performance* como forma de acción política transformadora. A su vez, considerar a la transculturalidad (integrando en ella a la hibridación, la criollización y el mestizaje) como intercambio, conflicto y negociación cultural pero, también, como un *ir más allá*, superando los límites y las fronteras trazados por Occidente y, actualmente, por el Imperio, esto implica rechazar el multiculturalismo como racismo sin razas que encierra en *ghettos* a las culturas y las encapsula no permitiendo ese *tránsito transcultural*.

Es así que lo «trans» recorre y transita por múltiples caminos que cruzan las fronteras, las migraciones de identidades y las mezclas del conocimiento, desplazando y reformulando los lugares geográficos, las clases sociales, los géneros sexuales y los saberes teóricos.

No obstante, no estamos planteando reífcar el concepto de cultura como oposición con la naturaleza, ni como un esencialismo estático, sino recuperar el *entre*, el intermedio, la brecha entre la naturaleza y la cultura, el nomadismo como tránsito y transformación y no asumir el maniqueísmo de las posiciones binarias (serás hombre o mujer, occidental u oriental). Concebir, por tanto, a la comunicación y a la cultura desde la transversalidad y constelación diseminadora de sentidos, es decir, en lugar del orden que clava a cada cuerpo y cada cosa en su lugar, la comunicación en todas las direcciones y en todos los sentidos posibles. Desde esa transversalidad emerge el *rizoma* que conecta un punto con otro cualquiera y no remite a ningún orden pre establecido.

En este programa de investigación de los estudios culturales no puede obviarse cómo las industrias culturales se posicionan en el capitalismo tardío radicalizando la contradicción entre la territorialidad de la soberanía estatal frente a la desterritorialización de los flujos de capital. Es así que los nuevos mecanismos de poder ya no podrán seguirse considerando como disciplinarios sino que habrá que asumir los controles flexibles, diseminados, heterogéneos, fugaces y comunicacionales que emergen en el tardo capitalismo. Es así como la informatización de la propia vida radicaliza el biopoder y lo transforma en «informáticas de dominación»... En suma: más que la

transdisciplinariedad asumir el tránsito, viaje, peregrinación y nomadismo de los saberes y el viaje de las subjetivaciones como movilidades moleculares, intermedias y transgresoras...

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRIL, G. (1997): *Teoría General de la Información*, Madrid, Cátedra.
- ARGUEDAS, J. M., (1974): *Yawar fiesta*, Buenos Aires. Losada.
- BEDOIAN, J. (2005): «Lo que vendrá», revista *Ñ*, Clarín, Buenos Aires, 15 de octubre.
- BENJAMIN, W. (1998): «El narrador» en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus.
- BHABHA, H. K. (2002): *El lugar de la cultura*, Buenos Aires. Manantial.
- BOLÓN, A., HIPOGROSSO, C. y PESCE, F. (2005): «¿Por qué precisamos las humanidades? El presente perentorio?», en *BRECHA*, 22 de abril, Montevideo.
- CARPENTIER, A. (1981): «Lo barroco y lo real maravilloso» en *La novela latinoamericana en vísperas del nuevo siglo y otros ensayos*, México. Siglo XXI.
- DELEUZE, G. (1996): *Conversaciones*, Valencia , Pre-textos.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (2000): *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre- textos.
- DERRIDA, J. (2002): *Universidad sin condición*, Madrid, Trotta.
- FOUCAULT, M. (1991): *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta.
- _____, (1994a): *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI.
- _____, (1994b): «El antiedipo: una introducción a la vida no fascista» en *Gilles Deleuze, pensar, crear y resistir*, Revista Archipiélago. Barcelona.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1990): *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1995): *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1999): *La globalización imaginada*. Buenos Aires, Paidós.
- GARCÍA CANCLINI, N. (2000): «La épica de la globalización y el melodrama de la interculturalidad» en MORAÑA, M. (ed.) *Nueva perspectiva desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Santiago (Chile), Cuarto propio.
- GRÜNER, E. (2002): *El fin de las pequeñas historias*, Buenos Aires, Paidós.
- HARAWAY, D. J. (1991): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvenCIÓN de la naturaleza*. Madrid, Cátedra.
- MARTÍN BARBERO, J. (1987): *De los medios a las mediaciones*, Barcelona, Gustavo Gili.

- MARTÍN BARBERO, J. (1997): «Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes que esta etiqueta apareciera. Entrevista a Jesús Martín-Barbero», en *Dissens*, número 3.
- MARTÍN BARBERO, J. (2000a): «Las identidades en la sociedad multicultural», *Revista Guaraguo*, revista de cultura latinoamericana. Barcelona, Año 4, nº 10, verano.
- MARTÍN BARBERO, J. (2000b): «Globalización y multiculturalidad: notas para una agenda de investigación» en MORAÑA, M. (ed.): *Nueva perspectiva desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Santiago (Chile), Cuarto propio.
- MARTIN BARBERO, J. (2003): «Tendencias de los estudios de comunicación en América Latina» en *Comunicación y Universidad*, Montevideo (Uruguay), Licenciatura en Ciencias de la Comunicación, Universidad de la República.
- MÉNDEZ RUBIO, A. (1997): *Encrucijadas, elementos de crítica de la cultura*, Madrid, Cátedra y Universidad de Valencia.
- MIGNOLO, W. (2002): *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.
- MORAÑA, M. (ed.) (2000): *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Santiago (Chile), Cuarto propio.
- ORTIZ, R. (1996): *Um outro território*, São Paulo, Olho d'Água.
- ORTIZ R. (1997): *Mundialización y cultura*. Buenos Aires, Alianza.
- ORTIZ, R. (2000): «Diversidad cultural y cosmopolitismo» en MORAÑA, M. (ed.): *Nueva perspectiva desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Santiago (Chile), Cuarto propio.
- ORTIZ, F. (1973): *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Barcelona, Ariel.
- ORTIZ, R. (2004), «La modernidad-mundo: Nuevos referentes para la construcción de las identidades colectivas» en *Son de tambora*, <<http://www.communit.com/la/lacth/sld-5147.html>> consultada en febrero de 2004.
- RAMA, A. (1982): *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI.
- REYNOSO, C. (2000): *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*, Barcelona. Gedisa.
- RIBEIRO, D. (1985): *Las Américas y la civilización*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- RICHARD, N. (2001): *Residuos y metáforas. (Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la transición)*, Santiago (Chile), Cuarto Propio.
- RINCÓN, C. (2000): «Metáforas y estudios culturales» en MORAÑA, M. (ed.): *Nueva perspectiva desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Santiago (Chile), Cuarto propio.
- SARLO, B. (1996): *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*, Buenos Aires, Ariel.
- SARLO, B. (2000): «Raymond Williams: una relectura» en MORAÑA, M. (ed.): *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los Estudios Culturales*, Santiago, Cuarto propio.

- SILVA, V. (2003): *Comunicación, información (Inter) cultural*, Sevilla, Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo.
- SILVA, V. y BROWNE, R. (2004): *Escrituras híbridas y rizomáticas. Pasajes intersticiales, pensamiento del entre, cultura y comunicación*, Sevilla. Arcibel.
- TODOROV, T. (1989- 1990): «El cruzamiento de las culturas» en *Criterios*. La Habana, n° 25-28.