

Cultura: un asunto de información y comunicación

Culture: A Matter of Information and Communication

Esta obra se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

Verónica Araiza Díaz, Alejandra Araiza Díaz y Uriel Medécigo Daniel

Resumen

La cultura es un concepto amplio que atraviesa distintas ciencias sociales, sobre todo después del giro cultural de mediados del siglo XX, antes de eso era principalmente objeto de estudio de la antropología. Este texto se centra en diversas corrientes teóricas más o menos contemporáneas que versan sobre la cultura y pone especial énfasis en el debate sobre la información/comunicación. La idea es escapar de diferentes oposiciones binarias y buscar conceptos complejos y dialécticos que nos ayuden a establecer debates verdaderamente interdisciplinarios.

Palabras clave: Cultura, Comunicación, Información, Mediaciones, Estudios culturales

Abstract

Culture is a broad concept that crosses different social sciences, especially after the cultural turn of the mid-twentieth century, before that was mainly the subject of anthropology. This paper focuses on various current theoretical principals that deal with culture and sets special emphasis on the debate on information/communication. The idea is to escape from different binary oppositions and look for complex and dialectical concepts that help us establish truly interdisciplinary debates.

Keywords: Culture, Communication, Information, Mediations, Cultural Studies

Verónica Araiza Díaz. Mexicana. Licenciada en Estudios Latinoamericanos (2007), Maestra (2012) y Doctora en Bibliotecología y Estudios de la Información (2017), por la Universidad Nacional Autónoma de México. Becaria del Programa de Becas Posdoctorales UNAM, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Mérida, Yucatán. Áreas de interés: Estudios sociales de la ciencia, Cultura digital, Feminismos, Interculturalidad, Nuevas formas de lo político, Comunicación y cultura; araizadgb@hotmail.com

Alejandra Araiza Díaz. Mexicana. Licenciada en Psicología Social por la Universidad Nacional Autónoma de México (2000), Maestra en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (2003) y Doctora en Psicología Social por la Universidad Autónoma de Barcelona (2009). Profesora-Investigadora de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores I y Perfil deseable PRO-DEP. Áreas de interés: Epistemología feminista, Género y política, Género y cuidado, Violencia de género y Violencia feminicida, Comunicación y género; araizale@yahoo.es

Uriel Medécigo Daniel. Mexicano. Licenciado en Derecho por la Universidad Interglobal. Pasante en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo; estudiante de la Maestría en Docencia en Educación Superior de la Universidad Interglobal. Áreas de interés: Teorías de la comunicación, Lingüística, Género; me314658@uaeh.edu.mx / umedecigodaniel@gmail.com

Preocupadas como estamos por las prácticas de información y comunicación, nos parece pertinente desarrollar nuestras reflexiones en un marco más amplio y complejo como es la cultura, ya que dichas prácticas constituyen fenómenos culturales, que envuelven significados construidos en medio de dinámicas de poder.

En este artículo, pretendemos recoger algunas discusiones teóricas en torno al concepto –digamos– posmoderno de cultura, dada la importancia del “giro cultural” en las ciencias sociales y las humanidades, pero sobre todo porque pensamos que dichas discusiones pueden ser clave para llevar nuestras reflexiones sobre la centralidad de la información y la comunicación en la era digital a un espacio más terrenal y menos teórico, o que implique teoría sobre la práctica. La información y la comunicación no son nunca inocentes y no son sólo o exclusivamente simbólicas, razón por la cual afirmamos que forman parte de fenómenos culturales (semiótico-materiales) complejos.

Así, en un primer apartado hacemos un recorrido por la noción de cultura desde la antropología, misma que no se estanca en los productos en sí, sino en las prácticas, que recoge tanto lo simbólico como lo material en una relación dialéctica. El segundo apartado aborda la noción de cultura para los estudios culturales, pues es importante recoger una tradición que ya había intentado complejizar la temática y, además, proponía un puente interdisciplinar para abordar la cultura, más allá del ámbito exclusivo de la antropología. El tercer apartado presenta la lectura feminista sobre la cultura. Como los estudios culturales, los estudios de género han construido un campo interdisciplinar que ha puesto en jaque la dicotomía naturaleza/cultura. El cuarto apartado se centra en la cultura como información y destaca los cambios que se han producido en la era digital, los cuales ayudan a ver la información/comunicación como fenómeno dialéctico y nos ayudan a tender puentes entre otros pares dicotómicos como el de biológico/social. El quinto apartado recoge la mirada desde América Latina y explica la cultura en su relación con las mediaciones tal como lo propone Martín-Barbero. Al igual que con los estudios culturales, este enfoque nos permite ver cómo las prácticas culturales están atravesadas por el poder. Finalmente, en las conclusiones pretendemos centrar el debate en la relación que existe entre la información/comunicación y la cultura. Ello creemos que ayuda a construir nociones complejas para distintos campos disciplinares.

La cultura

para la antropología

Según Rubens Bayardo (2000), la cultura como campo de estudio ha estado ligada a la disciplina de la antropología desde los trabajos pioneros de Tylor a finales del siglo XIX. Sin embargo, los textos de los años ochenta del siglo XX empezaron a cuestionarse el propio término “cultura” y –con ello– el objeto de estudio de la antropología.

En efecto, en la búsqueda de los límites de su objeto de estudio, la antropología ha delineado el suyo como el estudio de la cultura. Pero, ¿qué se entiende por cultura desde esta disciplina? De acuerdo con Begonya Enguix (2012), es un tema amplio y complejo, así como un conocimiento socialmente compartido. En su lectura de Díaz de Rada, Enguix (2012) subraya que la cultura para la antropología es un proceso como práctica y como acción social que se da en conexión con otros. En efecto, no somos seres culturales más que en relación con otros. La cultura nos conforma como sujetos, pero –al mismo tiempo– somos agentes de cultura.

Según Bayardo (2000), ha habido cambios al interior de la disciplina antropológica, pero las problematizaciones en torno a la cultura siguen siendo importantes para esta disciplina. Y, entre las teorizaciones que no podemos obviar, el autor destaca la relación entre naturaleza y cultura. En este sentido, nos parece muy útil rescatar el trabajo de Bateson, un biólogo y antropólogo británico que –a su vez– siguió la noción de cibernética de Wiener. Bateson también es considerado por Tanius Karam (2007) uno de los cinco autores en los que radica la epistemología de la comunicación. Fue un autor que unió la psicología, la antropología, la biología y la filosofía en una perspectiva comunicacional. Para Bateson (1976), la cultura se construye a base de articulaciones de circuitos. En ese sentido, la comunicación es un conjunto de procesos, un conjunto de redes, que van desde lo intrapersonal e interpersonal hasta lo grupal o cultural.

Según Korsbeak (2012), Bateson se consideraba a sí mismo funcionalista, pues para él la estructura y el ritual no podían separarse del funcionamiento social ni del *ethos*. Para estudiar la estructura cultural, Bateson tomaba en cuenta los detalles de la conducta humana como unidades; mientras que consideraba el término función desde su vertiente filosófica y no desde una acepción utilitarista.

Por lo que respecta a la etnografía, Korsbeak (2012) encuentra dos niveles en el trabajo de Bateson. Por un lado, la etnografía es la recolección de datos durante el trabajo de campo. Y, por otro, es la transmisión de dichos datos. Según la especial mirada funcionalista de Bateson, la cultura es un todo en donde los componentes funcionan de manera relacional. Por tanto, Bateson contribuyó al trabajo de campo sistematizado, acercó la antropología social al campo de la información y de la comunicación. En efecto, marcó las pautas para un trabajo interdisciplinario:

Bateson hizo incursiones, por lo menos, en los campos de la biología, la teoría de la enseñanza, la psicoterapia, la cibernética, la ciencia de la comunicación, la lingüística y, antes que nada, en una disciplina que reúne a todas: la metodología, insistiendo al mismo tiempo en crear su propia ciencia: la “ecología de la mente” (Korsbeak, 2012:188).

De acuerdo con el análisis que hace Korsbeak (2012) de la obra de Bateson, la cibernética es la noción que le permitió luchar contra el individualismo y el monopolio del pensamiento, para plantear, en su lugar, la idea de ecología de la mente. Algunas características de la esencia de la ecología de la mente son: se concibe como una teoría sobre el funcionamiento del mundo viviente y sobre la posibilidad de conocerlo; es a la vez una propuesta filosófica y epistemológica; es asimismo una teoría holística; niega el dualismo cartesiano al tiempo que intenta reintegrar a la persona y a la reflexión de las ciencias humanas a ese sistema más amplio del que forman parte; es una teoría relacional desde planteamientos ecológicos; su objeto de estudio es la unidad de orden lógico superior que surge de la relación entre los miembros de cada oposición, los puntos de encuentro entre las premisas abstractas y la conducta efectiva. Es decir, “la ecología de la mente es una teoría sobre la creación de ‘realidad’, sobre la aparición de sentido” (Bateson, 1972:187). Se observa, pues, en el trabajo de Bateson la necesidad de tejer un puente entre lo biológico y lo cultural, entre lo individual y lo social.

En claves muy similares, hallamos un intento por subvertir la dicotomía entre naturaleza y cultura en Donna Haraway (2003), quien –para trascender la separación animal/humano– busca el concepto naturocultura, en el que las fronteras entre lo biológico y lo social nunca estén claras. Así, en el *Manifiesto de las especies de compañía*, habla del intercambio de ADN entre ella y su perra Cayenne para explicar su idea de otredad significativa. Nos parece que Haraway (2003) juega con las fronteras entre lo natural y lo social, después de todo son construcciones discursivas que

nos hacen creer que se trata de instancias separadas, pero estas “realidades” se entrecruzan todo el tiempo, como el ADN de las especies compañeras con el nuestro. Cristina Pallí describe así su manifiesto:

[...] nos encontramos en bosques, prados y jardines, habitando historias que mezclan lo personal y lo público, los amores privados con las pasiones teóricas, preocupaciones cotidianas aparentemente banales con la búsqueda de articulaciones políticas (Pallí, 2006:240).

La cultura es, pues, un conjunto de articulaciones, en las que intervienen lo natural y lo social. No es solamente una instancia humana observable. Más aún, si pensamos que la cultura está en los objetos, podemos caer en la tentación de asumir que hay una alta cultura y una cultura popular. O que hay culturas avanzadas y culturas primitivas. Las tendencias más actuales en antropología asumen que la cultura es el lugar de las relaciones que los seres humanos mantienen con otros seres humanos y con objetos de su entorno. La función de la cultura es conectar (Enguix, 2012). Si esto es así, tiene mucho sentido que diferentes teóricos –que pretenden entender la comunicación como un proceso– hayan prestado atención al concepto de cultura. Así, encontramos en Martín-Barbero (1987) preocupaciones similares cuando contrapuntea los conceptos de pueblo y masa para hablar de mediación cultural. O en Thompson (1990) con su idea de comunicación estructural –que contempla tanto los símbolos como los contextos–, a través de la cual habla de mediatización de la cultura para referirse al momento en que se transformó completamente la producción y circulación de las formas simbólicas –a partir de ahora– atrapadas en procesos de mercantilización a escalas local y planetaria.

En este sentido, hay que tener también en cuenta –como lo hace Enguix (2012: 40)– que “al hacer cultura mediante la acción y la relación, también producimos control, exclusión, clasificación, distinción. La cultura tampoco es un producto o un objeto, sino un proceso”. Y –para nosotras– es aquí donde radica la importancia de la comunicación, tal como lo intuyó Bateson, pues para él: “la comunicación sirve para intervenir la realidad. La mente, el espíritu, el pensamiento, la comunicación constituyen la dimensión externa del cuerpo, que forma parte de la realidad de cada individuo, del ser humano” (en Karam, 2007:113).

La cultura y los estudios culturales:

la herencia marxista

Los llamados estudios culturales surgieron en la academia británica de los años sesenta, como un proyecto posdisciplinar que pudiera dar cuenta de los fenómenos sociales que parecían no abordarse con la suficiente claridad desde las disciplinas tradicionales, como la historia o la sociología. No parece casual el momento en el que una sede académica, que podría considerarse no central como lo era la Escuela de Birmingham, reclamara un espacio de reflexión distinto y buscara una renovación de la teoría crítica. Como es sabido, la década de los años sesenta es un parteaguas en la historia contemporánea, que dio pie a nuevos tipos de movilización social, los cuales abrieron espacio a la “política de identidad” (étnica y de género) y permitieron replantear las nociones de poder y libertad.

Los estudios culturales no son una simple mirada cultural (simbólica, lingüística, discursiva, semiótica) sobre los temas sociales, sino que éstos tienen la misión de desvelar —en el análisis de fenómenos sociales variados— “la conexión y la interacción entre cultura y poder” (Hall, 2007:15), de ahí que sean un proyecto marxista y que sean una continuación de la teoría crítica, cuyos compromisos fundamentales son el: conocimiento profundo de la teoría social y la transformación de la sociedad.

La cultura, por lo tanto, no sería concebida como conjunto de prácticas, representaciones, instituciones, técnicas, que construyen determinados grupos, sino como todo el espacio físico, social y simbólico que es el mundo, dentro del cual se establecen relaciones de poder de distintos tipos y en diferentes planos, y en donde el discurso juega un papel determinante.

Entre las críticas que recibe el proyecto de los estudios culturales están la supuesta renuncia a desarrollar grandes teorías, la flexibilidad metodológica y el fuerte acento en el aspecto simbólico (ideal/mental) de la dominación, que parece obviar las dinámicas y los efectos materiales (tangibles/corporales) de la misma. A pesar de las críticas, los estudios culturales se expandieron y adaptaron en distintos lugares del planeta, incluso en la academia del “tercer mundo”; asimismo, se conformaron como una corriente altamente compatible con otras escuelas, como por ejemplo el feminismo.

Consideramos que lo más relevante de la perspectiva de los estudios culturales es la reconfiguración de la teoría marxista, como fundamento de una nueva teoría crítica posible, a partir de la construcción de otros problemas de investigación sobre los más variados aspectos de la vida social en el capitalismo tardío. Es decir, los estudios culturales parten de una noción de cultura más amplia y compleja que permite analizar los fenómenos sociales –propios de la era de la información, por cierto– desde una óptica interdisciplinaria que intenta revelar las conexiones que existen –en dichos fenómenos– entre lo económico, político, social, psicológico, geográfico, lingüístico. Esto constituye un giro importante en las ciencias sociales que tradicionalmente habían estudiado las instituciones, organizaciones y estructuras sociales, y dejado un poco de lado los valores culturales.

Pero, desde la propia perspectiva marxista, este cambio supuso una tensión, ya que la sociología tradicionalmente había sido renuente a considerar la cultura (las representaciones y símbolos) como parte constitutiva de lo social. Por su parte, las posiciones postestructuralistas, al poner demasiado énfasis en el discurso, se permitían negar lo social (Jameson, 1998). De alguna manera, esto representa una discusión amplia, entre distintos autores, disciplinas y enfoques, en torno a posiciones dicotómicas –heredadas de la modernidad– respecto a la primordialidad de lo material sobre lo simbólico o la estructura sobre la superestructura, que no es otra cosa que la tensión entre marxismo y posmodernismo.

Precisamente, los estudios culturales, en tanto que marxistas, reivindicaban una cierta posición original no dicotómica de Marx respecto al binomio base/superestructura. Así lo consideró Raymond Williams, quien sostuvo que para Marx no eran cuestiones abstractas o total, independiente y claramente definidas, ni eran “términos descriptivos de áreas observables de la vida social” (Williams, 1977: 96), para los que se pudiera utilizar un mismo método de análisis. En pocas palabras, lo que Williams (1977) resalta es la no separación entre pensamiento y acción en la perspectiva marxista.

No obstante las interpretaciones erráticas del planteamiento marxista que señalara Williams (1977), lo cierto es que –de alguna manera– ellas propiciaron aquella tensión que ha sido muy productiva para el pensamiento social crítico, en el entendido de que la teoría crítica abarca tanto la tradición marxista como la postestructuralista, la dialéctica y la aporé-

tica, diría Lash (2005). Ambas tienen en común –aunque por rutas distintas– la pregunta por el poder, por las relaciones sociales/simbólicas basadas en jerarquías y diferencias, y son –por lo tanto– herramientas indispensables y aún vigentes de la crítica cultural.

La cultura en la mirada feminista:

la superación de la dicotomía

Para comenzar, nos parece pertinente hablar de la teoría de género como una aportación dentro de la teoría feminista. El sistema sexo/género que planteó Gayle Rubin (1975) puso la tensión naturaleza/cultura en el centro de la discusión. En aquel artículo pionero sobre el tráfico de mujeres, abrió líneas de debate con distintas tradiciones que hablaban sobre la cultura: con el marxismo, con la teoría de parentesco de Lévi-Strauss y con el psicoanálisis. Rubin (1975) encontró que el sexo era la diferencia biológica mínima sobre la cual se construía el género, todo un universo de símbolos culturales opuestos, sobre el cual se erigía la dominación masculina. Y encontró que esas tradiciones teóricas bordeaban el problema del poder, pero no explicaban a qué se debía la dominación masculina.

Años más tarde, Butler (1990) desarrolló su teoría del género performativo, a través de la cual considera que tanto el sexo como el género son discursivos. Ello no quiere decir que sólo preste atención a los aspectos semióticos de la cultura –en este caso la que construye el género–, sino que lo material y corpóreo no pueden pensarse aislados de las construcciones discursivas o simbólicas y viceversa. Por eso, nos ayuda a ir más allá en la dicotomía naturaleza/cultura.

Para esta autora, hablar de lo “lo meramente cultural” implica poner en cuestión las ideas ampliamente difundidas en la época, desde lo que ella considera un marxismo ortodoxo, sobre la cualidad exclusivamente cultural de los nuevos movimientos sociales, y la supuesta falta de potencia política derivada –digamos– de su carácter cultural (identitario), así como su autorreferencialidad y trivialidad y, finalmente, su responsabilidad en la falta de unidad de la izquierda mundial (Butler, 1997). Los planteamientos de Butler encuentran espacio en una amplia discusión histórica, teórica y política, entre marxistas ortodoxos y neomarxistas que aún no termina.

Lo que nos interesa resaltar es que Butler, desde la óptica feminista, construye argumentos sólidos contra las posiciones clásicas, y nos recuerda que el feminismo socialista de los años 70 ya había explicado cómo el sistema sexo/género (junto con el racismo) era parte fundamental de la base y, por lo tanto, un asunto de clase también, pues la reproducción de las personas y la regulación social de la sexualidad forman parte del mismo proceso de producción (Butler, 1997); esto último también sería desarrollado por los estudios lesbianos, gays y *queer*, lo que pone en evidencia no sólo las aportaciones de dichas teorías a la economía política, sino la no separación entre economía (materialidad) y cultura (ideología), y la necesidad de un diálogo entre el marxismo y el postestructuralismo, pues como señala Butler la diferencia es siempre constitutiva de cualquier lucha (1997).

Por otro lado, Donna Haraway (1991) contribuye –en una línea distinta pero también desde el feminismo– a la superación del pensamiento dicotómico y logra una síntesis semiótico-material contundente, tanto en términos sociales como culturales (si es que aún los concebimos como ámbitos distintos), e incluso en una noción de realidad que abarca el mundo físico y biológico. Y lo hace porque sus esfuerzos por desmontar el pensamiento binario van más allá, al pensar la interrelación entre distintas dicotomías y al dedicar especial atención a la supuesta oposición naturaleza-cultura y mente-cuerpo. Haraway (1991), como heredera del marxismo, está plenamente consciente de los efectos materiales de la dominación, al tiempo que –como partidaria de una cierta versión del posmodernismo– reconoce que la “codificación del mundo”, la representación, la información es determinante de las relaciones sociales.

De tal suerte que, para ella lo material y lo simbólico no se desarrollan en espacios separados del mundo, sino que están imbricados, o –dicho de otra manera– la naturaleza es al mismo tiempo material e inmaterial, es realidad y es ficción. En suma, Haraway (1991) aporta una visión más amplia de la cultura, al superar la división entre lo tangible y lo semiótico, al pensarla como constitutiva y a la vez efecto de la naturaleza y por considerar su relación estrecha con la información y la comunicación. Lo que hace imposible una distinción absoluta entre naturaleza y cultura es la cualidad informativa de ambas, en sintonía con la escuela cibernética (otra de las influencias de Haraway), y por lo tanto su esencia relacional. Es decir, naturaleza y cultura son “productos” de intercambios de información.

Asimismo y como ya habíamos comentado en el primer apartado, Haraway (2003) busca desarrollar el concepto naturocultura. Nos invita a reconocer que concebir la naturaleza y la cultura como entes separados ha sido realmente un espejismo. Hay mucho de natural en las producciones culturales, pues para empezar los seres humanos somos animales y porque hay mucho de cultural en el reino natural. Producimos la naturaleza al nombrarla. Por tanto, conviene escapar del pensamiento dicotómico que los ha visto como opuestos y mutuamente excluyentes.

La cultura

como información

A partir de la cibernética, reconocer la ontología informativa del ser humano, tanto en términos biológicos como sociales, implica asumir la cualidad igualmente informativa de la cultura. En este tenor, Mosterín (1993), nos recuerda que “los animales superiores poseemos dos sistemas procesadores de información: el genoma y el cerebro” (Mosterín, 1993:15). En cuanto al cerebro, nos dice, que éste no sólo es capaz de procesar rápidamente, sino de transmitir información de cerebro a cerebro, lo que da pie a una “red informacional que recibe el nombre de cultura” (Mosterín, 1993:16). Por lo tanto, la cultura es información socialmente aprendida, lo que significa que no puede existir sin la comunicación. Y en el mundo contemporáneo quizá es más evidente la influencia de la tecnología en la cultura, al ofrecernos nuevas y mejores herramientas de intercambio de información que cada vez están más incorporadas al organismo humano y a diversos objetos de la vida cotidiana.

Precisamente, el giro hacia la cultura en el pensamiento social no es un asunto meramente académico, de reconocimiento de los límites del conocimiento teórico, sino que tiene que ver con el cambio que supuso la emergencia de lo que Castells (2001) denomina “informacionalismo”, y que se refiere a la revolución tecnológica de las tecnologías de la información y la comunicación, iniciada en la década de los sesenta del siglo XX, misma que significó una transformación sociocultural de gran envergadura. Scott Lash (2005) habla de “cultura global de la información” y sugiere que justamente una de las lógicas rectoras de este nuevo paradigma social basado en la información es el “desplazamiento de lo social por lo cultural”, que implica “la erosión de la sociedad nacional por la lógica de los flujos” (Lash, 2005:60), es decir, los bienes simbólicos o culturales sustituyen en importancia a las instituciones y las estructuras sociales.

Dicho lo anterior, nos parece imperativo –de acuerdo al principio de los estudios culturales– reflexionar acerca del poder en el contexto de la cultura de la información, sobre cuáles serían las formas de dominación y control en un entorno global altamente mediatizado, donde el espacio de los flujos (de información-comunicación) parece abarcar la vida social de tal manera que ya no podemos obviar esa dimensión en el análisis social, un espacio que además depende de una determinada base geopolítica de producción (diseño/fabricación) de tecnologías digitales. Lash (2005) sostiene que en este nuevo orden global el poder tiene más la forma de exclusión que de explotación, exclusión respecto de tales flujos, dado que la posibilidad de participar de ellos o la manera de estar dentro de ellos no es igualitaria.

Sugerimos entonces que las reflexiones sobre el poder en la actualidad no deben soslayar la centralidad de la infocomunicación (concepto que hemos trabajado en un texto aún inédito), independientemente del enfoque que se elija. Si no se incorpora la cuestión de la información-comunicación, no como meros apéndices, sino como atributos que son determinantes de la condición humana (posmoderna), algo de lo que, por cierto, ha estado muy consciente Haraway, quien en su *Manifiesto cyborg* de 1984, acuñó el concepto de “informática de la dominación” para explicar el poder en la era de la información, y particularmente la situación de las minorías, no (sólo) en términos de acceso a los flujos –en la línea de Castells y Lash– que se ejemplifica más en la relación de las personas con Internet como medio de democratización de la información, sino –en clave marxista y feminista– como economía política global de la información, que pone el acento en las relaciones de producción de artefactos tecnológicos, en donde las mujeres y otros sujetos subalternos son los más explotados y los que menos beneficios (económicos y culturales o de información) tienen.

La cultura

como mediación

Es a partir de la obra de Martín-Barbero que se puede resignificar el concepto de cultura en el ámbito de la comunicación (Bustamante, 2017), pues la teoría realizada hasta el momento poco se había interesado por la cultura y otros aspectos contextuales. Es así como podemos hablar de una teoría situada desde y para América Latina. Vasallo de Lópes (2018) señala que la teoría de Martín-Barbero constituye una epistemología de la

comunicación, la cual puede ser entendida como “una nueva tentativa de cartografiar el conocimiento de las prácticas comunicacionales y culturales latinoamericanas” (Vasallo de López, 2018:4). Es una teoría que gana fuerza mediante un abordaje desde las periferias en un mundo global, que se apropian de los discursos de la diversidad y la resistencia.

Esta teoría es, en efecto una epistemología, pues –para Martín-Barbero– las reconsideraciones en la formación de conocimiento toman un papel central, tal como podemos leer en *De los medios a las mediaciones*:

[...] cambiar el lugar de las preguntas, para hacer investigables los procesos de constitución de lo masivo por fuera del chantaje culturalista que los convierte inevitablemente en procesos de degradación cultural (Martín-Barbero, 1987:11).

Si bien en la obra de Martín-Barbero no se encuentra un concepto general y único de *mediación*, nos dice que pueden ser: “[...] los lugares de los que provienen las constricciones que delimitan y configuran la materialidad social y la expresividad cultural [...]” (Martín-Barbero, 1978:233). Aunque en este apartado el autor se centró en las mediaciones televisivas, nos abre a pensar que las mediaciones enfatizan lo contextual y nos acercan a reflexionar sobre la identidad cultural.

Según Vasallo de López (2018), mediaciones es un concepto en tránsito y siempre en plural, no tiene una definición única. Si bien empezó como una investigación sobre la recepción, es más que eso: es una teoría de la comunicación. Es una teoría comprensiva tanto de los procesos productivos como de los procesos de recepción. Todo proceso de comunicación –dice la autora– es articulado a partir de mediaciones. Asimismo, y según Martín-Barbero, no existe la comunicación directa. El autor parte de esta premisa para considerar las mediaciones y el concepto de comunicación de manera no aislada. Se trata de una perspectiva que enfatiza la subjetividad. En palabras del autor:

Es en el tejido de cosas y palabras donde la comunicación revela su espesor. No existe la comunicación directa, inmediata, toda comunicación exige el arrancarse al uso o goce inmediato de las cosas, todo comunicar exige alteridad y un mínimo de distancia. La comunicación es separación y puente: mediación. Por más cercanos que se sientan, entre dos sujetos, media siempre el mundo en su doble figura de naturaleza e historia. El lenguaje es el lugar de cruce de ambos (Martín-Barbero, 2008:25).

Entonces el lenguaje se considera como la primera mediación y fundamental para la existencia de la comunicación. Es desde estas posturas que

el autor simpatiza con un estructuralismo –aunque– crítico (Marroquín, 2017), motivo que explica la noción del lenguaje que tiene Martín-Barbero y su relación con la comunicación. Asimismo, esta adhesión al estructuralismo también permite dar cuenta de su interés por lo cultural, pues la lingüística ha indagado en la importancia de la cultura en los procesos de comunicación, como es el caso de la antropología estructural de Claude Levi Strauss, en la que el lenguaje es entendido como un sistema de signos (Mattelart y Mattelart, 1997).

Así, es imposible desvincular al lenguaje y a la comunicación de la cultura. No obstante, Martín Barbero (2015) considera que el lenguaje es la herramienta que permite que la comunicación sea realizada, aunque el autor coincide con las teorías de la subjetividad. De esta forma, el lenguaje no es sólo un elemento cultural, sino un elemento que se constituye en la alteridad. Conforman las subjetividades y hace posible la interacción entre otros–y–semejantes, entre quienes son individuos que –además– forman parte de una cultura.

De este modo, podemos decir que la cultura es mediada y mediadora, pues es justo en el vínculo con el lenguaje en donde se observa el doble flujo; el lenguaje constituye la realidad y ésta a su vez está hecha de lenguaje. Por un lado, el sistema de signos y símbolos adquiere su significación de los elementos culturales; y, por el otro, el lenguaje es sumamente potente, ya que también está atravesado por el poder y la subjetividad, elementos de los que se vale para atribuir nombres a las cosas.

Ahora bien, las críticas al funcionalismo norteamericano radican en que la mayoría de sus teorías describían a la comunicación como un proceso independiente de los acontecimientos a nivel social. Es probable que se deba a que –en un primer momento– su interés por la comunicación interpersonal fue mayor. No obstante, sus aportes también referían a la comunicación de masas. A diferencia de la teoría funcionalista, la teoría barberiana –si bien si se enfocaba en la comunicación en una escala más amplia– tenía como interés principal el de rescatar a la comunicación de las prácticas capitalistas y centrar la atención en las actividades cotidianas. Como hemos visto, Martín-Barbero rechaza la idea de lo masivo para rescatar lo popular (Martín-Barbero, 1987) y es aquí en donde se encuentran las prácticas que interesan para hacer y entender la teoría latinoamericana de comunicación. Si bien no tiene una visión negativa frente a la cultura de masas, se interesa más por las *mediaciones* producidas a través de las interacciones cotidianas en la amplia esfera social y no sólo en las clases hegemónicas.

El autor afirma que la teoría de la comunicación desde América Latina no puede pensarse sin las huellas de las contradicciones fundamentales del desarrollo. Y, en ese sentido, la primera tensión que visibiliza es la que tiene que ver con la dicotomía teoría-práctica. La teoría –desde la tradición Occidental– es quien debe dictar lo que estudia un campo (Martín-Barbero, 1984). Nos invita a acercarnos más a la complejidad real de la vida. A diferencia de Occidente, dice:

Nosotros estamos construyendo la teoría en medio de golpes económicos y políticos, en medio de la precariedad de nuestros recursos de biblioteca o de recursos técnicos: en medio de toda la vulnerabilidad de cualquier trabajo, de cualquier institución, en estos países en los que algo un año funciona y al siguiente y al otro año ya no funciona porque no hay presupuesto porque cambió el grupo político y no le interesó lo que se estaba haciendo (Martín-Barbero, 1984:78).

Las mediaciones permiten reconfigurar el interés de la comunicación puesto que el autor vincula a la comunicación con la cultura en mayor medida que con la tecnología, así también reivindica la cultura como proceso habitado por mestizajes (Marroquín, 2017). En este mismo sentido, la apuesta es que la cultura esté al alcance de la mayoría.

Dentro de los estudios sobre cultura en comunicación, se encuentra la división tripartita de la cultura por Edward Shils, quien expone una distinción entre cultura superior o refinada, cultura mediocre y cultura brutal (Mattelart y Mattelart, 1997). Esta distinción jerárquica en realidad guarda una amplia relación con la teoría de la sociedad de masas en su enfoque aristocrático (en Lozano, 2007), pues en ambas se observa un desplazamiento de la cultura de masas, en la que se concibe como una amenaza para la sociedad. Hay que recalcar que para estos enfoques la cultura es un elemento distintivo de las clases altas en un sentido económico, y que las clases bajas y/o populares no poseen cultura.

Sus contrapartes serían el enfoque crítico de la escuela de Frankfurt –para la sociedad de masas– y el rescate de la cultura popular –para la división tripartita– por parte de Martín-Barbero. Sin embargo, este autor diferencia entre lo masivo y lo popular. En este sentido, Shils –al nominar cultura brutal– está refiriendo a la cultura de masas, pues su aporte se encuentra situado en la discusión planteada por Umberto Eco entre *Apocalípticos e integrados* (1984), es decir una visión fatalista sobre la cultura de masas.

Sin embargo, en los estudios culturales, Richard Hoggart –que procedía de la clase obrera– hace una crítica de la transformación de los modos de vida con la instauración de la televisión comercial. Así, buscó hacer un rescate de cómo lo popular en la vida obrera resistían a esta nueva forma de cultura (en Mattelart y Mattelart, 1997). Esto es muy similar a lo que ha planteado Martín-Barbero.

Por lo que respecta a la diversidad cultural, Martín-Barbero (1968) plantea la discusión de la homogeneidad cultural como parte del proyecto de identidad nacional que heredaron los países latinoamericanos de Europa al conseguir sus independencias en el siglo XIX. Nos llama a asumir la heterogeneidad cultural, la cual no quiere decir atraso, sino pluralidad (étnica, de clase y de género (interseccionalidad –diríamos hoy–)). La actual intención de borrar las huellas de la diversidad cultural revela que “la organización económica y política de nuestros países es de hecho una correa de transmisión de la transnacionalización y la homogenización cultural” (Martín-Barbero, 1984:80).

En *De los medios a las mediaciones de Jesús Martín Barbero, 30 años después*, Amparo Marroquín expone que el autor:

[...] reivindicará la cultura como proceso [...] la intencionalidad de la política cultural será ampliar el rango de lo que se permite, lo que se tolera, lo que se posibilita comunicar. La apuesta es colocar la cultura al alcance de las grandes mayorías populares, entender, dignificar y visibilizar las propias expresiones populares. Entender que en esa estética a veces despreciada también hay cultura auténtica y otro tipo de sensibilidades estético-políticas (Marroquín, 2017:10).

Aquí, la relación con la comunicación es más obvia, pues será una herramienta para visibilizar esta cultura que se ha intentado desplazar por las clases hegemónicas, de acuerdo con el autor: “Popular quiere decir que hace posible la expresión de las aspiraciones y expectativas colectivas producidas por y desde los grupos sociales de base [...] Lo alternativo es popular o se degrada en juguete y máquina de dominio” (Martín-Barbero, 2015:15). De este modo, el autor ve la amenaza también desde lo masivo, en un sentido de que conduzca hacia un estado de inconciencia y al consumo.

Pero el rescate de lo popular tiene un carácter positivo, pues es la forma en la que sectores invisibilizados en la sociedad puedan *hacerse-ver* y *hacerse-valer*. Jesús Martín-Barbero (2015) rescató algunas de las prácticas ciudadanas de la ciudad de Bogotá que permiten ver este vuelco hacia lo popular. En esta selección, encontró que a través de las conversaciones

cotidianas y las prácticas artísticas y culturales, los ciudadanos presentan un mayor grado de entendimiento y comprensión. Así, la cultura como mediación –además de ser un proceso global de significaciones– es el espacio de interacción entre los sujetos en el que tiene lugar la comunicación. Por lo tanto, la teoría norteamericana no responde a explicar la comunicación en América Latina, pues las prácticas culturales son muy distintas. Como él mismo advertía en los años ochenta:

[...] en América Latina la problemática de lo popular no es una moda. Es “el lugar” desde el cual se hace posible pensar hoy tanto los procesos de comunicación que desbordan lo nacional por arriba, es decir, los procesos, macro que involucran la puesta en funcionamiento de los satélites y las tecnologías de informática; como los procesos de comunicación que desbordan lo nacional por abajo, desde la multiplicidad de las formas de protesta regional, local, ligadas a existencia negada pero viva de la heterogeneidad cultural (Martín-Barbero, 1984:81).

Es así que la cultura y las múltiples mediaciones que puede requerir cobran una dimensión crucial para repensar la comunicación.

Conclusiones

Recuperar distintas discusiones teóricas nos ha permitido vislumbrar la dimensión cultural de la información/comunicación y viceversa. Creemos que nuestras reflexiones pueden encaminarnos a una resignificación del concepto de cultura que nos permita –a su vez– entablar un diálogo con conceptos más complejos tanto de información como de comunicación.

Si bien la cultura es un concepto central para la disciplina de la antropología, no es la única en la que es necesario reflexionar sobre las prácticas culturales. Así, encontramos que Bateson fue un pionero en distinguir la conexión entre comunicación y cultura, al tiempo que vislumbró distintos debates interdisciplinarios, que nos ha parecido útil rescatar de cara a estas reflexiones.

Ahora bien, el pensamiento moderno ha tendido a las dicotomías. Una ellas ha sido la oposición entre naturaleza y cultura. Bateson –y luego las feministas como Haraway– encontraron pistas para ir más allá de esta oposición binaria.

En cuanto a los estudios culturales, hallamos un espacio interdisciplinar que reconfigura el concepto de cultura desde la teoría marxista. Desde esta tradición, se amplía la noción de cultura hacia un espacio físico,

simbólico y social que es el mundo, en el cual se establecen relaciones de poder. Esta noción –que pone el poder en el centro– dialoga a su vez con la tradición postestructuralista, que también pone el énfasis en las relaciones de poder, pero no desde una visión de hegemonía central, sino desde una microfísica del poder.

Desde el feminismo, encontramos también claves para reflexionar sobre la tensión entre naturaleza y cultura desde el concepto mismo de género que planteara Gayle Rubin, posteriormente la performatividad en su concepción más postestructuralista con Butler hasta los debates biológicos en calve feminista con Haraway, quien aboga por la noción de naturocultura.

Por otro lado, el dejar atrás la dicotomía naturaleza/cultura brinda otros panoramas para reconsiderar a la cultura en otras áreas, y no solo para el trabajo que se realiza en el campo de lo social. No obstante, es necesario reconocer que ambas son productos de los flujos de información y las interacciones. Es viable entonces realizar investigaciones en ciencias duras con una dimensión cultural.

Ahora bien, la cultura como información –desde las tradiciones de Lash, Castells y la misma Haraway– nos ayuda a continuar el trabajo de deconstrucción de las dicotomías social/biológico o simbólico/material. Por eso, nosotras mismas apostamos por la noción de infocomunicación.

Desde la mirada latinoamericana, tenemos el concepto de mediaciones, siempre en plural. La cultura puede ser una mediación de muchos tipos y la cultura popular se pone en valor. Ella conforma procesos atravesados por relaciones de poder, por tradiciones y demás– que, al mismo tiempo, crean cultura.

De gran importancia ha sido el abandono de las teorías importadas, el rescate de los conocimientos situados desde y para América Latina, de los sujetos marginales y otras áreas de conocimiento, en ocasiones ignoradas en las ciencias sociales; también hemos apuntado que no podemos olvidar las luchas y los conocimientos producidos desde los movimientos sociales. Ahora bien, dichos movimientos son mediadores y a la vez mediados por la cultura. Sin embargo, también cabe recalcar que tanto las problemáticas como las salidas, provienen desde lo simbólico, elemento que está presente en los conceptos centrales de nuestra propuesta: la cultura como un asunto de información y comunicación.

De tal manera que hay que reconocer que el sistema social está compuesto de varios elementos que son resultado de las interacciones –lo que es en sí mismo la comunicación– producidas por diversas subjetividades. No es casualidad que las teorías críticas de la comunicación hayan intentado recuperar la noción de sujeto para explicar las prácticas de dominación y evidenciar que no es un proceso aislado ni siempre benevolente, más bien, que dentro de los procesos comunicativos se legitiman cuestionamientos de desigualdad y se vislumbra el conflicto. Es menester profundizar en las definiciones de cultura adoptadas, por distintas tradiciones teóricas aquí presentadas, las cuales la conciben como un elemento complejo e interrelacional que atraviesa distintas ciencias sociales, tal y como ocurre con las nociones de información y comunicación con las que hemos pretendido establecer un puente, en efecto, interdisciplinar.

En suma, la cultura es un asunto de información y comunicación, pero no (sólo) en el sentido técnico (de flujos e intercambio), sino de conformación de redes y sistemas socioculturales, de producción de subjetividades y de relaciones de poder. El estudio de la cultura como información y comunicación nos permite observar no sólo las estructuras y las relaciones sociales, como en la tradición marxista, sino los imaginarios y las representaciones, en sintonía con la mirada postestructuralista; y además nos permite hacerlo de manera situada o localizada, geopolítica y corporal o afectivamente, con lo que también podemos dar cuenta de las posibilidades, aunque a veces reducidas, de agenciamiento que constituyen las mediaciones que funcionan como escudos semióticos ante la imposición de los discursos dominantes.

Bibliografía

- Bateson, G. (1972). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, Buenos Aires: Lohé-Lumen [1998].
- Bateson, G. (1976). “De la antropología a la epistemología”, en *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*, Barcelona: Gedisa [2006].
- Bayardo, R. (2000). “Cultura y antropología: una revisión crítica”, *Cuadernos de Antropología Social*, 11, 31-45. Disponible en: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/4704/0>
- Bustamante, E. (2017). “La comunicación desde la cultura, la cultura desde la comunicación” en De Moragas, M., Terrón, J. L. y Rincón, O. (Editores). *De los medios a las mediaciones de Jesús Martín Barbero, 30 años después*, Barcelona: InCom-UAB Publications.

- Butler, J. (1990). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós [2007].
- Butler, J. (1997). çMerely Cultural”, en: *Social Text*, 52-53.
- Castells, M. (2001). “Epílogo”, en: Himanen, P. *The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age*, New York: Random House.
- Eco, U. (1968). *Apocalípticos e integrados*, Barcelona: Tusquets, [1995].
- Enguix, B. (2012). *Cultura, culturas, antropología*, Barcelona: UOC.
- Haraway, D. (1991). “Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX”, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid, Cátedra/Universitat de València [1995].
- Haraway, D. (2003). *El manifiesto de las especies de compañía*. Bilbao: Sans Soleil Ediciones [2016.]
- Jameson, F. (1998). *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo*, Buenos Aires: Manantial.
- Karam, T. (2007). “Epistemología y comunicación. Notas para un debate”, *Andamios*, 4, 97-124.
- Korsbaek, L. (2012). “Gregory Bateson, un antropólogo trasatlántico e interdisciplinario”, en: *CIENCIA ergo sum*, 19-2, 181-190.
- Lash, S. (2005). *Crítica de la información*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Lozano, J. C. (2007). *Teoría e investigación de la comunicación de masas*, México: Pearson Educación [2011].
- Martín-Barbero, J. (1984). “De la comunicación a la cultura: perder el ‘objeto’ para ganar el proceso”, en: *Signo y pensamiento*, 30 (60), 76-84, 2012.
- Martín-Barbero, J. (1987) *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, México: Ediciones G. Gili, 1991.
- Martín-Barbero, J. (2008). “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, en: *Revista Anthropolos*, 219, 21-42.
- Martín-Barbero, J. (2015). “¿Desde dónde pensamos la comunicación hoy?”, *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, 128, 13-29.
- Mosterín, J. (1993). *Filosofía de la cultura*, Madrid, Alianza Editorial.
- Pallí, C. (2006). “Diferencias que importan: Haraway y sus amores perros”, *Athena Digital*, 10, 239-249.
- Rubin, G. (1975). “El tráfico de mujeres: Notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, en: Lamas, M. (Compiladora). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México: PUEG-UNAM/Porrúa [1996].
- Thompson, J. B. (1990). *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica y social en la comunicación de masas*. México: UAM [2002].
- Vasallo de Lópes, I. (2018). “A teoria barberiana da comunicação”, en: *MATRIZES*, 12 (1), 39-63. Doi: 10.11606/issn.1982-8160.v12i1p39-63
- Williams, R. (1977). *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press.



Recibido: 25 de junio de 2019 Aprobado: 25 de septiembre de 2019