

Holbein, acrílico sobre papel, 2004 | 117,5 x 97,5 cm
Serie Atlas | FERNANDO VICENTE

CIENCIAS SOCIALES Y “GIRO CULTURALISTA”: PROMESA PENDIENTE*

CIÊNCIAS SOCIAIS E “GIRO CULTURALISTA”: PROMESSA PENDENTE

SOCIAL SCIENCES AND “CULTURAL TURN”: A PENDING PROMISE

Ancízar Narváez Montoya**

El artículo parte de la idea según la cual, desde la década de los ochenta del siglo pasado se ha prometido un giro culturalista en las ciencias sociales que está por realizarse. Muestra así los extravíos del giro culturalista en el abordaje de la relación entre cultura, sociedad y técnica. Afirma en consecuencia la primacía de la cultura sobre la sociedad y de ésta sobre la tecnología, desde el denominado materialismo cultural. Concluye que lo que se ha producido es un abordaje mixto entre materialismo vulgar y determinismo tecnológico, y no un debate teórico entre economía política y estudios culturales.

Palabras clave: ciencias sociales, cultura, giro culturalista, materialismo cultural, código.

O artigo parte da ideia segundo a qual, desde a década dos oitenta do século passado se prometeu um giro culturalista nas ciências sociais que está por realizar-se. Mostra assim os extravios do giro culturalista na abordagem da relação entre cultura, sociedade e técnica. Afirma em consequência a primazia da cultura sobre a sociedade e desta sobre a tecnologia, desde o denominado materialismo cultural. Conclui que o que se produziu é uma abordagem mista entre materialismo vulgar e determinismo tecnológico, e não um debate teórico entre economia política e estudos culturais.

Palavras-chave: ciências sociais, cultura, giro culturalista, materialismo cultural, código.

The article starts off from the idea that a cultural turn has been promised since the 1980s. It shows how this turn has gotten lost attempting to approach the relationship between culture, society and technology. It states the supremacy of culture over society, and society over technology, from the so-called cultural materialism. It concludes that the resulting approach is a mixing of vulgar materialism and technological determinism not a theoretical debate between political economy and cultural studies.

Key words: social sciences, culture, cultural turn, cultural materialism, code.

* Este texto se deriva del proyecto “Educación mediática y proyecto de nación en Colombia”, financiado por el Centro de Investigaciones de la Universidad Pedagógica Nacional (CIUP, DPG-285-11), iniciado en marzo del 2011 y finalizado en marzo del 2013.

** Licenciado en Ciencias Sociales, Magíster en Comunicación Educativa y Doctor en Educación. Profesor asociado de la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá (Colombia). E-mail: ancizar.narvaez@gmail.com

Hablar de tendencias en las ciencias sociales en general es casi imposible, teniendo en cuenta que:

- a) habría que empezar por decir cuántas y cuáles son estas ciencias (Leal y Rey, 2000), o hacer una generalización indiscriminada que no diferencie disciplinas, lo cual sigue siendo una promesa, pese a la pretensión de reorganización de dichas ciencias (Wallerstein *et ál.*, 1997; Castro-Gómez, 2000).
- b) habría que precisar si hablamos de tendencias teóricas, metodológicas, epistemológicas o incluso políticas, o hacer otra generalización que allane esas diferencias, pues aunque no son independientes, si se relacionan, lo hacen precisamente porque son distintas. Ante lo enorme de estas disyuntivas, comparto con Torres que “son más provechosos los estados del arte centrados en problemáticas específicas” (Torres, 2006: 63).

En este sentido, y partiendo de la discusión suscitada por el proyecto denominado “Educación mediática y proyecto de nación en Colombia”, en la cual aparecen fuertemente cuestionados tópicos como los de cultura escolar o nación y cultura nacional, revisitados por algunos autores poscoloniales (Bhabha, 2010; Ahmad, 2008), se propone aquí identificar algunas tendencias de las ciencias sociales, especialmente relacionadas con la categoría *cultura*, para luego sostener que no ha habido en realidad un giro culturalista, ya que todavía se confunden, ontológica y epistemológicamente, culturas con grupos, instituciones, territorios e incluso tecnologías.

LA RUPTURA

¿Cuál es el punto en que se separan las ciencias sociales de las ciencias naturales? La ruptura se puede situar en el momento en que las primeras no atienden tres tipos de prohibiciones impuestas por las segundas: “[...] el tabú del ego, de la narrativa y de la metáfora” (Ortiz, 2009: 105). El tabú del ego es “un artificio expositivo cuyo estilo impersonal sugiere que el conocimiento es independiente de quien lo enuncia” (105). No se trata del problema ético según el cual quien habla es la comunidad y no el individuo. En ciencias

sociales se habla del sujeto, o sea, de un individuo atravesado al menos por una lengua y una cultura, lo que lo hace parte de un grupo, de una etnia, en sentido amplio. Pero en el texto-discurso científico prima la gramática, no la pragmática; por tanto, es el código y no el sujeto el que tiene la primacía (Billig, 1998). Así, lo que trae consigo la ruptura de las ciencias sociales con el modelo de las naturales es el regreso del sujeto (Mattelart y Matterlart, 1997).

Este regreso es el paso del “mundo comentado” al “mundo narrado”. El mundo social está en la lengua y, por tanto, no es sólo como es, sino como se narra. Según Gadamer (1995):

[...] el discurso poético no se somete al patrón del acuerdo sobre las cosas [...] porque lo que se dice en él no puede separarse de la manera como se dice. Por ejemplo, la guerra de Troya *está* en el poema homérico; el que lo lea por referencia a la realidad objetiva no está leyendo a Homero como discurso poético (242).

En la misma línea se entendería a Lyotard, para quien “la forma narrativa, a diferencia de las formas desarrolladas [sic] del discurso del saber, admite una pluralidad de juegos de lenguaje” (1993: 46), o sea un conjunto de saberes, todos válidos por el hecho de existir, de ser enunciados. En una palabra, las ciencias sociales serían narrativas.

Así que, lo que se dice del mundo social no se puede separar de la forma como se dice, en primera instancia, de la lengua en que está dicho. El científico social tiene una relación no objetiva sino intersubjetiva con el objeto (Grimson, 2012), y esa relación está siempre mediada por una lengua particular, por tanto, es contextual. No es que “al contexto de la investigación debemos agregar otro: el del idioma” (Ortiz, 2009: 112); acaso, ¿hay algún contexto no lingüístico? Si “el objeto sociológico se construye a través de la lengua” (Ortiz, 2009: 112), que es particular, esto nos llevaría a una negación completa de la ciencia social, pues si en el caso de las ciencias naturales los paradigmas son inconmensurables (Kuhn, 1994 [1987]), a pesar de pertenecer a la misma gramática, en el caso de las gramáticas de las lenguas, en cambio, estas son por naturaleza irreductibles unas a otras; por consiguiente, las ciencias sociales serían imposibles como unidad.

En cuanto a la prohibición de las metáforas, se debe a que “esta es una figura retórica que resulta de una operación de sustitución de términos. A través de la comparación tácita, el término propio es sustituido por otro figurado” (Ortiz, 2009: 109). Se trata de un tropo (Todorov, 1991), una relación de semejanza o diferencia, no de causalidad. Se sustituye una forma argumentativa por otra figurativa, pues es esta última la que permite mostrar en vez de demostrar. Sería el paso de la dialéctica a la retórica y, por consiguiente, del terreno de los filósofos al de los sofistas, según la versión platónica.

Las ciencias sociales tienen que dialogar con dos tipos de interlocutores: el genérico y el contextualizado (Ortiz, 2009: 126). El primero es el que comparte la gramática de la disciplina y las categorías, y es capaz de leer sobre fenómenos lejanos porque tiene un marco de comprensión general; el segundo tiene la capacidad de leer las referencias cotidianas, del habla, que escapan al lector no familiarizado con el fenómeno local. Sin embargo, a pesar de la crítica al modelo de las ciencias naturales, a la teoría y a los metarrelatos, los autores más caracterizados y leídos últimamente como críticos de la ciencia tradicional han regresado a la gran teoría (Skinner, 2000)¹, han privilegiado la interlocución con el lector genérico, para poder seguir siendo considerados científicos, pues en principio no tienen que ver nada con contextos, por ejemplo, latinoamericanos. Si la teoría narrativa y contextual de las ciencias sociales fuera cierta, dichos autores sólo deberían ser leídos en Alemania, Francia y Estados Unidos.

En realidad, las cosas no son tan extremas. Las ciencias sociales no son sólo poética y retórica. “El pensamiento sociológico es siempre un razonamiento de lo intermedio, algo que se encuentra entre el ideal de universalidad (que es necesaria) y la raigambre de los fenómenos sociales” (Ortiz, 2009: 112). Ésta parece ser la dinámica real: comparten con las ciencias naturales la universalidad de la gramática, es decir, los sistemas de notación y un conjunto de teorías compuestas por categorías que se interdefinen; pero el investigador social tiene que situarse en un aquí, un ahora, una lengua y un *habitus* precisamente de investigador, que seguramente no comparte con los sujetos investigados. La diferencia es la reflexividad.

SUJETO Y REFLEXIVIDAD EN LOS CIENTISTAS SOCIALES

Todo este replanteamiento ha permitido “rescatar el lugar central del sujeto y la subjetividad [...] de los sujetos de conocimiento” (Torres, 2006: 67). Probablemente uno de los hitos más importantes de la reflexividad en las ciencias sociales haya sido el análisis de Bourdieu (1999 [1984]) sobre los intelectuales franceses, en el cual se sitúa él mismo en relación con los intelectuales vivos del momento, al tiempo que se ubica en las correlaciones que establece entre procedencia social, tipo de escuela o Universidad y tipo de profesión (276), para dar cuenta, en primer término, del lugar del investigador. En palabras de García:

Deconstruir la posición del analista social requiere, según él, adquirir conciencia de las coordenadas sociales (de clase, sexo y etnia) del investigador, de la posición que éste ocupa en campo académico, y [...] “de la parcialidad intelectualista” que le hace imaginar al científico que puede ver el mundo como un espectáculo (2004: 97).

García acusa a Bourdieu de una especie de retroceso en su obra de 1995 (Bourdieu y Wacquant, 1995), a pesar de que ésta lleva por subtítulo precisamente *Por una antropología reflexiva*, y a pesar de que en el 2003 se publica *El oficio de científico* (Bourdieu, 2003 [2001]), cuyo título original es justamente *Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Aquí se distancia de las demás corrientes de la ciencia de la ciencia para formular la teoría del campo científico como un lugar de lucha por imponer las verdades científicas, en el que, por un lado, hay cierta autonomía, pero, por otro, se hace necesario “objetivar al sujeto de la objetivación”, intentando

[...] relacionar las categorías o los sistemas de clasificación con quienes usan esas clasificaciones y quienes las conciben, así como con las condiciones sociales de su producción (especialmente su formación escolar), ya que la objetivación de dicha relación ofrece un medio eficaz de comprender y de controlar sus efectos (Bourdieu, 2003 [2001]: 158).

El otro hito de reflexividad reivindicado por García como un ejemplo de “la más amplia interculturalidad” es Clifford Geertz. En efecto, después de muchos estudios tratando de comprender a los otros, su reflexión es similar a una conversión:

La brecha entre la captación de los otros donde ellos están y representarlos donde ellos no están, siempre inmensa pero no muy notable, súbitamente se ha tornado extremadamente visible. Lo que una vez parecía sólo técnicamente difícil, incorporar “sus” vidas en “nuestros” trabajos, se ha tornado moralmente, políticamente, incluso epistemológicamente, delicado (Geertz, 1997 [1988]: 130).

Esta preocupación sigue siendo una de las marcas distintivas de las ciencias sociales contemporáneas. La pregunta de Geertz ha sido reformulada más recientemente en los siguientes términos: “¿Se puede dar cuenta de una cultura mediante la escritura sin traicionarla?” (Cuche, 2004: 145).

El tono moralizante de la pregunta obliga tomar algunas precauciones antes de responderla. En respuesta a la posibilidad de traición, el acto “honesto” de la ciencia podría ir en varias direcciones: a) la *reflexividad*, que obliga a aplicar a la disciplina y al investigador los mismos criterios que se aplican al asunto de investigación; b) la *vigilancia epistemológica*, que obliga a mantener el rigor, la exhaustividad, etcétera; c) el reconocimiento de que todo juicio está basado en un acervo cultural occidental, alfabético, moderno y académico; d) la imposibilidad de descentrarse de la cultura a la cual se pertenece, con el pretendido propósito de “tener en cuenta” a los sujetos que están del lado del objeto de investigación, pues para ello han de usarse nociones y procedimientos ajenos a las categorías de la disciplina; e) mantener el esfuerzo de formalización que, no obstante depender de una cultura académica, permite obtener un conocimiento, precisamente por ser fiel a esa adscripción cultural.

Esta última consideración sería la respuesta a la pregunta. O, ¿cómo se puede desprender el investigador de su etnocentrismo si no es dejando de ser investigador? Es posible pues producir conocimiento sin tener un comportamiento igual al del objeto.

Con este reconocimiento, el investigador se libera de otra carga moralista: saber cómo piensan y sienten realmente los otros (Guber, 2001), incluso cuando los otros ni siquiera lo saben ni lo dicen (Dilthey, 1995). Se le pide al investigador actuar de forma *emic* o “adquirir un conocimiento de las categorías y reglas necesarias para

actuar como un nativo [sic]” (Harris, 2001: 28), pero lo que se hace es aplicar a los otros (cuando realmente son “otros”) nuestras propias nociones y formas de pensar para poder tener una idea sobre ellos. O sea que pensamos en forma *etic*, es decir, “en categorías y normas derivadas del lenguaje de la ciencia que a menudo le resultan poco familiares al nativo” (Harris, 2001: 29). Sin embargo, ésta es la condición del investigador, y en ese sentido nunca será un nativo.

LA CULTURA

El primer producto de ese “etnocentrismo” inevitable es precisamente el concepto de *cultura*. A propósito, he traído en otra parte esta cita:

[...] es significativo que la palabra *cultura* no tenga equivalente en la mayoría de las lenguas orales de las sociedades que habitualmente estudian los etnólogos. Esto no implica [...] que estas sociedades no tengan cultura, sino que no se plantean la cuestión de saber si tienen o no cultura y menos aún de definir su propia cultura (Cuche, 2004: 9).

Si el concepto es occidental, más lo es la ciencia de la cultura, es decir, la pretensión de estudiarla como un objeto legítimo de reflexión. En consecuencia, la antropología, la sociología o la historia de la cultura devienen productos realmente idiosincrásicos (Cuche, 2004), pero pueden producir conocimiento, a pesar de ser productos de la propia cultura occidental (Narváez, 2013).

Pese a la pretensión de algunos estudios culturales de distanciarse de la cultura ilustrada y adoptar una posición posmoderna —consistente en la negación de la historia, la ciencia y el arte, considerados como metarrelatos (Jameson, 2006)—, siguen presos de una visión de cultura absolutamente moderna, es decir, la cultura como cultura occidental, como significado, como dimensión, como práctica, como producto y como paradigma.

En efecto, Picó (1999) empieza con una suerte de reconstrucción de la palabra y el concepto a través de la historia de Occidente, cuyo paradigma es el término latino *cultur* (Ávila, 2005). Todas las etapas de desarrollo de lo que para Picó es la cultura, y todos los fenómenos

asociados con ésta, son exclusivamente occidentales, como en todos los historiadores tradicionales de la cultura (Schwanitz, 2002; Gombrich, 2004; Weber, 1960 [2005]). Vuelve además por los caminos de la cultura “como ciencia [sic]” (Picó, 1999: 117), cuando en realidad se trata de la cultura como objeto científico².

Más adelante se ocupa de problemas más particulares todavía: la cultura popular y de masas y la cultura y los medios, para finalizar con la recurrente discusión sobre ideología y cultura (Thompson, 1995), que va a desembocar en la última moda de la discusión cultural: el problema de las subculturas y de las contraculturas (Hall y Jefferson, 2010 [1975]; Murdock y McCorm, 2010 [1975]) y su relación con el multiculturalismo.

En la búsqueda de una definición sociosemiótica de la cultura “que abarque el proceso de producción, circulación y consumo de significaciones en la vida social” (García, 2004: 34), García se encuentra con cuatro versiones que relata así:

- i) la cultura como la instancia en la que cada grupo organiza su *identidad*; ii) la cultura [...] como una instancia *simbólica* de producción y reproducción de la sociedad; iii) la cultura como una instancia de conformación del consenso y la *hegemonía*; iv) la cultura como *dramatización* eufemística de los conflictos sociales (2004: 35-38, cursivas mías).

Según García, la cultura ya no será “un sistema de significados a la manera de Geertz”, sino un “choque de significados en las fronteras” (2004: 39). Se traen a cuento estos crípticos enunciados para reivindicar que la cultura no existe sin significados y que éstos existen como sistemas, por oposiciones semánticas, lo cual envuelve todos los actos de la vida humana como actos de significación (Baena, 1996), desde la producción y la reproducción hasta la religión y la ciencia. La negación del significado contradice explícitamente la concepción de la cultura como condición mundo-vital del ser humano y, por supuesto, la de la cultura como práctica social y aun como institución. Dice García que “al abarcar con la noción de *cultura* tantas dimensiones de la vida social (tecnología, economía, religión, moral, arte), la noción perdía su eficacia operativa” (2004: 32). La pregunta es: si la sociedad no se organiza culturalmente, ¿entonces cómo? Aun así, la cultura no se agota en los significados.



Somos Pacífico | DANIEL ALBERTO FAJARDO B.

Por otro lado, el establecimiento de una relación lógica entre cultura y sociedad como una relación de parte a todo conlleva la conversión de la cultura en lo cultural como una dimensión de la sociedad. “No sabemos por qué o de qué modo la cultura puede abarcar todas las instancias de una formación social, o sea los modelos de organización económica, las formas de ejercer

el poder, las prácticas religiosas, artísticas y otras” (García, 2004: 32). A esto podríamos responder: no sabemos cómo el arte, la religión, la economía o la política podrían existir si no fueran creaciones culturales. Si la *cultura* se entiende como dimensión junto al sistema económico y político (Parsons, 1964), quiere decir que estos campos no son culturales. Por consiguiente, habría que buscar su explicación en un existir no significativo (Grimson, 2012).

Con este antecedente es fácil llegar a reducir la cultura a objetos o productos culturales tangibles, es decir, a mercancías que pueden ser cuantificadas en cuanto a magnitud y valor, como ocurre cuando se reducen las culturas populares a sus manifestaciones más visibles: las artesanías y las fiestas (García, 2002), a las que podríamos agregar la música.

Los objetos artesanales suelen producirse en grupos indígenas o campesinos, circulan por la ciudad y son apropiados por los sectores urbanos, turistas, blancos, no indígenas, con otros perfiles socioculturales, que les asignan funciones distintas a aquellas para las cuales se fabricaron (García, 2004: 34).

Así, la cultura se reduce a objetos simbólicos y a rituales, puesto que las artesanías en el capitalismo no tienen valor cultural (ritual) ni funcional (técnico) sino valor exhibitivo, lo mismo que las fiestas, las cuales son presa de la industrialización y de la exhibición para turistas. Son algo así como arte exótico. Esto se corresponde con la no funcionalidad del arte moderno.

Por otra parte, la reducción de la cultura a la noción de *práctica* no es errada sino tautológica, como la noción de *práctica comunicativa*. Como la entiende Habermas, la acción comunicativa es interacción lingüísticamente mediada, es decir, simbólicamente, culturalmente, significativamente mediada. En consecuencia, si hay prácticas, hay cultura, pero las prácticas son mediadas por diferentes culturas, por tanto, no son reductibles a una sola cultura.

La más desafortunada de todas estas conceptualizaciones es la equiparación como entidades lógicas de la pluralidad de culturas y la diversidad de paradigmas científicos (García, 2004: 30), al olvidar que los paradigmas son un asunto exclusivo de la cultura occidental

moderna, de una de sus esferas: la científica. La pluralidad de culturas es una situación de hecho en el mundo, y si hay pluralidad es porque hay diferencias entre éstas, a veces insalvables. Sólo en una de esas culturas, la alfabética, existen esferas separadas no reductibles entre sí, pues no son compatibles los juicios lógicos con los estéticos o éstos con los éticos. Los paradigmas sólo existen, en rigor, dentro de la esfera cognitiva, y sólo por extensión utilizamos el término para referirnos al arte o a la ética.

Todas estas derivaciones son posibles porque no tienen un patrón de comparación en las disciplinas sino en los usos cotidianos. Pero como “dentro de una disciplina el uso conceptual tiene que ser clarificado” (Williams, 1985: 91), la ciencia aconseja no confiar en la evidencia manifiesta, puesto que observar un hecho no es lo mismo que explicarlo, o sea que no se debe confundir “la existencia de las cosas con una interpretación científica de las cosas” (White, 1982: 375). Por ello, aquí se asume que las culturas, como objeto científico, tienen una existencia propia, como sistemas de significados, como *modelos de y modelos para*, existentes como disposiciones mentales de los sujetos (Geertz, 1973: 123-125).

Pero esto convertiría a la cultura en la fábrica de significados que guían el comportamiento. La pregunta es si basta con los significados. Según Harris,

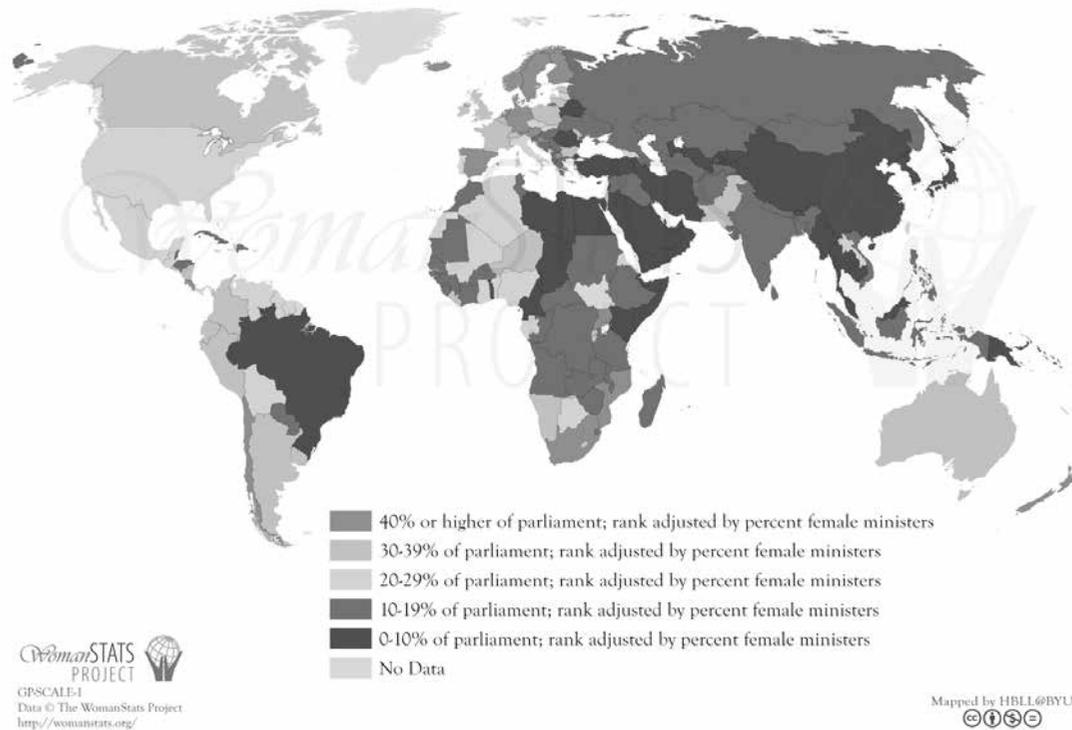
[...] la mayoría de los antropólogos contemporáneos mantiene que la cultura consiste exclusivamente en entidades ideacionales o mentales compartidas y transmitidas socialmente, como valores, ideas, creencias y otras afines. [...] Supongamos de momento que las ideas guían el comportamiento pero el comportamiento no guía las ideas. ¿Por qué debería esta subordinación de la conducta a las ideas conducir a la exclusión del comportamiento del concepto de cultura? (2007: 18).

El autor sostiene que la cultura incluye tanto los aspectos mentales como los comportamentales. Además, sostiene que las culturas deben tener patrones universales, “dispositivos de índole conductual y mental” para ser medidas o estudiadas y propone que toda cultura consta de:

1. *Infraestructura*. Se compone de las actividades *etic* y conductuales mediante las cuales toda sociedad satisface los requisitos mínimos de subsistencia (*modo de producción*) y regula el crecimiento demográfico (*modo de reproducción*).

Governmental Participation by Women

Scaled 2010



2. *Estructura*. Se halla constituida por las actividades económicas y políticas de tipo *etic* y conductual mediante las cuales toda sociedad se organiza en grupos que distribuyen, regulan e intercambian bienes y trabajo. Se puede hablar de *economías domésticas* o *economías políticas* como componentes universales en el nivel estructural, según que el foco de organización se centre en los grupos domésticos o en las relaciones internas y externas de la sociedad global.

3. *Superestructura*. Está integrada por la conducta y pensamiento dedicados a actividades artísticas, lúdicas, religiosas e intelectuales junto con todos los aspectos mentales y *emic* de la estructura e infraestructura de una cultura (Harris, 2001: 30-31).

Finaliza afirmando: “La estrategia de investigación seguida en este libro subraya la importancia causal de la infraestructura y se conoce como materialismo cultural” (Harris, 2001: 33).

Aquí nos retrotrae a la concepción de la cultura como sociedad (sistema sociotécnico), además de algunas diferencias con lo que él llama la *teoría del materialismo dialéctico*. Por una parte, la reproducción humana no es un asunto biológico ni técnico

sino ético y político, o sea, de la estructura. Por otro, si la superestructura gobierna las otras dos instancias, ello contradice “la importancia causal de la infraestructura”. Esto sería una versión del materialismo histórico, pero no un materialismo cultural. Más allá de cuál gobierna a las otras, la pregunta es, ¿qué instancia las gobierna a todas? Aquí es donde vienen “las reglas gramaticales” y otras “estructuras profundas” (Harris, 2001: 26), o más alejadas de la conciencia. Desde nuestro punto de vista, lo que constituye la cultura es esa estructura profunda o sistema simbólico, la lengua, que no es completamente accesible a la conciencia, pero que produce las instancias anteriores, que sí lo son.

EL GIRO CULTURALISTA

Según Hall (2007) la obra de Hoggart (1957) constituye el inicio de lo que se ha llamado el *giro cultural* (*cultural turn*) en la ciencias sociales. No sólo se incorpora al estudio la pregunta por los lectores y las audiencias. Se parte de la pregunta por la relación entre “*working*

class culture” y “*mass comercial culture*” o la cultura creada por la “clase comercial” para las clases trabajadoras. Al mismo tiempo, instala el supuesto de que los problemas culturales son también conflictos constitutivos de la sociedad capitalista.

El hallazgo más importante parece ser la constatación de que “ahora podemos ver que nos estamos convirtiendo en culturalmente desclasados” (Hoggart, 1957: 341-342) —pero en el sentido de “sin clases” (*classless*), no de falta de conciencia—, por cuanto “la cultura de clase está siendo erosionada por la opinión masiva, los productos recreacionales masivos y la generalizada respuesta recreacional” (343). En una palabra, mientras que la cultura alfabética (*literacy*) separa, la cultura masiva (entretenimiento) iguala, pero culturalmente, no socialmente, pues la idea de la masa es justamente desaparecer las clases.

No obstante el giro no se agota en incorporar la cultura sino que también cambia completamente el concepto de *cultura*:

Por “cultura”, Hoggart entiende cómo la gente de clase obrera hablaba y pensaba, qué lenguaje y supuestos comunes compartían acerca de la vida, en el discurso y en la acción, qué actitudes sociales informaban su práctica diaria, que categorías morales desplegaban [...] para hacer juicios acerca de su comportamiento y el de otros —incluyendo, por supuesto, cómo influye esto en lo leído, visto y cantado— (Hall, 2007: 43).

Esta concepción de cultura es completamente distinta de la tradicional, pues se trata de los significados vivos de una cultura como modo de vida, es decir, como práctica (Hall, 2007: 43). Tenemos dos desplazamientos: de la cultura como productos exclusivos de la tradición ilustrada y cortesana de ciencia, arte y literatura, a la cultura como vida cotidiana; pero también de la cultura como superestructura a la cultura como interacción, es decir, como parte de la vida material, de las relaciones de producción (Williams, 2005 [1980]: 33-34).

Es evidente que se trata de una respuesta a la lectura mecánica de la metáfora marxista base-superestructura, en la cual la cultura es siempre parte de esta

última. Recordemos que para Marx, la sociedad, como formación social, se compone de una base y una superestructura; el concepto de *base* equivale a *modo de producción* e incluye tanto las *fuerzas productivas* como las *relaciones de producción*; pero éstas últimas son las que definen el carácter de la sociedad o formación socioeconómica, no las primeras.

Según Marx: “El conjunto de estas *relaciones de producción* forma la *estructura* económica de la sociedad, la *base* real sobre la que se levanta la *superestructura jurídica y política* a la que corresponden determinadas formas de *conciencia social*” (1973[1859]: 518, cursivas mías). Aunque las fuerzas productivas (el conocimiento y la técnica) también son parte del modo de producción, no son éstas las que lo definen o lo agotan³, sino su propiedad y la distribución del excedente económico producido (relaciones de producción y distribución). En esta hipótesis, la metáfora base-superestructura se configura como se muestra en la tabla 1. Como se ve, son las relaciones de propiedad y, por tanto, la estructura de clase, las que están en la base de la política y la ideología dominante.

Pero con la incorporación en la conflictividad social de los procesos identitarios culturales, la clase obrera ya no es una esencia sino un proceso de identificación cultural, una especie de etnia social (Grimson, 2012), junto con otros procesos identitarios y de diferenciación como la raza, el sexo, la etnia, la edad. En tal caso, los conflictos económicos quedan mediatizados por conflictos culturales (Zallo, 2012) y, por consiguiente, el esquema queda modificado más o menos de la manera propuesta en la tabla 2.

Como se puede ver, si pasamos de diferenciar la sociedad por la propiedad y el ingreso a diferenciarla por las identidades culturales, entonces nos movemos, en el plano político, de la lucha por la redistribución económica a la lucha por el reconocimiento cultural y la inclusión (Fraser, 1998). Asimismo, pasamos, en el plano de la superestructura ideológica, del liberalismo y el socialismo como ideologías dominantes, a otras menos definidas socioeconómicamente, como el multiculturalismo y la interculturalidad, manifestaciones del pensamiento posmoderno.

TABLA 1. FORMACIÓN SOCIOECONÓMICA. BASE Y SUPERESTRUCTURA EN EL MATERIALISMO HISTÓRICO

Superestructura	Ideológica (ideas dominantes)		
	Jurídico-política (derecho, Estado)		
Base (modo de producción predominante)	Relaciones de producción	Propietarios-no propietarios	
		Clases sociales dominantes-dominadas	
	Fuerzas productivas	Fuerza de trabajo	Habilidades
			Conocimientos
			Hábitos
	Medios de producción		Instrumentos de trabajo
Objetos de trabajo			

Fuente: elaboración propia.

TABLA 2. BASE-SUPERESTRUCTURA, SEGÚN EL MATERIALISMO CULTURAL

Superestructura	Ideológica	Multiculturalismo-interculturalidad
		Posmodernismo
	<i>Jurídico-política</i>	<i>Redistribución</i>
		Reconocimiento, inclusión
Base(modo de producción)	<i>Relaciones de producción</i>	Identidad: raza, sexo, etnia, edad
		<i>Propiedad: clases</i>
	Fuerzas productivas	Medios de producción
		Conocimientos-hábitos
		Tecnologías

Fuente: elaboración propia.

HIPÓTESIS COMUNICOLÓGICA SOBRE LA CULTURA Y LOS EXTRAVÍOS DE LOS CULTURALISTAS

Desde el punto de vista comunicológico, es necesario marcar una primera distancia con las nociones en uso sobre “la cultura”, y dejar claro cómo se entiende y se usa aquí la categoría. Las culturas son formas de codificar el mundo. En tal sentido, la cultura como código

se puede sintetizar en una correspondencia sintáctico-semántica como la que aparece en el esquema de la tabla 3, la cual permite producir al mismo tiempo textos y discursos⁴.

Entre el texto y el discurso median entonces las formas, tanto de expresión como de contenido, esto es, las reglas que permiten dar significado a esa expresión material llamada *texto*. Las formas son, por decirlo así, el

Tabla 3. CULTURA COMO CÓDIGO

Código			
Función semiótica			
Mensaje			
Sintáctica		Semántica	
<i>Expresión</i>		<i>Contenido</i>	
Sustancia	Forma	Forma	Sustancia
Texto	Figurativa/abstracta Icónica/alfabética Dramatúrgica/oral	Figurativa/abstracta Narrativa/argumentativa	Discurso

Fuente: elaboración propia.

secreto de la codificación, el núcleo de la cultura, puesto que son la parte no evidente pero generativa de la comunicación, mientras que los textos y los discursos son evidentes pero generados por las formas.

Desde este punto de vista, las culturas se definen y se diferencian según las siguientes características: i) por sus códigos, esto es, si son figurativas o abstractas; ii) por su discursividad, o sea, si son narrativas o argumentativas; y iii) por su forma de aprendizaje y transmisión, esto es, si son textualizadas o gramaticalizadas, es decir, si los textos preceden a las reglas o si las reglas preceden al texto; estas características tienen implicaciones en su reproducción y transmisión, por cuanto determinan: iv) si predomina el aprendizaje o la enseñanza; y, finalmente, v) si predomina el aprendizaje espontáneo o el aprendizaje por estudio y reflexión (tabla 4).

Si éstas son las características intrínsecas de las culturas, también tienen implicaciones en lo que llamaríamos algunos “extravíos” de los culturalistas. Los más significativos podrían ser los siguientes:

1. *Extravío digitalista*. El primer sistema digital es la lengua. Como sistema expresivo, se basa en unidades discretas no significativas (fonemas) y reglas combinatorias (sintaxis), las cuales permiten construir las unidades significativas (contenidos). En consecuencia, desde el punto de vista sintáctico, las culturas no se definen ni se diferencian por la técnica. Por tanto, para efectos comunicativos, las culturas no son ni digitales ni analógicas. La tecnología digital electrónica, al contrario, es un producto cultural, de una

cultura en particular; y, al mismo tiempo, toda cultura es, en principio, susceptible de ser tecnificada por medios digitales o analógicos.

Por otro lado, semánticamente la única comunicación analógica es la comunicación animal, aquella que no tiene respuestas diferidas sino genéticas y, por tanto, no están mediadas ni mediatizadas. En cambio, la comunicación humana se basa en respuestas interpretativas, esto es, mediadas por el lenguaje y la cultura, por el significado y, por tanto, diferidas. En consecuencia, toda comunicación humana, al ser mediada culturalmente, es digital (Watzlawick, 1994).

2. *Extravío virtualista*. Tampoco las culturas se definen ni se diferencian por ser virtuales o materiales. La “virtualización” es una forma de tecnificación consistente en la digitalización electrónica. La virtualización es por tanto una técnica, no una cultura. En rigor, todas las culturas, como sistemas sintáctico-semánticos, son virtuales, es decir, tienen en potencia (virtualmente) la capacidad de producir todos los posibles casos (actualizaciones), pero el conjunto de los casos no es igual a las posibilidades.
3. *Extravío institucionalista*. Las culturas no se definen ni se diferencian por la institucionalización. Por tanto, las culturas no son ni escolares ni mediáticas por naturaleza. Estas denominaciones son un producto del Estado-nación y del capitalismo y, por tanto, de lo que llamamos *esfera pública y mercado nacional*.
4. *Extravío economicista*. Las culturas no se diferencian ni se definen por su carácter comercial o educativo.

TABLA 4. CARACTERIZACIÓN DE LAS CULTURAS

	Culturas	
	Expresivo-simbólica Popular	Informativa-instrumental Ilustrada
Código	Figurativa	Abstracta
Discursividad	Narrativa	Argumentativa
Texto/reglas	Textualizada	Gramaticalizada
	Texto precede a las reglas	Reglas preceden al texto
Reproducción	Aprendizaje	Enseñanza
Aprendizaje	Espontáneo	Estudio y reflexión

Fuente: elaboración propia.

Toda cultura puede ser comercializada si tiene demanda; toda cultura educa en el sentido de que toda educación es un proceso de enculturación.

5. *Extravío sociologista*. Las culturas no se definen ni se diferencian por los sectores sociales que las apropian o las producen. No son de élite ni populares, ni femeninas ni masculinas, ni propias ni ajenas, ni blancas ni negras ni indígenas, ni criollas ni españolas, ni del norte ni del sur, ni juveniles ni adultas. Todo sujeto está en principio en capacidad de adquirir cualquier cultura; ningún sujeto está en principio incapacitado para acceder ninguna cultura. Cuando se habla de *cultura occidental* y *cultura popular* se hace para mantener los términos convencionales aceptados por todos en la academia, pero no como caracterización de la adscripción social de las culturas.

En consecuencia, cualquier cultura puede ser apropiada por cualquier sujeto o grupo social, puede ser institucionalizada por cualquier sociedad o Estado, puede ser comercializada en cualquier mercado, en cuanto haya consumidores competentes; y puede ser fijada, almacenada, transmitida, difundida y reproducida por medio de cualquier tecnología, ya sea analógica o digital; y, por supuesto, cualquier cultura educa. Esto no impide que haya correspondencias entre grupos sociales y preferencias culturales, pero por efectos de la estructura social y no de la especificidad de la codificación.

Entonces, es posible que se esté confundiendo la cultura con una de sus manifestaciones y productos, la ideología, la literatura y el arte; pero la cultura no es sólo superes-

tructura sino el sustrato de ésta y de la estructura, es la base de *toda* la sociedad. En consecuencia, lo que les falta tanto a los materialistas como a los culturalistas es aceptar que, si mantenemos la metáfora base-superestructura, la cultura está en la base, mientras que todos los componentes del modo de producción quedarían en la superestructura. Es la cultura la que produce la lógica y la técnica, así como la ética y la política y, por supuesto, la estética, las cuales dan forma a las sociedades. Por tanto, el esquema quedaría de la siguiente manera (tabla 5):

Si nos remitimos al esquema de Harris, la cultura es la estructura profunda, la cual produce tanto la superestructura como la estructura (instituciones) e, incluso, la infraestructura (producción y reproducción), pues el mundo físico de la producción es un mundo humanizado, porque el trabajo es una actividad humana, cultural. Más lo es la reproducción, pues el parentesco es regido moralmente, no biológicamente.

EL GIRO CULTURALISTA EN AMÉRICA LATINA

En este punto es necesario aclarar que se hará referencia solo a tres hitos relevantes especialmente para el campo de la comunicación. Existe un consenso en que el punto de giro, por lo menos en América Latina, se da a partir del desplazamiento de los medios a las mediaciones, propuesto por Martín-Barbero (1991 [1987]). Pero el giro más radical se había producido antes, cuando el filósofo planteó centrar el estudio de los procesos de comunicación en la recepción y en las matrices de cultura como mediación fundamental (Martín-Barbero, 1987 [1984]).

TABLA 5. BASE Y SUPERESTRUCTURA EN EL ANÁLISIS CULTURAL

Superestructura (sustancias de contenido)	Ciencia, tecnología	Estado-nación, democracia, fascismo, bonapartismo	Secularización, libertad, mercado, individualismo, ciudadanía	Arte, literatura
	<i>Conocimiento técnica</i>	<i>Poder, gobierno</i>	<i>Valores</i>	<i>Gustos</i>
	Lógica y técnica	Política	Ética	Estética
Base (formas)	Lenguaje-cultura Sintaxis (<i>formas de expresión</i>) Gramáticas (<i>formas de contenido</i>)			

Fuente: elaboración propia

Estas dos matrices culturales son, por un lado, una “racionalidad expresivo-simbólica popular” opuesta, por otro lado, a una matriz o “racionalidad informativa-instrumental” ilustrada (Martín-Barbero, 2002: 161-162). De estas matrices es que se derivan las que en la jerga académica conocemos como *culturas populares* las primeras y *cultura occidental* la segunda.

En efecto, el desarrollo de estas matrices se presenta como una continuidad que va, por una parte, de la Ilustración al marxismo y luego a la sociología, para desembocar en la filosofía crítica de Adorno y Horkheimer; y por otra, del Romanticismo, que reivindica la tradición popular medieval, al anarquismo y luego a la antropología, para desembocar en la filosofía crítica de Benjamin. La primera continuidad tiene las marcas de la tradición alfabética e ilustrada característica de la cultura occidental; la segunda tiene las marcas de la tradición oral, icónica y dramática que caracteriza a las culturas populares (Martín-Barbero, 1991 [1987]).

Pero, a partir de la reivindicación del concepto benjaminiano de *nuevo sensorium*, marcado por la experiencia de la técnica y la ciudad, sus continuadores y seguidores han ido transitando cada vez más hacia una especie de determinismo tecnológico que confunde técnica con cultura y, por tanto, pone a la primera como fuente de transformaciones culturales, del saber, del arte, etcétera (Martín-Barbero, 2004)⁵. Las mediaciones se han ido transformando en mediatizaciones o tecnificaciones (Lévy, 2007 [1997]; Morley, 2007). Transitamos nuevamente de las mediaciones a los medios.

En cuanto a las hibridaciones, García (2000), después de dar cuenta de otros términos afines (*mestizaje, sincretismo, transculturación, creolización*) para describir prácticas que dan cuenta de procesos de modernización desigual de la sociedad, se decide por la *hibridación*. En sus propias palabras, sostiene: “[...] entiendo por hibridación procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (2000: 2).

Esta confusión entre cultura y práctica es la que hace tan exitosa la categoría de *culturas híbridas*, acuñada hace ya veinticinco años (García, 1990). Como metáfora, es llamativa, pero ése también es su lado débil. ¿Qué es, literalmente, un híbrido? Hibridar es cruzar dos especies cuyo producto es una descendencia estéril (no fértil). Las culturas híbridas serían entonces estériles y, por consiguiente, hay que regresar a sus matrices para producir nuevos textos⁶. Lo que parece describir como hibridación es la capacidad de los individuos y de los grupos de adquirir y usar varias matrices culturales al tiempo (3), es decir, varios códigos distintos, lo cual no hace a las culturas híbridas, sino a las prácticas de los sujetos.

Lo que se entiende de toda la lectura (García, 1990) es que los pueblos, especialmente los autóctonos de México, realizan sus prácticas, es decir, sus interacciones, haciendo uso de diferentes sistemas simbólicos y de diferentes significados y valores, o sea haciendo uso (pragmática) de diferentes culturas (gramáticas); por



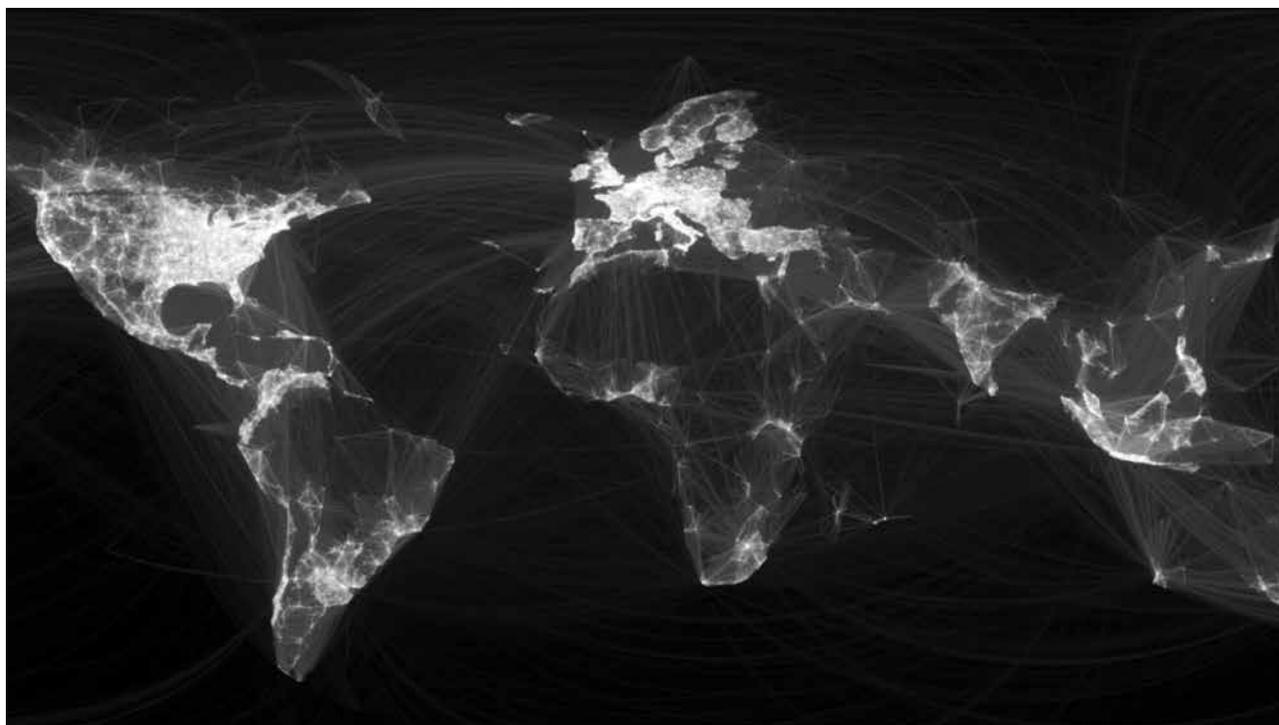
Tierra Firme, Nuevo Reino de Granada y Popayán, Mapas de Colonia y Virreinato (Siglo XVI-XVIII)
 Colección: Pablo Navas | ARCHIVO: BIBLIOTECA NACIONAL DE COLOMBIA

consiguiente, sus prácticas son híbridas, pero no necesariamente las culturas que informan esas prácticas.

Ahora bien, si las que se hibridan son las prácticas y, sin embargo, eso da pie para que se hable de *culturas híbridas*, en ello va implícito también el concepto de *cultura* como grupo, pues se entiende que la cultura es híbrida porque el grupo tiene prácticas híbridas. Las culturas híbridas terminan siendo los grupos que tienen prácticas híbridas tanto de producción (técnicas), como de expresión (estéticas) y de convivencia (éticas). En este sentido, *cultura* y *grupo* terminan siendo intercambiables como en los viejos tiempos de la antropología colonial, que entendía la cultura de los aborígenes ligada al territorio y a la sangre, o sea al grupo⁷.

En cuanto a las configuraciones culturales, éstas se erigen como crítica a las teorías de la identidad que pretenden identificar culturalmente a un grupo social. Grimson (2012) parte de asumir las hibridaciones para sostener que las culturas son más híbridas que las identificaciones (cap. 3), dando a entender también que las culturas son grupos sociales con cualquier grado de organización y extensión.

En efecto, en éstas “se enfatiza la noción de un marco compartido por actores enfrentados o distintos, de articulaciones complejas de la *heterogeneidad social*” (Grimson, 2012: 172, cursivas mías). Vuelve pues a la cultura como grupo o conjunto de grupos. Como García para la hibridación, Grimson coloca como casos típicos



Mapamundi de Facebook | Fuente: Todanoticia (www.todanoticia.com/21534/mapamundi-facebook/)

de configuraciones culturales las ciudades, las zonas de frontera y el Estado-nación como caso paradigmático.

Sus características serían: un espacio social de posibilidades, una totalidad formada por partes y sus interrelaciones y una trama simbólica común, o sea, “lenguajes verbales, visuales y sonoros en los cuales quienes disputan puedan a la vez entenderse y enfrentarse” (Grimson, 2012: 176). En rigor, este último aspecto es el que correspondería a una configuración cultural, como entramado de sistemas simbólicos. Lo que el autor está llamando *configuración cultural* es en realidad una *configuración social* (ciudad, Estado-nación, región), en la cual “los conflictos se despliegan en una ‘lengua’ posible de ser reconocida por los diferentes actores” (Grimson, 2012: 177).

En efecto, el autor sostiene que hay cinco aspectos de la configuración cultural que no han sido tomados en cuenta “por las definiciones antropológicas ‘clásicas’ de cultura: la heterogeneidad, la conflictividad, la desigualdad, la historicidad y el poder” (187). Todo lo que avanzamos con esta afirmación es que los grupos, o configuraciones sociales, ahora se consideran heterogéneos porque se nutren de diferentes alternativas culturales,

pero los grupos no son las culturas. Estamos, pues, ante el mismo problema epistemológico de la hibridación.

En una apretada síntesis, lo que expresan estas perspectivas reseñadas es que el giro cultural en América Latina ha sufrido, por un lado, un extravío tecnologista (digitalista, virtualista), y, por otro, un extravío sociologista, que confunde cultura con instituciones, grupos, industrias y, en general, con estructuras sociales.

Así, de las matrices culturales no se avanza hacia el origen cultural de la tecnología y su fusión de códigos, sino hacia las consecuencias culturales (reales o supuestas), ya en la enseñanza, ya en el aprendizaje, e, incluso, en las “transformaciones sociales”. De las hibridaciones no se avanza, por ejemplo, hacia el grado y las características de la hibridación de las lenguas *pidgin* en América Latina, como el *spanish*, el creole, el isleño, el misquito, el palenquero, y sus respectivos universos semánticos, sino hacia los sujetos que eventualmente las usan, o las características de su economía y sociedad. Las configuraciones culturales no dan cuenta de las modalidades del español en Argentina, de sus formas de convivencia con el italiano, del rastro africano, etcétera. No se

da cuenta de las culturas como sistemas sintáctico-semánticos sino de las sociedades que están informadas por esos sistemas.

CONCLUSIÓN

En la síntesis de lo que considera las “críticas al universalismo occidental”, Álvarez afirma que “la pregunta por la cultura ha estado en el centro de la preocupación por entender el fenómeno de la reproducción del capitalismo” (2014: 97). Pero el problema de la cultura parece haberse convertido más bien en el agujero negro de los culturalistas. Por lo visto, la noción oscila entre lo tradicional de la Ilustración, es decir, lo exclusivamente occidental, y lo tradicional de la antropología, es decir, la cultura como grupo. Por otro lado, frente a la reducción por algunos marxistas de la cultura a mera superestructura, los estudios culturales hicieron una ruptura “respecto de cierto tipo de evolucionismo tecnológico, de un reduccionismo economicista y de un determinismo organizacional” (Hall, 1994: 2), lo cual condujo a una complejización del análisis social,

al considerar la cultura como una mediación de la experiencia de clase (Murdock y McCorm, 2010 [1975]), pero también de las de etnia, edad y género.

Sin embargo, en el camino han aparecido otros fenómenos, los más importantes de éstos son la tecnología electrónica, la industria cultural y el mercado y las políticas culturales y la institucionalización de la diversidad. Ante ellos, el giro culturalista ha sufrido lo que llamamos aquí *extravíos* (respectivamente, digitalismo y virtualismo, economicismo y, finalmente, institucionalismo), los cuales no le han permitido convertirse en un paradigma diferenciado de las disciplinas sociales.

En consecuencia, sigue pendiente “la promesa de una teoría de la cultura cabalmente materialista” (Hall, 1994: 17)⁸. En esa dirección se propone lo que podríamos considerar un culturalismo radical como alternativa o complemento, tanto del giro cultural como del materialismo cultural propuesto por Harris, en una dirección diferente a ambas propuestas, y que va de la cultura a la sociedad y de ésta a sus productos, entre éstos, la técnica y las instituciones.



NOTAS

¹ Los autores incluidos son, a saber: Gadamer, Derrida, Foucault, Kuhn, Rawls, Habermas, Althusser, Lévi-Strauss, the annals historians.

² Sobre el tratamiento de la cultura como objeto científico, véase la exhaustiva exposición de Serna (2005).

³ Para esta discusión sobre capitalismo informacional, cognitivo, postfordismo, etcétera, véase Narvárez, 2013, cap. 5.

⁴ “[...] lo que se llama mensaje es, la mayoría de las veces, un texto, cuyo contenido es un discurso a varios niveles” (Eco, 1995: 97), lo cual quiere decir que tiene implicaciones denotativas, connotativas y pragmáticas.

⁵ Por ejemplo, de los veinticuatro trabajos presentados en el 2012 por el grupo temático Comunicación y Educación, durante el Congreso de la Asociación Latinoamericana de In-

vestigadores de la Comunicación (Alaic), veintidós se refieren al uso de los medios y las tecnologías en procesos educativos formales e informales.

⁶ Véase la respuesta a esta crítica en García (2000: 2).

⁷ Para Malinowski, la cultura “está constituida por una serie de principios tales como la comunidad de sangre a través de la descendencia; la contigüidad en el espacio, relacionada con la cooperación [...]” (1984: 60, cursivas mías), que son características de los grupos humanos organizados, pero no de los sistemas simbólicos, pues éstos no se transmiten genéticamente ni los produce la tierra.

⁸ En la exposición de Serna (2005), aparece el materialismo cultural de Marvin Harris como un aporte verdaderamente novedoso al estudio de la cultura.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. AHMAD, Aijaz, 2008, *In Theory. Classes, Nations, Literatures*, Londres/Nueva York, Verso.
2. ÁLVAREZ, Alejandro, 2014, *Los discursos otros. Crítica al universalismo occidental*, Bogotá, Desde Abajo.
3. ÁVILA, Rafael (comp.), 2005, *Sujeto, cultura y dinámica social*, Bogotá, Anthropos.
4. BAENA, Luis, 1996, "Actos de significación", en: *Len-guajes*, No. 24, agosto, Cali, Universidad del Valle, pp. 174-197.
5. BHABHA, Homi (comp.), 2010, *Nación y narración. Entre las ilusiones de una identidad y las diferencias culturales*, Buenos Aires, Siglo XXI.
6. BILLIG, Michell, 1998, "De los códigos a las emisiones: estudios culturales, discurso y psicología", en: Marjorie Ferguson y Peter Golding, *Economía política y estudios culturales*, Barcelona, Bosch, pp. 331-360.
7. BOURDIEU, Pierre, 1999 [1984], *Homo Academicus*, Stanford, Stanford University Press.
8. _____, 2003 [2001], *El oficio de científico*, Barcelona, Anagrama.
9. BOURDIEU, Pierre y Loïc Wacquant, 1995, *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.
10. CASTRO-GÓMEZ, Santiago, 2000, *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, CEJA.
11. CUCHE, Denys, 2004, *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión.
12. DILTHEY, Wilhelm, 1995, *Teoría de las concepciones del mundo*, Barcelona, Altaya.
13. ECO, Umberto, 1995, *Tratado de semiótica general*, Barcelona, Lumen.
14. FRASER, Nancy, 1998, *Iustitia interrupta*, Bogotá, Siglo del Hombre.
15. GADAMER, Hans-Georg, 1995, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
16. GARCÍA, Néstor, 1990, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
17. _____, 2000, "Noticias recientes sobre hibridación", ponencia, VI Congreso de la SibE, Faro, julio del 2000, disponible en: <<http://www.globalizacion.org/biblioteca/CanceliniHibridacionNoticiasRecientes.htm>>.
18. _____, 2002, *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Grijalbo.
19. _____, 2004, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Buenos Aires, Gedisa.
20. GEERTZ, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books.
21. _____, 1997 [1988], *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford, California, Stanford University Press.
22. GOMBRICH, Ernst, 2004, *Breve historia de la cultura*, México, Océano.
23. GRIMSON, Alejandro, 2012, *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
24. GUBER, Rosana, 2001, *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Bogotá, Norma.
25. HALL, Stuart, 1994, "Estudios culturales: dos paradigmas", en: *Causas y Azres*, Vol. 1, No. 1, pp. 27-44, disponible en: <<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/ESTUDIOS%20CULTURALES%20DOS%20PARADIGMAS.pdf>>.
26. _____, 2007, "Richard Hoggart, *The Uses of Literacy* and the Cultural Turn", en: *International Journal of Cultural Studies*, Vol. 10, No. 1, pp. 39-49, disponible en: <<http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/100616.pdf>>.
27. HALL, Stuart y Tony Jefferson (eds.), 2010 [1975], *Resistencia a través de rituales. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de posguerra*, Buenos Aires, Universidad Nacional de la Plata-Observatorio de Jóvenes, Comunicación y Medios.
28. HARRIS, Marvin, 2001, *Antropología cultural*, Madrid, Alianza.
29. _____, 2007, *Teorías sobre la cultura en la era post-moderna*, Barcelona, Crítica.
30. HOGGART, Richard, 1957, *The Uses of Literacy. Aspects of working-class life with special reference to publications and entertainments*, Londres, Penguin Books/Chatto and Windus.
31. JAMESON, Frederic, 2006, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Buenos Aires, Paidós.
32. KUHN, Thomas, 1994 [1987], *¿Qué son las revoluciones científicas?*, Barcelona, Altaya.
33. LEAL, Francisco y Germán Rey (eds.), 2000, *Discurso y razón. Una historia de las ciencias sociales en Colombia*, Bogotá, Tercer Mundo.
34. LÉVY, Pierre, 2007, *Cibercultura. La cultura de la sociedad digital*, México, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana.
35. LYOTARD, Jean-François, 1993, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, México, REI.
36. MALINOWSKI, Bronislaw, 1984, *Una teoría científica de la cultura*, Madrid, Sarpe.
37. MARTÍN-BARBERO, Jesús, 1987 [1984], *Procesos de comunicación y matrices de cultura. Itinerarios para pensar la razón dualista*, Barcelona, Gustavo Gili.

38. _____, 1991 [1987], *De los medios a las mediaciones*, México, Gustavo Gili.
39. _____, 2002, *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica.
40. _____, 2004, *Entre racionalidad y tecnicidad. Tiempos/espacios no pensados*, Bogotá, Universidad Nacional.
41. MARX, Karl, 1973 [1859], “Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política”, en: Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, Tomo III, Moscú, Progreso.
42. MATTELART, Armand y Michèle Mattelart, 1997, *Historia de las teorías de la comunicación*, Barcelona, Paidós.
43. MORLEY, David, 2007, *Medios, modernidad y tecnología. Hacia una teoría interdisciplinaria de la cultura*, Barcelona, Gedisa.
44. MURDOCK, Graham y Robin McCorm, 2010 [1975], “Conciencia de clase y conciencia de generación”, en: Stuart Hall y Tony Jefferson (eds.), *Resistencia a través de rituales. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de posguerra*, Buenos Aires, Universidad Nacional de la Plata-Observatorio de Jóvenes, Comunicación y Medios, pp. 337-363.
45. NARVÁEZ, Ancízar, 2013, *Educación y comunicación. Del capitalismo informacional al capitalismo cultural*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional.
46. ORTIZ, Renato, 2009, *La supremacía del inglés en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Siglo XXI.
47. PARSONS, Talcott, 1964, *The Social System*, Nueva York/Londres, The Free Press.
48. PICÓ, Joseph, 1999, *Cultura y modernidad. Seducciones y desengaños de la cultura moderna*, Madrid, Alianza.
49. SCHWANITZ, Dietrich, 2002, *Cultura. Todo lo que hay que saber*, Madrid, Taurus.
50. SERNA, Adrián, 2005, “La cuestión de la cultura: un esbozo de sus concepciones recientes”, en: Ávila, R. (comp.), *Sujeto, cultura y dinámica social*, Bogotá, Anthropos, pp. 151-182.
51. SKINNER, Quentin, 2000, *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press.
52. THOMPSON, John, 1995, *Ideología e cultura moderna. Teoría social crítica na era dos meios de comunicacao de massa*, Petrópolis (Brasil), Vozes.
53. TODOROV, Zvetan, 1991, *Teorías del símbolo*, Caracas, Monte Ávila.
54. TORRES, Alfonso, 2006, “Por una investigación desde el margen”, en: Alfonso Torres y Absalón Jiménez (comps.), *La práctica investigativa en ciencias sociales*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, pp. 61-80.
55. WALLERSTEIN, Immanuel et ál., 1997, *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo XXI.
56. WATZLAWICK, Paul, 1994, “Estructura de la comunicación psicótica”, en: Yves Winkin (org.), *La nueva comunicación*, Barcelona, Kairós, pp. 247-264.
57. WEBER, Alfred, 1960 [2005], *Historia de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica.
58. WHITE, Leslie, 1982, *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*, Barcelona, Paidós.
59. WILLIAMS, Raymond, 1985, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Nueva York, Oxford University Press.
60. _____, 2005 [1980], *Culture and materialism*, Londres/Nueva York, Verso.
61. ZALLO, Ramón, 2012, *Estructuras de la comunicación y la cultura. Políticas para la era digital*, Barcelona, Gedisa.

