

ETNOGRAFÍA, CULTURA Y SUS APLICACIONES AL ESTUDIO DE LA COMUNICACIÓN

ERNESTO CISNEROS GONZÁLEZ

Introducción

La antropología basada en el trabajo de campo *in situ*, llevado a cabo en lugares específicos del planeta (escalas local y regional), que no son los lugares donde viven los antropólogos, donde el investigador convive cotidianamente con los pobladores para observar y registrar sus actividades cotidianas (observación participante), utilizando el llamado “método etnográfico” para obtener materiales factuales (datos) y también distintos tipos de entrevistas. Sin embargo, un análisis más profundo lleva a considerar que existen varias corrientes de pensamiento y acción antropológica y también, diversos tiempos y varias formas de obtener la información de campo. Pero, hacia el exterior de la disciplina antropológica y de las ciencias sociales en general, otros estudiosos del hombre, la sociedad y la cultura consideran que el citado método etnográfico es uno solo -o está unificado- en general, utilizando solamente algunos de sus aspectos, para realizar lo que en nuestros tiempos se conoce como Etnografía de: el salón de clases, la escuela, la educación, la salud, los estudios de familias, el enfoque de grupos, los estudios de caso, de los métodos cualitativos, de los medios o mediática y demás. Hasta se han redactado numerosos manuales para realizar esta aplicación metodológica a varias disciplinas (Fetterman 1989).

Las adaptaciones del citado método a varias disciplinas, no han sido ignoradas por las ciencias de la comunicación, especialmente por su conexión estrecha con la sociedad y su cultura; lo han hecho a través de la “antropología mediática”. Como lo anotan Coman & Rothenbuhler (2005: 1-2), el método etnográfico para disciplinas distintas a la antropología (agregaría que también depende de la corriente antropológica en cuestión), utiliza solamente algunos aspectos del “método etnográfico”, denominado clásico por los citados autores. En esta adaptación se enfatiza el uso de entrevistas, se pone gran atención a las diferencias culturales, se observan y registran los contextos y detalles de acciones que dan significado a comunidades y a los aspectos más amplios del proceso social (Coman & Rothenbuhler 2005: 2). Tiene sus antecedentes en la antropología visual y en la misma etnografía, que desde la perspectiva antropológica documentó visualmente la vida de sociedades no occidentales en distintas partes del mundo desde el siglo XIX y particularmente en el XX.

La etnografía mediática -o de los medios- intenta quitar las capas de significado, a través de la observación de las situaciones cotidianas, donde la producción de los medios es consumida de las prácticas, a través de las cuales también es interpretada y de los usos que les son dados. Estos son los elementos que se discuten en este artículo, esperando que sean una reconsideración al respecto, que permita dar pasos adelante en relación con la metodología y su aplicación desde la antropología a las ciencias de la comunicación. Tanto la antropología como las ciencias de la

comunicación tienen en su eje central el estudio y análisis de la cultura; sin embargo, sus enfoques son diferentes, pero no tienen por qué ser opuestos. Es evidente que la etnografía mediática (de los medios) tiene características peculiares y para discutir las iniciaremos este escrito entrando un poco en las discusiones de las ciencias sociales y la antropología de la segunda mitad del siglo XX a la fecha.

Dos enfoques distintos sobre el estudio del hombre como ser social: la sociedad y la cultura

Dentro de la antropología existen varios enfoques que proponen y discuten acerca de cuál es el eje central en el estudio del hombre como parte de un grupo social. Estos enfoques están relacionados -entre otros factores- con la historia de la disciplina en cada lugar y con los problemas de estudio que han tenido que enfrentar. Los alemanes, por ejemplo, crearon un tipo de etnología dedicada al estudio material (artefactos, tecnología, restos materiales y demás), de sociedades no europeas. Lo anterior les condujo a acumular en museos colecciones obtenidas en varias partes del mundo, que estaban relativamente aisladas, como ocurría con el -hasta hace poco existente- Museo Etnológico de Berlín. Poco sabríamos acerca de grupos que ahora están extintos, sin estas colecciones de objetos (vestido y calzado, peinados, adornos, máscaras, utensilios, herramientas y hasta viviendas o parte de ellas), que estaban acompañadas de descripciones del medio físico, tipo físico de los estudiados, economía, lengua, costumbres, rituales, mitos, festivales y demás. Personajes como Franz Boas, surgieron de esta tradición etnológica, que fue compartida por los franceses (Museo del Hombre), ingleses (Museo Británico) y estadounidenses (Museo del Instituto Smithsonian).

Sin embargo, esta etapa de la vieja concepción (clásica) de la etnología se transforma cuando los primeros “antropólogos de campo” agregan a su labor museográfica el estudio de las sociedades humanas y de su cultura, lo que da origen a dos tradiciones: la antropología social británica y la antropología cultural estadounidense. Ambas se inician con el estudio de las sociedades de grupos humanos considerados en estas épocas como primitivos (ahora dentro de la clasificación en sociedades simples, por no tener Estado ni urbanismo antes de entrar en contacto con sociedades industrializadas). Estas sociedades se encontraban en muchas partes del mundo, todavía a principios del siglo XX existían unas 3 mil distribuidas por todo el planeta, que rápidamente, en la primera mitad del siglo, se redujeron a la mitad. Su aportación principal -además de la obtención de colecciones- fue crear interés en el conocimiento de los grupos humanos que estaban siendo ampliamente impactados por su integración -forzada o no- al mundo industrializado.

A esta época corresponde el interés de los antropólogos por incorporar a sus estudios etnográficos las fotografías y películas. Desde los 1880, los etnólogos utilizan la fotografía como herramienta de investigación. Algunas de las primeras imágenes en movimiento de la obra etnográfica se hicieron en 1901, con el equipo de Lumière (*Promenade des Éléphants a Phnom Penh*). Su objetivo era realizar una etnografía de rescate, grabando para la posteridad la vida de las sociedades primitivas, que se consideraba estaban en procesos de extinción. También contamos para estas tempranas fechas, con la película del antropólogo británico Alfred C. Haddon (1898) sobre la muy importante expedición al Estrecho de Torres.

La antropología social británica y el inicio de la relación con los medios

La antropología social nace en Inglaterra, en la segunda mitad del siglo XIX, enfocada al estudio de sociedades en África, Oceanía y Asia; además de que estuvo asociada al expansionismo y colonialismo británico. El surgimiento de la antropología social y de los primeros antropólogos profesionales -a partir de Edward B. Tylor- apoyó el estudio de grupos humanos, compuestos, cuando mucho, por unos cientos de individuos que vivían en selvas tropicales, sabanas, lugares desérticos o semidesérticos, islas, o al interior de continentes (Oceanía, África, Asia) y que tenían un aislamiento real de las sociedades industrializadas y urbanas de Europa. El eje de estos estudios era la comprensión de las sociedades primitivas a partir de su organización social (parentesco, trabajo individual y en grupo, fiestas, cultura material, cosmovisión), su organización política y su organización económica (producción, mercado, intercambio). Estos sistemas se estudiaban a partir de su interacción con el medio o ambiente natural (Kuper 1973; Palerm 2004).

En estos tiempos surgieron los primeros antropólogos profesionales. Sus obras -ahora clásicas- pueden leerse aun y siguen siendo fuentes de información importantes; a fines del siglo XIX y la primera mitad del XX, personajes como Alfred Haddon y sus trabajos sobre el Estrecho de Torres (1901-1935). La Expedición Antropológica de Cambridge al Estrecho de Torres (1898-1899), en la que participaron Haddon, Rivers, Seligman, Ray, Myers, MacDougall y Wilkin, realizó mediciones psicométricas y antropométricas de los nativos de esas islas. Más tarde, Bronislaw Malinowski realiza sus estudios de las islas Trobriand (1922), tan remotas y aisladas en el Pacífico occidental que la gente común de nuestro tiempo ni siquiera imagina su existencia; Raymond Firth, con sus estudios sobre los Tikopia (1936) y los Maoríes (1929), o Alfred R. Radcliffe Brown y los Andamán (1922), para no seguir citando y aumentando lo que es una larga lista, fueron personajes quienes crearon una nueva manera de hacer trabajo de campo, utilizando como herramienta la que se denomina “método etnográfico”, cuidadosamente explicado desde la primera edición de *Notes and Queries on Anthropology* en 1874 (Kuper 1973; Palerm 2004).

Este tipo de trabajo de campo incluía largos períodos de inmersión de un antropólogo en otra cultura, utilizando el método etnográfico que según *Notes and Queries* se dividía en cuatro campos: (1) antropología física (características somáticas, grupo sanguíneo); (2) antropología social (estructura social, el individuo y la vida social, organización política, economía, ritual y creencias, conocimiento y tradición, lengua); (3) cultura material (artesanías, vestido, cuidado personal, decoración, vivienda, fuego, estimulantes y narcóticos, alimentación, herramientas, armas, receptáculos para agua y comida, cestería, cerámica, vidrio, trabajos en piedra, madera y metal, minería, sal, pieles y textiles, hilado y tejido, tinte y pintura, viaje y transporte, arte, música, danza, drama, juegos y diversiones, elaboración de cuerdas y trucos). (4) El punto que interesa a la historia de los medios en su relación con el estudio de las culturas son los apoyos de campo, constituidos por: fotografía, cinematografía, colecciones y embalaje, preservación de huesos, prensas de papel (*Notes and Queries on Anthropology* 1971: ix-xi).

Es en esta dirección que se inicia la relación estrecha entre la naciente antropología social y los elementos que con el tiempo darán surgimiento a las ciencias de la comunicación, como han sido la fotografía y la cinematografía. De hecho, estos apoyos de campo para los estudios *in situ*, se convertirán con el tiempo en otra rama de la antropología, denominada Antropología Visual, cuyas aportaciones siguen vigentes. Varias películas del llamado cine etnográfico, siguen siendo hasta la fecha, una fuente importante de conocimiento sobre grupos étnicos, muchos de los cuales, como ya se dijo, actualmente están extintos como culturas.

La antropología cultural

La antropología cultural es una aportación estadounidense al estudio del hombre y su cultura. Surge bajo la influencia académica del antropólogo de origen alemán Franz Boas y sus investigaciones de grupos nativos, como los inuit de la isla de Baffin, o los kwakiutl de la costa noroeste de Norteamérica. Boas también se interesó en la solución de problemas como el rechazo o la aceptación de la igualdad “racial” entre los distintos grupos étnicos, que en esa época inmigraban a Estados Unidos pasando por la isla Ellis. Antes de ingresar al país por Nueva York, Boas formalizó los estudios de antropología en varias universidades de los Estados Unidos (Chicago, Columbia), formando varias generaciones de antropólogos que salieron a hacer estudios por todo el mundo. También en 1906, participó en los planes para la creación de la Escuela internacional de Antropología en la ciudad de México, en 1906 impartió una cátedra y regresando al país, contribuyó a la conformación de los estatutos en septiembre de 1910; sin embargo, la revolución mexicana de 1910-21, interrumpió el citado proceso (Rutsch 2007:253).

Su énfasis en el estudio de la cultura se llevó a cabo utilizando conceptos como: trabajo de campo (en esos tiempos implicaba varios meses -o años- viviendo con el grupo bajo estudio, aprendiendo su lengua y utilizando la observación participante, realizando varios tipos de entrevista, haciendo una descripción minuciosa de la terminología de parentesco, términos para: los colores, los relacionados con las bodas, la vida cotidiana y el ceremonial del grupo estudiado. Un concepto básico en estas descripciones era el de rasgo cultural (elementos o componentes individuales de la cultura), cultura material (vivienda, vestido, calzado, cestería, objetos de piedra, madera o metal y demás); (Codere en Boas 1966: xix). Durante 40 años estudió los kwakiutl y con la antropóloga rusa Julia Averkieva, produjo varias películas; además de obtener un extenso material etnográfico. Se interesó en el estudio de los gestos, hábitos motores, movimientos corporales y danzas de los kwakiutl, contando para su análisis con la ayuda del pintor Stuyvesant Van Veen. Se podría considerar a Boas como uno de los primeros investigadores en desarrollar lo que hoy denominamos Antropología Visual. También le acompañó en 1911, el fotógrafo John N. Cobb (University of Washington Libraries).

Franz Boas estuvo con los kwakiutl entre 1897 y 1940, muchos de sus manuscritos al respecto fueron publicados en 1966 por Helen Codere en la Universidad de Chicago. Su etnografía de los kwakiutl incluyó los siguientes aspectos: asentamiento y antecedentes, economía y tecnología, organización social, el potlatch, guerra, religión, ceremonial de invierno (dos partes), mitología, las artes, ciclo de vida y apéndices (gestos, medicina, juegos, ceremonial del norte, los ceremoniales de invierno), teniendo un gran interés en lo que denominaba como folklore y tradición (Boas 1966: xxxiii). Su idea de la etnografía funcionaba sobre la base de establecer conceptos operativos, donde el estudio de la cultura “envuelve el descubrimiento de los principios nativos de clasificación y conceptualización, donde el uso de definiciones *a priori* así como los modelos conceptuales de contexto cultural tienen que evitarse” (Codere en Boas 1966: xviii). Boas se proclamaba por la necesidad de obtener datos lingüísticos detallados y objetivos, a la vez por tener un enfoque detallado sobre los datos etnográficos, mucho más que lo que era considerado normal en esa época (Codere en Boas 1966: xix).

La idea de Boas de recopilar exhaustivamente información sobre todos los aspectos materiales e ideológicos de la cultura de un grupo humano, favoreció los trabajos de campo con largas permanencias de los antropólogos en varias partes del mundo. El concepto de cultura era tan amplio que incluía absolutamente todo lo pensado y lo hecho por los grupos humanos bajo estudio (cultura material y cultura no material); esto de alguna manera convertía a la antropología en el sustituto de la filosofía, pero la alejaba del entorno científico, a pesar de la minuciosidad de sus materiales factuales, del detalle profundo en su descripción y análisis. De esta época, tenemos la realización de varias películas etnográficas: *The Kwakiutl of British Columbia* (Franz Boas 1930);

In the Land of the Head Hunters aka In the Land of the War Canoes de Edward S. Curtis (1914); además de la biografía: *Franz Boas (1858-1942)* de T.W. Timreck (1980).

Sin embargo, la Segunda Guerra Mundial llevó a los antropólogos a participar de alguna manera; muchos de ellos -como Ruth Benedict quien hizo un estudio sobre Japón- a investigar la cultura de sociedades complejas (con ciudades, industria y Estado). De esta manera, la vieja etnografía (clásica), tuvo que ser readaptada y enfocada al estudio de culturas con poblaciones mucho mayores y con complejas formas de organización social y política; donde, por supuesto, la escala local de los estudios ampliaba sus dimensiones, haciendo que los rasgos culturales se volvieran inmanejables si se querían considerar o estudiar en su totalidad, por lo que las sociedades y sus culturas tenían que estudiarse de otra manera. Una redefinición del tiempo del trabajo de campo y el concepto y práctica de la etnografía se genera como resultado de lo anterior.

La Segunda Guerra Mundial y sus efectos en la metodología antropológica

Los antropólogos fueron especialistas en el estudio de las culturas, muy socorridos en la Segunda Guerra Mundial, donde fueron requeridos para estudiar sociedades tan complejas como la alemana, la japonesa y la italiana. Varios de ellos realizaron estudios específicos al respecto. Así tenemos por ejemplo a Ruth Benedict, quien en 1946 publicó *The Chrysanthemum and The Sword. Patterns of Japanese Culture*, publicado por Houghton Mifflin & Company de los Estados Unidos. En esta obra, quien Benedict por razones obvias no pudo ir a Japón, que tenía cerradas sus puertas a los extranjeros 75 años antes de la guerra, tuvo que recurrir al uso extensivo del análisis bibliográfico, al material disponible y a las entrevistas. Su colega, la antropóloga Margaret Mead (1946: 1) escribió al respecto:

Like Czarist Russia before us in 1905, we were fighting a nation fully armed and trained which did not belong to the Western cultural tradition. Conventions of war which Western nations had come to accept as facts of human nature obviously did not exist for the Japanese. It made the war in the Pacific more than a series of landings on island beaches, more than an unsurpassed problema of logistic. It made it a major problema in the nature of the enemy. We had to understand their behavior in order to cope with it.

Ruth Benedict (1946:5), quien inició su estudio en 1944, lo primero que hizo fue tratar de entender la forma en que los japoneses se conducían en la guerra misma, no como un problema militar sino cultural, estudiado paso a paso los elementos encontrados por ella. Como no podía ir a Japón, la observación participante era inviable, así que inició el estudio utilizando los textos disponibles sobre Japón (escritos por occidentales que habían vivido en ese país y los textos de japoneses anteriores a la guerra). Además de ver películas que habían sido escritas y producidas en Japón, sobre la vida en Tokio y de las zonas rurales, leyó propaganda, entrevistó japoneses que vivían en los Estados Unidos, tratando de entender que conductas les parecían adecuadas y cuáles no.

La antropología durante la Segunda Guerra Mundial llevó a varios de sus investigadores, a plantearse el estudio de otros aspectos de la sociedad y, principalmente, introdujo a los antropólogos en las sociedades complejas, sus relaciones entre si y con las sociedades simples (antes llamadas primitivas), que vivían en lugares que se constituyeron en regiones, o en zonas, cuyas materias primas eran de gran importancia para el desarrollo industrial. Nuevas técnicas de investigación y metodologías tuvieron que surgir, especialmente cuando el método etnográfico se

enfrentó a escalas mayores que las locales y regionales. Sin embargo, la observación *in situ* de las sociedades y/o grupos estudiados siguió siendo de enorme importancia. Para entonces, los medios habían ampliado sus perspectivas, las nuevas tecnologías disponibles ampliaron su campo de influencia a partir del surgimiento de la televisión, en los 1950, los medios de transporte y los avances técnicos en los medios de comunicación, permitieron un mayor y más rápido acceso a distintos lugares del planeta.

La antropología de la posguerra

La antropología de la posguerra en Estados Unidos se vio ampliamente impactada por el evolucionismo moderno (neoevolucionismo) y por el surgimiento de la teoría de sistemas, apropiada para los nuevos enfoques interdisciplinarios, que van a caracterizar la ciencia social. Con ello se modifican las metodologías de estudio. En la segunda mitad del siglo XX surgen ramas de la antropología que se dedican al estudio de la evolución del hombre, su sociedad y su cultura (Palerm 1997:14-18). Estas nuevas ramas de la disciplina son, por ejemplo, la ecología cultural, la ecología política, la antropología ecológica, la antropología biológica, la lingüística estructural, la paleoecología y demás temáticas que se van generando con el tiempo, según los intereses y circunstancias de los antropólogos. En la medida en que estos estudiosos de la sociedad y la cultura se enfrentan al estudio de las sociedades urbanas, industrializadas y ultramodernas, sus temas de estudio se asemejan con las que aborda la comunicación y sus estudios contemporáneos.

La metodología se amplía para poder realizar investigaciones en sociedades complejas (urbanas e industrializadas), sin olvidar a la etnografía como herramienta fundamental en la obtención de información. El concepto de cultura se vuelve heurístico (más que la suma de las partes), un modelo adecuado a las necesidades de cada estudio, lo que permite aplicarlo para hablar en realidad de subculturas: la cultura de los migrantes estacionales a Canadá, los mercados de Oaxaca, los popolucas que cultivan maíz de policultivo, los tsotsiles que siembran café orgánico en los Altos de Chiapas, las bandas de jóvenes en Tepito, las porras que animan a los distintos equipos de football, los grupos urbanos de jóvenes definidos por sus vestimentas, peinados y decoraciones faciales o corporales; se incrementan los estudios sobre las mujeres solteras que son madres desde temprana edad, los ancianos que viven en estancias especiales para estos grupos de edad y una gama amplia de estudios de grupos y subgrupos humanos (el concepto de subgrupo no es peyorativo, se refiere a cuestiones de escala).

El llamado método etnográfico se comienza a emplear en estudios sobre educación, salud, política, comunicación y demás. Se elaboran manuales donde se explica paso a paso como realizarlo exitosamente (Fetterman 1993). Su aplicación requiere del estudio inicial de toda la bibliografía y hemerografía, o archivos existentes sobre el tema de estudio; esta fase es seguida por un conocimiento de campo sobre el contexto, donde la observación y las entrevistas abiertas son fundamentales (una zona de una ciudad, un lugar dentro del espacio urbano o rural con una historia o importancia específica, una región donde se cultiva algún producto considerado importante, o los distintos productos agrícolas destinados al comercio nacional e internacional y demás). Posteriormente, el investigador va al lugar específico, selecciona “informantes clave” (aquellas personas que saben más sobre el asunto de estudio y que aceptan dar información al investigador) y realiza entrevistas semicerradas, o cerradas, sobre el tema en cuestión.

Luego, la información obtenida en el campo se compara con la que existe sobre lugares o eventos similares, utilizando para ello otros informantes, documentos, materiales de otras disciplinas (por ejemplo: historia, geografía, agricultura, ecología, paleoecología, biología, estudios de suelos, paleontología, arqueología, etnobotánica y demás disciplinas, que contribuyen al esclarecimiento de la problemática analizada (Steward 1955).

Un acercamiento entre las ciencias naturales y las sociales se tiene que dar, en la medida en que los estudios analizan problemas cuya solución camina entre ambas. En ramas de la antropología, como la arqueología, esta cercanía interdisciplinaria ha sido necesaria, para poder comprender y describir acontecimientos del pasado, especialmente remoto, de sociedades que siendo ágrafas dejaron evidencia de su existencia en elementos materiales, que dan al investigador contemporáneo algunos indicios; pero, que sin el apoyo de otras disciplinas, dejan abiertas más preguntas que cuestiones resueltas. Sin embargo, antes de que estas nuevos enfoques tuviesen suficiente importancia, aparece en el campo de las discusiones académicas la crítica a todo esto, a través del enfoque que se ha denominado posmodernismo. Esta corriente va a afectar muchos aspectos de la antropología, como lo hace también con los estudios de los medios.

El posmodernismo surge con la etapa de la llamada Guerra Fría y en ella los medios masivos de comunicación se vuelven un punto álgido en las relaciones internacionales. Esta posición tampoco es única y sus impactos en las ciencias sociales son diferenciales. Como un ejemplo, hablaremos solamente de uno de los pensadores posmodernos más reconocidos y leídos en la segunda mitad de la década de los 1960 y las dos siguientes: Michael Foucault. Lo seleccionamos porque la lectura de sus obras, o al menos las más importantes, también forman parte de los programas de enseñanza de las ciencias de la comunicación, donde ha tenido y sigue teniendo gran influencia. Sin lugar a dudas, este intelectual y académico francés ha generado y difundido ideas que han tenido fuertes impactos en el mundo actual, en la investigación social, sus formas y sus metodologías, además de la manera en que los materiales obtenidos en los estudios e investigaciones se tienen que analizar desde ese punto de vista.

Los problemas de la ciencia social vistos por el posmodernismo después de la década de 1960

El surgimiento y de obras consideradas como parte fundamental de las corrientes posmodernistas, publicadas principalmente desde la década de los 1960, va a impactar –en alguna forma- la situación de las ciencias y en especial las sociales. Una de estas obras: *Las palabras y las Cosas*, de Michael Foucault (1966), discute la relación entre el lenguaje “convertido en objeto”, su gramática y la historia –particularmente la natural- en relación con “[...] formas de la representación que permitían el conocimiento en general [...]” (Foucault 1993: 310), para que dicha representación se convierta en conocimiento desde los contenidos empíricos dados para él, que conducen a la conformación de tres modelos de análisis: historia, psicoanálisis y etnología. El objetivo de estos modelos es superar la “arqueología indisociable” entre el análisis positivista (donde el hombre no tiene cabida, ya que estudia la naturaleza desde afuera y no como parte de ella) y el “discurso escatológico” (donde la verdad del discurso filosófico constituye la verdad en formación); (Foucault 1993:310-311), donde “[...] el hombre aparece como una verdad reducida y prometida [...]” (Foucault 1993:312).

La propuesta de Foucault (1993:312) incluye analizar al hombre como sujeto, como lugar de conocimientos empíricos “[...] pero remitidos muy cerca de lo que los hace posibles y como una forma pura inmediatamente presente a estos contenidos [...]”. De esta manera lo vivido “[...] es a la vez el espacio del cuerpo [que se comunica] con el tiempo de la cultura, las determinaciones de la naturaleza con la pesantez de la historia [...]”. La ciencia y el pensamiento moderno surgen en el siglo XVIII, donde era fundamental establecer la relación entre el ser del hombre (finitud) con el tiempo (origen y lenguaje y sus representaciones). En el siglo XIX se intenta fundamentar filosóficamente la posibilidad del saber sobre el análisis del modo de ser y no, sobre el de la representación (Foucault 1993:326). El autor considera que en las nuevas aproximaciones de la ciencia y del pensamiento moderno, la antropología es fundamental, porque analiza al hombre a

partir de “síntesis empíricas” que explican su finitud, la consciencia y el individuo como ser que vive, habla y trabaja (Foucault 1993:331-332).

De hecho, hablando en forma simple, Foucault (1993) está discutiendo varias cuestiones muy importantes en la ciencia del siglo pasado y lo que va del presente: (1) la ciencia se divide en ciencias duras (naturales) y ciencias blandas (sociales), (2) las ciencias duras estudian la naturaleza (positivismo), pero el hombre no se incluye en ellas y aparece externo a su desarrollo (aislado del mundo natural), (3) las ciencias sociales no son consideradas como ciencias, porque sus métodos de estudio no incluyen la experimentación y son empíricos (escatológicas), (4) es factible utilizar modelos en lugar de experimentos, (5) las ciencias duras dan respuestas de escala macro y son predictivas, (6) las sociales tienen que incluir modelos e incluir en ellos el papel que juega la cultura, aunque no puedan ser predictivas más que de manera relativa y sus materiales de estudio sean de escala micro, (7) al incluir la cultura como elemento fundamental, hay que considerar que esta cambia y “se muestra en la experiencia vivida” y, (8) como conectar ambos campos.

Lo que Foucault (1993: 334-338) denomina “ciencias humanas”, es un cuerpo de conocimientos; para él, concebidos como un conjunto de discursos, cuyo objeto central es el hombre y sus conductas empíricas. En este sentido, la tarea central de estas ciencias humanas sería la de desarrollar conceptos científicos, con métodos positivos. Para Foucault (1993:334-335) el campo epistemológico de las ciencias humanas se inicia cuando los problemas científicos requirieron de “hacer pasar al hombre [...] al lado de los objetos científicos [...] el día en que el hombre se constituyó en la cultura occidental, a la vez como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber”. Es decir, el hombre se convierte en objeto de la ciencia cuando deja el espacio de la representación y se aloja en la especificidad de la vida: “las palabras en el devenir de los lenguajes” (Foucault 1993:335).

Para este autor, en el nivel arqueológico, el campo de la episteme moderna es voluminoso y abierto en tres dimensiones: una donde se colocan las ciencias matemáticas y físicas (deducción, proposiciones evidentes o comprobadas), en la otra quedan el lenguaje y las ciencias de la vida, de la producción y distribución de las riquezas (elementos discontinuos pero análogos, que establecen relaciones causales y constantes de estructura) y, la tercera dimensión corresponde la reflexión filosófica, desarrollada como pensamiento de *lo Mismo*, la lingüística, las formas simbólicas, las ontologías regionales, todo ello dirigido a formalizar el pensamiento (Foucault 1993:337). Las ciencias humanas no entran en este “triedro epistemológico”, quedan incluidas en el intersticio de esos saberes, “[...] en el volumen definido por sus tres dimensiones donde encuentran su lugar [...]”, aunque pueden parecer peligrosas para estas, “una amenaza permanente para todos los otros saberes”, a pesar de su incertidumbre como ciencias y su estrecha relación con la filosofía y su carácter secundario y derivado; sin embargo, el problema real que enfrentan es “[...] la complejidad de la configuración epistemológica en la que están colocadas, su relación constante con las tres dimensiones, que les da su espacio [...]” (Foucault 1993:337-338).

Sin embargo, la etnología planteada por Foucault (1993:352) es vista como un modelo, que intenta suplir los cuestionamientos de las ciencias duras, sobre lo que denominó como las ciencias humanas, para que “las empiricidades” puedan darse a la representación de una manera que “no esté presente a la consciencia”. Para este autor, la etnología (conocimiento de las etnias) tiene que verse en relación con la historia (cambio perpetuo), lo que no es una contradicción para él, debido a que la descripción de los pueblos sin historia es su significado más profundo. Esto le lleva a considerar una idea muy evidente, que etnología es el estudio de las culturas y permite hacer correlaciones sincrónicas con otras formas culturales. En pocas palabras, para el autor sociedad y cultura son conceptos sinónimos (Foucault 1993:365-366); al mismo tiempo, desde este punto de vista es factible estudiar culturas ágrafas y culturas con historia escrita, a la vez que pueden pertenecer a nuestra propia cultura (subculturas, concepto que no es usado como peyorativo, sino como una situación de escala).

Los contenidos empíricos son colocados como formas singulares de cada cultura, diferencias definidas en su propia coherencia, sistemas organizados en torno al modelo, que pueden articularse con la biología, la economía o la filosofía (relación entre naturaleza y cultura). Para Foucault (1993:367) el psicoanálisis y la etnología son ciencias humanas “que recorren el dominio entero” de las ciencias naturales y humanas; es decir, entrarían en lo que actualmente denominamos ciencias trasdisciplinarias y/o interdisciplinarias. El lenguaje y la lingüística son incluidas por el autor en este mismo campo (Foucault 1993: 370-372). Foucault (1993) no discute en esta obra, la manera concreta en que los estudios de estos campos trasdisciplinarios, o interdisciplinarios podrían aplicarse en estudios específicos, lo que deja para proponer y discutir en su siguiente libro.

La Arqueología del Saber, se publicó por primera vez en 1969 y en esta obra Foucault escribe sobre: las unidades del discurso, las formaciones discursivas, la formación de los objetos, la formación de las modalidades enunciativas, la formación de los conceptos y de las estrategias, las observaciones y consecuencias, la definición del enunciado, la función enunciativa, la descripción de los enunciados, rareza, exterioridad, acumulación, el *a priori* histórico y el archivo (Foucault 1991:viii). Esta lista es suficiente para dejarnos ver su posición con respecto a obras como *La Lógica de la Investigación Científica*, donde el físico Karl R. Popper (original en inglés 1958) describe y discute los problemas y metodologías necesarias para realizar investigaciones científicas a través de algunos problemas fundamentales: inducción, psicologismo, contrastación deductiva, demarcación, experiencia como método, falsabilidad, la base empírica, objetividad científica y convicción subjetiva, decisiones metodológicas, reglas metodológicas y, en una segunda parte, algunos componentes de una teoría de la experiencia (Popper 1991: Sumario).

Los impactos del posmodernismo abarcaron desde los conceptos hasta las metodologías (por ejemplo: lo otro, la otredad, en lugar de informante; o la importancia de la deconstrucción en el análisis de conceptos, preguntas y respuestas). Por ejemplo: en el análisis de las fotografías, que para utilizarse como material de estudio, deben deconstruirse primero; es indispensable considerar que el posmodernismo no incluye la idea de que para ser explicativas tienen que volver a construirse. Otro ejemplo lo constituye la discusión sobre la utilidad o inutilidad del trabajo de campo, dada la subjetividad de los investigadores (en lugar de tratar de disminuirla) y su reducción a lapsos de tiempo mucho menores a los que se planteaba en la escuela británica. Esta parte de la historia de la antropología y del método etnográfico, requiere de mayor tiempo y detalle que lo que se acaba de esbozar. También hay que considerar el surgimiento de la “observación a distancia” mediante el uso de imágenes obtenidas en el *Google Earth*, que muchos antropólogos, sociólogos, geógrafos y demás estudiosos, consideran que hace innecesario el trabajo de campo *in situ*, o lo reducen al mínimo, con estancias de campo que van de unos pocos días a una o dos semanas. En este sentido, la distancia entre antropología y comunicación se acorta considerablemente.

Sin embargo, lo antes escrito da una idea del largo proceso de construcción de conceptos y metodologías para la investigación en las ciencias sociales, particularmente en antropología. En las ciencias de la comunicación, en los medios, la revolución industrial en su fase acontecida en el siglo XX, estuvo relacionada con el surgimiento de las computadoras personales, la comunicación mediante satélites y el nacimiento de la Web, de los teléfonos móviles o celulares, la fotografía utilizando tarjetas en lugar de rollos, las cámaras de video de tamaños mucho más pequeños y portátiles, las PC portátiles, las tabletas y una lista importante de aparatos relacionados con la obtención de películas, videos, fotografías, grabaciones y demás, que modificaron de manera muy importante el trabajo de los profesionales de los medios.

Antropología y medios: los antecedentes y el surgimiento de la antropología visual

Como se expresó anteriormente, desde los 1880 la relación entre antropología, etnografía, trabajo de campo y fotografía o cine, es intensa. En 1916 el estadounidense Edward S. Curtis realiza *In the Land of Head Hunters*. Entre 1922 y 1948, el también estadounidense, Robert J. Flaherty va a producir cinco películas: *Nanook of the North* (1922), *Moana* (1926), *Tabu* (1931), *Man of Aran* (1934) y *Louisiana Story* (1948). Para 1931 el británico Percy Powell-Cotton produce *Crafts in the Cameroons*; *Gorilla Drive, Cameroons* y *Osonigbe Juju House and Benin Brass Cutting*. En esta etapa, el cine etnográfico se centra en el trabajo con grupos étnicos específicos, que tienen la característica de ser poco conocidos en el mundo industrializado y urbano de los países de Europa occidental, o de los Estados Unidos.

Robert J. Flaherty (1922), conocido por sus películas sobre la vida de los inuit del Ártico, se convirtió en un director de cine en 1913, cuando con una cámara y el equipo necesario fue en una expedición al norte. Flaherty se centró en sus formas "tradicionales" de vida, omitiendo los signos de la modernidad; al punto de negarse a usar un rifle para ayudar a matar una morsa que sus informantes habían arponeado. Barnouw (1993), consideró que esta escena sirvió como prueba de que la cultura inuit era "virgen". Este patrón persistiría en muchas películas etnográficas (p.e. *Dead Birds* [1964], del estadounidense Robert Gardner, quien también filmaría *The Nuer* en 1970, *Rivers of Sand* en 1975, *Sons of Shiva* en 1985 y *Forest of Bliss* en 1986). La historia del cine antropológico se entrelaza con la de la no-ficción y el cine documental, aunque la etnoficción puede ser pensada como un subgénero del cine etnográfico.

En los 1940 y principios de 1950, Hortense Powdermaker (1950), Gregory Bateson, Margaret Mead (1952) y Rhoda Métraux (1953), introdujeron las perspectivas antropológicas en los medios de comunicación y la representación visual. Karl G. Heider (2006:15), indica que después de Bateson y Mead, la historia de la antropología visual quedó establecida por "[...] los trabajos seminales de cuatro hombres que estaban activos durante la mayor parte de la segunda mitad del siglo XX: Jean Rouch, John Marshall, Robert Gardner y Tim Asch; al centrarse en estos cuatro, podemos ver la forma que tomó el cine etnográfico". Otros estudiosos de la antropología visual y los medios, incluyendo a Peter Loizos (1993), agregan a la lista de este grupo, el nombre del cineasta australiano David MacDougall, autor de: *Nawi* (1968/1970), *Three Horsemen* (1978/1982), *Stockman's Strategy* (1982/1984), *Collum Calling Canberra* (1982/1984), *Doon School Chronicles* (1997-1998/2000) y *Diyas* (1997/2000).

En 1966, el cineasta Sol Worth y el antropólogo John Adair enseñaron a un grupo de indios Navajo, en Arizona, como filmar usando película de 16 mm. Partieron para ello de la hipótesis de que, las elecciones artísticas hechas por los Navajo reflejarían la "estructura perceptual" de su mundo. Los objetivos de este experimento fueron principalmente etnográficos y teóricos. Pero, décadas más tarde, la obra ha inspirado una variedad de iniciativas antropológicas -participativa y aplicada- que van desde la foto voz en las colecciones de los museos virtuales, donde las cámaras se dan a colaboradores locales como una estrategia de empoderamiento (Ruby 2005: Wang & Burns 1994).

En 1958, en los Estados Unidos, la Antropología Visual encontró un ambiente académico con la creación del *Centro de Estudios de Cine*, en el Museo Peabody de Arqueología y Etnología de la Universidad de Harvard. Lo mismo aconteció en otros lugares: en 1987, la Universidad de Manchester del Reino Unido, se creó el Centro Granada para la Antropología Visual, cuya finalidad era ofrecer formación en antropología y cine de decisiones. A la fecha, su graduados han producido más de 300 películas. En 1967 John Collier, Jr. escribió el primer libro de texto estándar en este campo y en los 1970 muchos antropólogos visuales se basaron en semiólogos como Roland Barthes, para sus perspectivas críticas. Las contribuciones a la historia de la Antropología Visual

incluyen los de Emilie de Brigard (1967), Fadwa el Guindi (2004) y Beate Engelbrecht (2007). Una historia más reciente, que entiende la antropología visual en un sentido más amplio, desde su perspectiva histórica, fue editado por Marcus Banks y Jay Ruby (2011).

Actualmente, la enseñanza de la antropología visual en universidades incluye: la Nacional de Australia, la del Sur de Gales, las de San Francisco, California del Sur y el Estado de California en El Chico, Harvard, Nueva York, Temple, Carolina del Sur, Londres, Colegio de Londres, Keith, Manchester, Leiden, Berlín, Heidelberg, Barcelona, la Pontificia Universidad Católica del Perú. En México la Universidad Metropolitana. Muchas veces los estudiosos involucrados realizan propuestas interdisciplinarias, como el antropólogo y cineasta holandés Harald E. L. Prins, quien ha investigado media docena de naciones indígenas en Norte y Sudamérica, incluyendo grupos étnicos como los Wabanaki, o haciendo trabajo etnográfico en la Provincia de La Pampa, Argentina (1980-1981). Este antropólogo visual, alumno de Eric Wolf, fusionó las perspectivas teóricas de la ecología cultural y la economía política en el concepto de ecología política. También fue Director de Investigación y Desarrollo para la Asociación de indios Aroostook (1981-1982) y antropólogo tribal para ese mismo grupo (1982 a 1990). Además, fue testigo experto sobre los derechos indígenas en el Senado de Estados Unidos (1989) y en varios tribunales canadienses (1996, 2000), además de observador internacional en las elecciones presidenciales de Paraguay (1993).

En estos tiempos, la Sociedad para la Antropología Visual (SVA) representa un importante campo de estudio en los Estados Unidos, ubicado en la *American Anthropological Association* (AAA). Como una de las aportaciones de la antropología visual, cada año, en el Festival de Cine dedicado a Margaret Mead, se muestran varias de las películas etnográficas; además, también se presentan en el Festival de Cine y Medios de Comunicación anual de la AAA. En Inglaterra, las películas etnográficas se exhiben en el Festival Antropológico de Instituto de Cine Royal. En Francia en el Festival de Cine de Jean Rouch y en Austria la Etnocineteca. Hay varias docenas de otros festivales internacionales, que figuran en el boletín de la Asociación Antropológica de Cine Nórdico [NAFA].

La antropología mediática

Para la antropología mediática la observación participante, algunos métodos cualitativos - como la entrevista abierta- son los elementos aplicados en comunicación y en los estudios de medios. Etnografía y etnográfico aparecen como términos ampliamente utilizados por muchas disciplinas, incluyendo la comunicación literaria (Coman & Rothenbuhler 2005:2). La etnografía aplicada a los estudios de comunicación no puede realizar inmersiones muy largas en otras culturas distintas al comunicólogo, el estudioso de los medios en muchos casos, tampoco estudia culturas ajenas a la propia, no requieren entrenamiento largo -en el campo- ni específico (aprender otra lengua, o ir a lugares remotos con sociedades y culturas ajenas en costumbres, valores y modos de conducta). El investigador tampoco se aísla de su casa ni de su familia y pasa poco tiempo en el campo de estudio (períodos cortos de observación), lo que tiene que compensar con un manejo bibliográfico amplio y con entrevistas. Sin embargo, la observación se convierte en una herramienta básica, que tiene mucho que aprender de la antropología.

En los 1990, los investigadores empezaron a enfocar su atención hacia el cine y la televisión, viendo a estos medios como una fuerza social que utiliza a la cultura como un recurso de lucha para ganar hegemonía económica y política dentro de la sociedad. Los antropólogos se han percatado de que los medios son las nuevas arenas, donde se lucha por la expresión política y la producción de identidad (Coman & Rothenbuhler 2005:20). En 1993 la antropóloga Debra Spitulnik (1993:295) hizo un llamado para que los *antropólogos* se comprometieran más con los medios masivos, como vehículos de cultura, modos de imaginar y representar comunidades. La

presencia del cine, el video, o la radio, como parte de la vida cotidiana en todo el mundo ha crecido y ganado importancia entre los antropólogos, que han retomado interés en el estudio de la producción, circulación y consumo de formas más mediatizadas (el estudio de los filmes y propaganda se ha realizado desde la Segunda Guerra Mundial) (Coman & Rothenbuhler 2005: 17-18). La televisión es particularmente útil para divulgar las inequidades globales, ya que nos fuerza a representar a personas en aldeas remotas, como parte del mismo mundo cultural en el que habitamos.

La metodología

El investigador tiene acceso a la sociedad humana simplemente al platicar con otros individuos de un determinado lugar y no hay necesidad de justificar a los medios masivos como un objeto de estudio, como el de cualquier otro tema cultural. La antropología ha sido una ciencia basada en la observación sistemática de una sociedad, en particular de lo establecido (Osorio 2005:37). Según Michael Schudson (1989) los medios masivos no tienen un significado intrínseco, tienen que ser relevantes en la cultura que los auspicia, si quieren tener sentido y aceptación (resonancia) De ahí se deriva la pregunta ¿En que condición de resonancia los medios masivos son culturalmente dependientes?

El tiempo es el mecanismo cultural que se comparte con los medios masivos. Las culturas usan la televisión precisamente como utilizan el tiempo; por eso es entendible por qué la TV es tan fácilmente usada por las distintas culturas en el mundo, por qué tiene un lugar estructural en la sociedad humana (Osorio 2005: 37). La socióloga británica Barbara Adam (1994) distingue cuatro dimensiones en la percepción del tiempo: tiempo de reloj, *timing* (cuánto tiempo toma, cuánto tardamos), temporalidad y tiempo como ritmo de las cosas. En otras palabras, utilizamos la televisión (TV) al mismo tiempo de alguna otra actividad, como comer, dormir, o reunirse. Sin embargo, a pesar de que la TV permite verse en grupo o en forma individual, el uso del aparato televisivo también tiene que ver con otros factores y procesos familiares, sociales y económicos. El costo del boleto para ir al cine, las horas de trabajo vs. las horas destinadas al descanso (tiempo de ocio), los problemas de tiempo para acudir a lugares que no son tan cercanos a los hogares, la delincuencia y demás eventos relacionados, han impactado negativamente la asistencia al cine, e incrementado el uso de la televisión como tecnología básica de diversión.

Asimilación y aculturación

La asimilación según Richard Thompson (1996), es un proceso en el que los individuos de una minoría étnica entran en la posición de los estándares de una cultura dominante (este concepto, por lo general se asocia a inmigrantes o a grupos minoritarios). La aculturación de acuerdo con Thomas F. Glick (2000), es el proceso de cambio cultural establecido por el movimiento por dos sistemas culturales autónomos que se encuentran. Por otra parte, aculturación y asimilación son elementos que han estado presentes en las investigaciones sobre persuasión, realizados por los medios masivos de comunicación (Osorio 2005: 39). La aculturación, de acuerdo con Thomas F. Glick (2000), es la transmisión de elementos de una cultura a otra, por agentes que usan medios identificables y son sujetos a diferentes tipos de filtros. La difusión es uno de los mecanismos de aculturación, pero puede carecer del contacto cercano entre las personas que la aculturación presupone. Es en este sentido, que los medios participan en forma directa o indirecta.

Hay dos formas diferentes de difusión: (1) el estímulo difusión (Kroeber 1948) que describe la reinención de un elemento transmitido a través de una barrera social, o una barrera cultural, que se hace congruente con los valores de la cultura que lo recibe. (2) El difusionismo, que posiciona elementos que actúan sobre otros lugares y culturas más allá de su lugar de origen. Levin, Katz y Hamilton (1963) definieron en *Las Tradiciones de la Difusión de la Innovación* al proceso de difusión como: (a) aceptación, (b) ocurre a través del tiempo, (c) es parte de un objeto, idea o práctica determinada, (d) se realiza por individuos, grupos, u otras unidades de adopción que están ligados o interrelacionados, (e) se dirige a canales específicos de comunicación, (f) incluye una estructura social y (g), es parte de un sistema de valores, o una cultura.

Everett Rogers (1971) dice que los elementos principales de la difusión de nuevas ideas son: (1) innovación, (2) comunicación por medio de ciertos canales, (3) acontece a través del tiempo, (4) se da entre los miembros que integran un sistema social. Rogers (1971) enfatiza que los canales mediáticos tienen mayor efectividad en difundir innovaciones de conocimiento, mientras que los canales interpersonales son mejores en formar y cambiar actitudes a través de ideas nuevas. Es necesario incluir aquí el papel de lo visual, en la difusión de elementos que son parte importante de la vida material de las sociedades humanas.

Las teorías

Para las implicaciones e interconexiones en la antropología mediática, hay que comenzar con la pregunta siguiente: ¿Puede la antropología mediática traer una nueva perspectiva para entender a los medios masivos de comunicación y su influencia? La antropología mediática se divide principalmente en tres escuelas: Imperialismo cultural, Hermenéutica y Funcionalismo. El imperialismo cultural (absorción) dice que la gente es muy influenciada por la TV, se observa a la cultura como un comportamiento determinante y en ella se considera que las personas tienen un papel de recepción pasiva. Tiene sus orígenes en la Escuela de Frankfurt, siendo una teoría cuyas bases son marxistas, que argumenta que los dueños de los medios tienen influencia directa en el contenido mediático, que es aprendido por la audiencia. Según Osorio (2005:40), no existe evidencia empírica que valide esta teoría.

La Escuela Hermenéutica argumenta que la televisión refleja cultura a la gente. El proceso de entendimiento humano deposita modos de ser en elementos culturales que nos definen. Aprendemos a comportarnos al observar la cultura preexistente. La hermenéutica dice que la TV facilita esta observación: la televisión refleja. Geertz (2005:41) dice que la gente no hace una autorreflexión al aprender de su cultura, no se pregunta en que consiste su cultura, o cómo se hace para vivir en sociedad, simplemente observa el mundo de afuera y aprende de él. La Escuela Funcionalista (brillo), parte de la idea de que la TV es un elemento integral de la sociedad. Si queremos entender a las personas, o a la cultura, tenemos que ver la televisión y su papel en la sociedad. Esta es la escuela que combina el mito, el ritual y la TV. El funcionalismo propone que la televisión integra a la sociedad y construye una identidad nacional. Esta escuela fue más o menos abandonada durante los años 1980 y 1990 (Geertz 2005:41).

La cultura como transmisión: la fuerza del sentido

Sabemos que la cultura no se transmite de manera genética; sin embargo, la pregunta es ¿cómo se transmite? Durante el siglo XX, los antropólogos enfrentaron nuevos fenómenos: la cultura en forma importante es transmitida a través de los medios, especialmente por televisión. Los estudios antropológicos apoyan el hecho de que los medios masivos son, en nuestros tiempos,

el principal vehículo para la transmisión de cultura. Los comunicólogos consideran que el principal efecto de un medio como la TV, es el de transmitir cultura y el de moldear a la sociedad. El introducir al televidente en elementos de la cultura que puedan considerarse como universales, sin olvidar su papel en la mercadotecnia.

La antropología clásica considera que el lenguaje es el vehículo de la transmisión de cultura y lo que los estudios antropológicos agregan es, que el lenguaje debe ser entendido como un medio cara a cara y como un medio masivo de comunicación (Geertz 2005: 43). El lenguaje es sumamente importante desde que aparece en los tiempos milenarios de la prehistoria; tiene un papel fundamental en la construcción de la realidad social, por medio de este podemos explicar el mundo que nos rodea, las palabras y símbolos constituyen parcialmente los hechos. “El lenguaje es una de esas instituciones; en realidad, es el conjunto entero de esas instituciones.” (Searle 1997: 45).

El lenguaje común disponible para objetivar las experiencias se basa en la vida cotidiana y la toma como referencia, aun cuando se use para interpretar aquellas que corresponden a zonas limitadas de significado (Luckman y Berger 1967: 41). Hay otros dos elementos fundamentales, que la antropología estudió hace mucho: el mito y el ritual, cuya novedad se relaciona con la televisión. Aprendemos y reaprendemos nuestros rituales y mitos al ver la televisión y sus funciones sociales (integración) que son llevados por los medios masivos (Abélès 1983; Mc Leod 1999; Turner 1985).

Para Abélès (1983) hay, por ejemplo, diferencias notables entre la comunicación política moderna y los rituales de la escena política ancestral, ya que en la primera rigen la innovación, la renovación del soporte, a falta de mensaje. En el ritual político siempre hace referencia a una tradición. Esta acentúa la individualidad, en tanto que en el ritual lo importante no es el oficiante sino los símbolos, el sistema de valores. La comunicación política moderna es desterritorializada; si lo desea, el líder comunica su mensaje al planeta; mientras que en el ritual esta presente el factor territorio. Por ello, parece existir un vacío entre ambos. Aunque la primera no ha sustituido todavía al segundo.

(<http://antropologia-online.blogspot.mx/2007/10/la-antropologa-politica-nuevos-objetivos.html#sthash.7feCa7tK.dpuf>)

Los antropólogos también han estudiado de manera profusa la organización política en las sociedades y sus culturas. Lo nuevo para ellos es que la televisión tiene un efecto intercultural, siendo un medio que moldea la identidad nacional, sin importar el carácter público, privado o regional de la televisora. Tanto la cultura como la política son transmitidas por la TV. Actualmente, los antropólogos necesitan una teoría actualizada de su objeto de estudio (televisión) para comprender que es lo que pasa con la cultura contemporánea. De manera intercultural, ninguna sociedad excluye, por definición, a algunos de sus miembros de ver televisión. De hecho, los estudios antropológicos dicen que las familias invierten mucho tiempo en ver TV; los niños consumen más tiempo en ello que los adultos y las mujeres de sociedades tradicionales tienden a ver más TV que los hombres. También sabemos que la actividad predominante entre las gentes es el consumo de televisión por la tarde y por la noche (Geertz 2005: 44).

Los antropólogos han descubierto que, por lo general, las familias no siempre prohíben ver a los niños la televisión, aun cuando estos no hayan hecho las tareas que les corresponden, en especial las escolares; a diferencia de otras culturas indígenas, que esconden ciertos elementos culturales a ciertos miembros del grupo, dependiendo de su edad y sexo; sin embargo, no es el caso de la TV. Los antropólogos principalmente se basan en la observación participante y han visto que el género dramático es el favorito de la gente. Los papeles femeninos representan las fuerzas morales de la sociedad y algunos televidentes tienen la percepción de que los personajes de las telenovelas por más fantásticos que sean, son reales, sin importar si son de su propio contexto cultural. Todas las sociedades han tenido contacto con programas que reflejan algunos aspectos de la vida cotidiana en otras culturas (Geertz 2005:44).

Aun cuando los programas hayan sido producidos localmente, pueden tomar elementos de culturas foráneas para transmitir a la cultura local. Los programas producidos por una cultura, pueden ser totalmente entendidos por otra (no hay lugar para el relativismo cultural); sin embargo, ninguna cultura puede imponer sus significados a otras. En los estudios mediáticos realizados, no sabían si creer en las generalizaciones de estudios antiguos, hasta que la antropología condujo la investigación intercultural. La antropología cumplió una de las misiones: “La etnografía” (Geertz 2005:44)

Algunas consideraciones finales

Los estudios antropológicos en los medios de comunicación se nutren de conceptos en mucho surgidos en la antropología clásica, como son, por ejemplo, el mito, el rito, lo sagrado, liminalidad, magia y demás. Estos crean -o imponen- sistemas simbólicos de pensamiento rodeando la realidad y se articulan en constructos culturales, que son accesibles y satisfacen a la audiencia. Desde una perspectiva antropológica, los medios masivos de comunicación son sistemas culturales, que construyen o reflejan partes de esa realidad y que traspasan las fronteras geográficas.

El acercamiento antropológico impone una perspectiva que sitúa a los medios masivos en el centro de la construcción social de la realidad, como una institución que genera diálogos específicos y posee su propia lógica. El fenómeno mediático ha sido interpretado por la antropología desde dos perspectivas: ritualista e interpretación mitológica. Desde la perspectiva ritualista, los medios masivos tiene el mismo papel y efecto que la relación que tiene el fenómeno sociocultural con las ceremonias; es decir, la amplificación un elemento de la ceremonia, la audiencia (física o afectiva), la participación, el prestigio de los agentes que offician, el manejo de una estructura o de un guión ceremonial, la significancia del evento (Becker 1995; Coman & Rothenbuhler 2005).

Como componentes de una manifestación ritual, transportan una específica fuerza simbólica: (1) imponen una nueva delimitación y una nueva configuración de los componentes ceremoniales que se cubren mediáticamente; los actores que offician se convierten en estrellas. Bajo estas circunstancias, se puede hablar de un nuevo guión ceremonial, que aparece bajo la influencia de los medios. (2) Los medios hacen un cambio de énfasis: colocan el centro de interés del ritual a nivel emocional (actores y officiantes), dejando la estructura del ritual en las sombras. (3) Diseminan un lenguaje y un ambiente festivo, asumido por los receptores como una manera de vivir. (4) Con el ritual crean un enclave en el que los periodistas se convierten en apóstoles y actores privilegiados.

Desde la perspectiva del mito y de sus teorías, los medios masivos son vistos como: (1) un almacén en el que la construcción mítica es preservada y reactivada; (2) como un fabricante de mitos y unidades míticas en el mundo moderno. El mito está justificado desde la premisa de que los medios masivos son la actualización de los modelos culturales premodernos. Está articulado por la oposición entre la denominada alta cultura y la cultura popular; este argumento consigna valores como racionalidad, responsabilidad moral y demás; también posiciona en el otro polo la dimensión irracional, espontaneidad, entretenimiento (placer), o la ausencia de estándares éticos. Según Coman and Rothenbuhler (2005:48), la antropología debe enfocarse en las formas y procesos que los medios emplean para construir representaciones simbólicas de la realidad por medio del ritual y el mito.

Sobre la ritualización se considera que los eventos mediáticos no solo resultan en la cobertura de ceremonias, sino en la generalización de ciertas manifestaciones de patrones ceremoniales dentro y fuera de lo mediático, en áreas esencialmente no rituales. Los eventos transformativos, son instancias en las que las ceremonias son reestructuradas o situaciones

formalizadas para replicar la matriz y el código de otras ceremonias haciéndolas simbólicamente más ricas. Los medios contribuyen en el desarrollo, interpretación y legitimización del nuevo patrón ritual (Coman 2005: 48). El *performance* es la estructura principal para interpretar las actividades rituales. De esta manera, el ritual se ve como un *performance*, en el sentido de actos simbólicos que favorecen el impacto sobre las audiencias que confinan su apropiación interpretativa.

La ritualización es la representación de lo imaginado, de lo socialmente experimentado, o de la receptividad mitológicamente construida. Es una manera de actuar que específicamente establece un contraste privilegiado, diferenciándose como algo más importante o poderoso (Geertz 2005: 49). Este mecanismo que no solamente produce diferencias específicas, sino que puede ser empleado en la lucha por el poder, así como genera jerarquías y define un orden hegemónico. Además, es uno de los más importantes instrumentos para promover la autoridad periodística; le da al periodista la oportunidad de ejercer control sobre procesos de construcción de una realidad variada y, por medio de ello, legitimizar inherentemente esa posición.

Se identifica la mitificación con la mera representación hagiográfica (vida de los santos), esquemas narrativos de representación de personajes (el héroe, el mártir, el santo, el milagro), pertenecientes a un trasfondo arcaico. En situaciones de crisis, los periodistas tienen que conferir significado a eventos (amenazadores, absurdos y carentes de significado), con ayuda de historias construidas en base a unidades culturales disponibles. La mitificación es un instrumento perfectamente adaptado al doble desafío y al doble discurso. Utiliza una historia (realidad, datos relevantes), para preguntarse sobre los valores, instituciones, expectativas y miedos de una sociedad, por medio de la reconstrucción simbólica de estos hechos (Geertz 2005:53).

En conclusión, las diferencias en el significado de conceptos entre antropología y comunicación, no parte solamente de las diferentes historias de ambas disciplinas, sino de la etnografía misma. Esto significa que el tiempo y la profundidad con los que se ven los fenómenos donde los seres humanos están inmersos, dan al lector, al estudioso o al simple espectador, imágenes que no necesariamente coinciden; dicho de otra manera, lo que denominamos realidad se ve con distintos filtros que matizan colores diferentes, con lentes que son distintos en lo que colocan en primer lugar y en sus representaciones. A pesar de ello, ambas son importantes y complementarias en lo que respecta a la comprensión del mundo actual y sus problemáticas. Además, es indiscutible el papel relevante que la etnografía ha tenido en los estudios y enfoques de la comunicación y de los medios; sin embargo, en esencia se entiende y aplica de formas diferentes a las de la antropología, porque sus intereses difieren, no en la importancia del conocimiento del hombre su sociedad y su cultura, pero si en cómo se obtiene y en el tiempo que se aplica para ello.

Bibliografía

- ABÉLÈS, Marc
1983 *El lugar de la política*. Textos de Antropología.
- ADAM, Barbara
1994 *Time and Social Theory*. Blackwell Publishers.
- BANKS, Marcus y Jay Ruby
2011 *Made To Be Seen: Historical Perspectives on Visual Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- BARNOUW, Erik
1993 *Documentary: A history of the Non-Fiction Film*. New York, Oxford: Oxford University Press.

- BENEDICT, Ruth
 1946 *The Chrysanthemum and The Sword. Patterns of Japanese Culture.* Bostn: Houghton Mifflin & Company.
- BOAS, F.
 1966 *Kwakiutl Ethnography.* Edited and Abridged with an Introduction by Helen Codere. Chicago: The University of Chicago Press.
- COLECCIÓN fotográfica
 University of Washington Libraries.
- COMAN M. and E. W. Rothenbuhler
 2005 *Media Anthropology.* Sage Publication Books.
- COMMITTEE of the Royal Anthropological Institute
 1971 *Notes and Queries on Anthropology.* London: Routledge and Kegan Paul LTD. (original 1874).
- CHALFEN, Richard and Michael Rich
 1999 Showing and Telling Asthma: Children Teaching Physicians with Visual Narratives. En: *Visual Sociology*, 14: pp. 51-71.
- DARNELL R. Through
 1974 “Navajo eyes: An exploration in film communication and anthropology”. *American Anthropologist*, Vol 76, p. 890.
- DE BRIGARD, Emilie
 2003 “The History of Ethnographic Film”. *Principles of Visual Anthropology* (3rd ed.); [1967] Paul Hockings (Ed.), The Hague, De Gruyter, pp. 13-44.
- EL GUINDI, Fadwa
 2004 *Visual Anthropology: Essential Method and Theory.* Walnut Creek, California: Altamira Press.
- ENGELBRECHT, Beate (Ed)
 2007 *The Origins of Visual Anthropology.* Bern and Berlin, Peter Lang Verlag.
- FETTERMAN, David
 1989 *Ethnography: Step by Step.* Newbury Park, CA: Sage Publications (13th printing).
- FLAHERTY, Robert
 1922 *Nanook of the North.* Filmografía.
- FOUCAULT, Michael
 1966 *Las palabras y las Cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (traducción al español de *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, 1966).
 1993 *La arqueología del saber* (traducción al español de *L'Archéologie du savoir*, 1969).
- GEERTZ, Clifford
 2005 *La Interpretación de las Culturas* (traducción al español de *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, Basic Books, Inc., Publishers, New York, 1973). Buenos Aires: Paidós.
- GLICK F., Thomas
 2000 “Aculturación”. *Diccionario de Antropología.* Thomas Barfield (Ed.). México, Siglo XXI editores.
- HEIDER, G. Karl
 2006 *Cine Etnográfico.* (edición revisada). Texas: University of Texas Press.
- KUPER, Adam
 1973 *Antropología y Antropólogos. La Escuela Británica 1922-1972.* Barcelona: Anagrama.

- LEVIN, M.L., E. Katz y H. Hamilton
 1963 *Las Tradiciones de la Difusión de la Innovación* (traducción al español de "Traditions of Research on the Difusión of Innovations". *American Sociological Review*, Vol. 28, pp. 237-252.
- LOIZOS, Peter
 1993 *Innovation in Ethnographic Film: From Innocence to Self-Consciousness, 1955-1985*. Chicago: University of Chicago Press.
- MATTHEW, D. Eddy
 2013 "The Shape of Knowledge: Children and the Visual Culture of Literacy and Numeracy". *Science in Context*, 26: 215–245.
- MEAD, Margaret
 1952 *Trance y Danza de Bali*. Documental.
- MEAD, Margaret & Rhoda Métraux B. (Eds.)
 1953 *The Study of Culture at a Distance*. McCall Pub. Co.: New York.
- OSORIO, Francisco
 2005 "Mass Media Anthropology". Versión de su tesis de Doctorado, Departamento de Sociología, Universidad de Chile, 2001.
- PALERM, Ángel
 1997 *Introducción a la Teoría Etnológica*. México: Universidad Iberoamericana.
 2004 *Historia de la Etnología. Tylor y los Profesionales Británicos*. México: Universidad Iberoamericana, Colección Teoría Social.
- POPPER, Karl
 1991 *La Lógica de la Investigación Científica*. México: Ed. Paidós.
- POWDERMAKER, Hortense
 1950 *Hollywood, the Dream Factory: An Anthropologist Studies the Movie Makers*. Boston: Little Brown and Company.
- PRINS, Harold E. L.
 2004 "Visual Anthropology". A Companion to the Anthropology of American Indians; T. Biolsi (Ed). Oxford: Blackwell Publishing.
- RIDDINGTON, Amber and Kate Hennessy (Co-curators, Project Co-coordinators)
 2007 "Dane Wajich: Dane-zaa Stories and Songs: Dreamers and the Land". Documento electrónico, <http://www.museevirtuel-virtualmuseum.ca/sgc-cms/expositions-exhibitions/danewajich/english/index.html?action=fla/gerry> (consultado Mayo 29, 2014).
- RUBY, Jay
 1996 "Visual Anthropology". *Encyclopedia of Cultural Anthropology*; David Levinson and Melvin Ember (Eds.). New York: Henry Holt and Company, Vol. 4:1345–1351.
 2005 The Professionalization of Visual Anthropology in the United States -The 1960s and 1970s. The Last Twenty Years of Visual anthropology. A Critical Review. *Visual Studies*, Vol. 20, no. 2, pp. 159–170.
- RUTSCH, Mechthild
 2007 *Entre el Campo y el Gabinete. Nacionales y Extranjeros en la Profesionalización en la Antropología Mexicana*. México, Instituto nacional de Antropología e Historia (INAH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA).
- SEARLE, John
 1997 *La construcción de la realidad social*. Ediciones Paidós Ibérica.

STEWARD, Julian H.

1955 *Theory of Culture Change*. Illinois: University of Urbana Press.

SPITULNIK, Debra V.

1993 "Anthropology And Mass Media". *Annual Review of Anthropology*, 22:293-315.

THOMPSON, Richard H.

1996 "Assimilation". *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Vol. 1; David Levinson and Melvin Ember (Eds.). New York: Henry Holt and Company. pp.112-115.

TURNER, Victor

1985 "The anthropology of performance". Edith Turner (Ed.), *On the edge of the bush*. Tucson: University of Arizona Press. pp. 177-204.

TURNER, Terence

1992 "Defiant images: the Kayapo appropriation of video". *Anthropology Today*, 8:5-15.

WANG, C., y M. A. Burris,

1994 "Empowerment through Photo Novella: Portraits of Participation". *Health Education & Behavior*, 21(2), pp. 171-186.