

De cómo Clifford Geertz y Pierre Bourdieu llegaron al exilio *

NESTOR GARCIA CANCLINI

LA UNIVERSIDAD, EL SHOPPING Y LOS MEDIOS

La comparación entre estas tres entidades puede ser estimulante para elaborar algunas encrucijadas de las ciencias sociales. Habría que estudiar, por ejemplo, a los macrocentros comerciales y los medios de comunicación como dos escenarios en los que se manifiesta con nitidez el predominio de lo privado sobre lo público, en contraste con la universidad que tal vez sea el último lugar en que lo público aún prevalece sobre lo privado. O sería interesante comparar el shopping y los medios, instancias que representan la reorganización audiovisual y espectacularizada de los bienes y los mensajes, con la universidad, que permanece como uno de los bastiones donde aún los conceptos someten a las imágenes, y las disquisiciones racionales se imponen al pensamiento analógico y metafórico. (Piensen en la resistencia a que los organismos de difusión universitarios trasciendan los centros de alta cultura y se inserten en las comunicaciones masivas).

Pese a la importancia que intuyo en estas investigaciones posibles, aquí me interesa, más bien, encarar algunos dilemas del trabajo científico confrontándolo con lo que podríamos llamar la epistemología implícita de los shoppings y los medios. Se me ocurrió esta relación al encontrarme con el libro en que uno de los mayores arquitectos y urbanistas contemporáneos, Ren Koolhaas, hace un balance de sus tareas: lo tituló *S, M, L, XL*. Koolhaas sostiene que los urbanistas deben trabajar simultáneamente en todas las escalas y muestra cómo trata de articular en su investigación urbanística los objetos small, medium, large y extralarge. Sin duda, éste es uno de los problemas irresueltos de las ciencias sociales, que los shoppings y los medios atienden con bastante eficacia. Otra habilidad apreciable en los centros comerciales, sobre todo en las tiendas de departamentos, es la oferta integrada de equipamiento doméstico con bienes de uso público y urbano, y también aparatos electrónicos —radios, televisores y equipos de sonido— que sirven para conectarnos con la información y el entretenimiento transnacionales. Una tercera característica de los shoppings, acentuada en los años noventa, es su multiculturalidad: combinan productos nacionales y extranjeros, de diversos continentes, industriales y de origen artesana-

* Conferencia presentada en el Seminario "Pensar las ciencias sociales hoy", ITESO, Guadalajara, 23 de enero de 1998.

nal, usando astutamente esta flexibilidad para poner énfasis en la cultura nórdica durante Navidad, en la iconografía tropical durante el verano y en cualquier otra región cuando lo requieren las variaciones de la moda.

Las universidades, en cambio, se asemejan más a la distribución compartimentada del comercio tradicional y minorista. Nuestros departamentos no parecen pertenecer a la misma institución: si uno va al de antropología sólo conseguirá lo que corresponde a las culturas domésticas y locales; si se inscribe en sociología y economía encontrará información sobre las grandes tendencias del mundo. Estas regiones del conocimiento exigen tal fidelidad que se ve mal si el consumidor comienza a relacionarse con varios departamentos a la vez.

Hace pocos años que algunos programas transdisciplinarios y multiculturales de investigación encaran las nuevas exigencias del saber. Pero son sobre todo autores que trabajan en distintas escalas del conocimiento, con instrumentos de diferente alcance y en sociedades diversas, los que más ayudan a entrever cómo podrían ser universidades que, en este sentido, se parecieran más a los shoppings y los medios. Por cierto, hay que decir que estas dos clases de actores tienen una epistemología demasiado simple, cuyas reglas se reducen a yuxtaponer objetos de distintas escalas y funciones, o seguir oportunamente las variaciones multiculturales sin problematizar casi nunca la sistemática globalizadora de los mercados. Las diferencias que lo local hace persistir dentro de lo global o los conflictos derivados de la multiculturalidad son disimulados bajo la fácil reconciliación de un consumo pretendidamente universal, con operaciones tan elementales como usar el control remoto para recorrer canales de diversas nacionalidades.

Vamos a reunir en este texto algunas experiencias de científicos sociales que, después de trabajar un buen tiempo sólo con lo *small* o lo *extralarge*, y con los instrumentos legitimados por su disciplina, se interesaron en otros campos, admitieron preguntas de procesos migratorios o de la interculturalidad generada por los medios. Conscientes de que no bastaba con yuxtaponer objetos y prácticas sociales, tuvieron que interrogarse sobre cómo hacer coexistir estrategias de conocimiento y de vida diferentes. Construyeron conceptos e instrumentos para examinar nuevos objetos transdisciplinarios y transculturales, y a veces sólo propusieron nuevas metáforas que insinúan por donde podríamos avanzar. Voy a referirme con mayor extensión a los procesos de dos autores: cómo Clifford Geertz pasó de concentrarse en el conocimiento local a interesarse por los collages interculturales, y qué le pasó a Pierre Bourdieu cuando quiso probar su teoría de los campos y de la distinción sociocultural en el estudio de la televisión.

FORMACIONES META-INSTITUCIONALES

Analizar a estos dos autores servirá para plantear el problema de la subjetividad y la objetividad del conocimiento en relación con las configuraciones institucionales. Como se sabe, una de las diferencias entre la gnoseología moderna y la epistemología contemporánea es que en el pensamiento moderno la tensión entre racionalistas y empiristas, y aún luego en la reelaboración kantiana, se concentra en la prioridad del sujeto individual, o en la existencia independiente de los objetos (la realidad, el mundo) en la generación del conocimiento. Desde el siglo

XIX, Marx y Nietzsche, y el desenvolvimiento posterior de las ciencias sociales, hicieron evidente que entre sujeto y objeto existían mediaciones institucionales, que condicionan los modos de existencia del sujeto y los objetos, así como lo que sucede entre ellos. Se volvió importante, entonces, para desobjetivar o desideologizar los saberes liberar el proceso de conocimiento de la tutela religiosa —y por tanto eclesiástica—, política —y por tanto partidaria—, con lo cual adquirió fuerza la universidad como espacio institucional autónomo en el que las ciencias podían desarrollarse sin las coacciones de quienes creen en verdades reveladas o en la superioridad de la conciencia de clase. Este avance no eliminó las dudas acerca de si es posible, e incluso deseable, la independencia del conocimiento científico; las sospechas aumentaron al percibir nuevos condicionamientos “externos” —el mercado, los medios— y al descubrir que la propia estructura universitaria, sus disputas por el poder académico y la presión de influencias externas que se refractan en ella, también influyen en los temas y programas de investigación, los usos y las inserciones institucionales de los conocimientos.

Cuando un investigador trabaja en un laboratorio privado, o escribe frecuentemente para revistas, radio y televisión, y al mismo tiempo sigue desempeñándose en la universidad, ¿cuál es su campo principal de experiencia, cómo se articulan los controles mercantiles y políticos con los de la vida académica? Resulta ingenuo ya pensar que los condicionamientos del mercado, de la política y de los medios comunicacionales son mera ideología, en tanto la universidad daría un contexto aséptico a la búsqueda de la verdad. Se ha vuelto visible cuánto hay en la vida universitaria de mercado y política, existen suficientes análisis de congresos científicos, revistas y otros sistemas de selección y consagración intelectual como para encontrar analogías entre los espacios “propriadamente” académicos y aquellos cuya lógica primordial no es la producción de conocimiento. Lo que diferencia a la universidad de otras instituciones no es la inexistencia de condicionamientos extracientíficos, sino la preocupación de hacer explícitos esos condicionamientos, desconstruirlos y controlar la influencia que en otras instituciones y otros discursos queda escondida.

Hablaré de estos espacios y circuitos como formaciones metainstitucionales en sentido semejante al que dio Raymond Williams a la expresión “formaciones” para designar algo que está más allá de las instituciones consolidadas y estructuradas, que puede abarcar conjuntos complejos de instituciones, redes y movimientos en formación poco institucionalizados. Williams se refería a las formaciones para identificar movimientos más amplios, por ejemplo tendencias literarias, artísticas, filosóficas y científicas —las vanguardias, los movimientos culturales y políticos de migrantes, los estudios culturales (Williams, 1980 y 1997)— que condicionan los modos de generar conocimientos.

CLIFFORD GEERTZ: DEL CONOCIMIENTO LOCAL AL INTERCULTURAL

A fines de la década pasada, Geertz caracterizó así las oscilaciones de los antropólogos: son personas que alcanzan legitimidad en tanto demuestran “haber estado allí” —entre los indios, los otros lejanos—, pero escriben, enseñan y organizan lo que estudian para los que “están aquí” —en las universidades, los congresos, los sistemas de revistas y de prestigio académico.

Esta brecha entre el lugar en que viven los objetos de estudio y el sitio en donde son representados coloca la cuestión de la interculturalidad en el núcleo del trabajo antropológico, aunque durante mucho tiempo las incertidumbres y los conflictos entre ambas instancias fueron desatendidos. Varias corrientes posmodernas encapsularon el problema en la escena de la escritura, como si sólo se tratara de deconstruir las astucias textuales con las que se simula que la antropología no es más que una representación realista de lo que existe (Geertz, 1989; Clifford y Marcus).

Me interesa destacar que la crítica a la vez textual e institucional de Geertz va asociada, en los mismos años (de los sesenta a los ochenta), a una reformulación de lo que él considera debe ser el objeto de estudio de los antropólogos. En *La interpretación de las culturas* defendía una descripción "microscópica", no de la aldea sino "en la aldea", y limitaba el trabajo teórico a la elaboración conceptual de las inmediaciones en las que cada grupo establece su lógica interna (Geertz, 1973-1987: cap. 1). Diez años después, en la introducción al libro *Conocimiento local*, calificaba las pretensiones de construir una teoría social general como huecas, "propias de un megalómano" (Geertz, 1983-1994:12). De igual modo que otros antropólogos, centraba sus estudios en casos particulares —la riña de gallos en Bali, las historias religiosas en Java y Marruecos— para luego ensayar relaciones analógicas, no con el fin de extraer regularidades abstractas de aplicación universal, sino comprensiones de los puntos de vista de los nativos que permitan conversar con ellos, "percibir una alusión, captar una broma" (Geertz, 1994:90), e interpretar todo eso para que sea entendido por los demás.

Es difícil establecer leyes universales que fijen relaciones entre causas y efectos, prever el destino de fuerzas subjetivas y objetivas, y codificar sus funciones cuando los comportamientos sociales son mirados como *juegos* en los que el orden incluye arbitrariedades radicales: la etiqueta, la diplomacia, el crimen, las finanzas, la publicidad "se conciben como 'juegos informativos' —estructuras laberínticas de jugadores, equipos, movimientos, posiciones, estados de información, jugadas y consecuencias, en las que sólo prosperan 'los buenos jugadores'—, los deseosos y capaces de 'disimular en todas las ocasiones'" (Geertz, 1994: 37). O son concebidos sólo como *dramas* ritualizados en los que las disputas por el estatus, el poder o la autoridad se gestionan mediante escenificaciones públicas. La inestabilidad que experimentan los pensamientos, los sentimientos y las conductas interpretadas como juegos y como teatro no permite explicar a los sujetos bajo determinaciones de estructuras institucionalizadas, ni menos aún esperar que tales determinaciones sean generalizables a todas las sociedades.

No por eso Geertz dejó de interrogarse por la compatibilidad entre las culturas. Pese a sostener que lo que cada pueblo considera religión, arte o sentido común "varía radicalmente de un lugar y época a la siguiente como para que podamos tener esperanzas de encontrar alguna constante definitoria" (1994:106), intentó encontrar denominadores comunes entre algunas culturas que no violentaran ni ignorasen sus diferencias. Así, por ejemplo, halló que el sentido común tenía propiedades semejantes en sociedades distintas: naturalidad, practicidad, transparencia, autenticidad y accesibilidad (1994: cap. 4).

También indagó si la noción occidental de arte sería legítimamente aplicable a diversas culturas arcaicas y diversas culturas modernas a la vez: no hay un sentido universal de la belleza, afirma Geertz, sino ciertas actividades "diseñadas en todas partes para demostrar que

las ideas son visibles, audibles y —se necesita acuñar una palabra en este punto— tangibles, que pueden ser proyectadas en formas donde los sentidos, y a través de los sentidos, las emociones, pueden aplicarse reflexivamente". ¿Qué es lo que estas actividades tan dispersas tienen en común? Cuando diversas sociedades las experimentan, permiten "responder o no a la gente ante las artes exóticas con algo más que un mero sentimentalismo etnocéntrico en ausencia de un conocimiento de lo que aquellas artes son o de una comprensión de la cultura en la cual se originan. (El uso occidental de motivos 'primitivos', aparte de su indudable valor en sí mismo, sólo ha acentuado esto; estoy convencido de que muchas personas contemplan la escultura africana como una derivación de Picasso, y escuchan la música javanesa como si estuviese compuesta por un Debussy ruidoso)" (1994:145-146).

No puedo discutir ahora si las propiedades atribuidas por Geertz a un sentido común intercultural transhistórico son verificables. Pero anticipo que sería difícil avalar la existencia de esos rasgos en el occidente moderno al tomar en cuenta la refutación del psicoanálisis y Gramsci de la supuesta transparencia del sentido común, o, respecto de las sociedades arcaicas, si pensamos que un modo en que los antropólogos designan el sentido común es como pensamiento salvaje, y admitimos lo que Lévi-Strauss afirma sobre su sistematicidad. Tampoco parece aplicable a todo el arte occidental moderno la tesis de que las prácticas consideradas artísticas son las diseñadas para demostrar que las ideas son visibles, audibles y tangibles: ni el arte abstracto, ni otras vanguardias cabrían en tal definición. Pero me detengo, para nuestro propósito, en el hecho de que Geertz buscó en esta etapa configurar algún tipo de convergencia entre culturas manteniendo enérgicamente su diversidad y compartimentación. La incisiva observación de que lo que cada sociedad entiende por arte es lo que le permite interesarse por el arte de los otros, aunque sea para comprenderlo tan mal como cuando miramos esculturas africanas desde lo que sabemos de Picasso, acentúa las diferencias y la inconmensurabilidad, reduce lo común a una coincidencia formal de experiencias basada en malentendidos.

Algo distinto sucede en los textos de la última década, cuando Geertz critica a los antropólogos que centran los estudios en "totalidades sociales absortas en sí mismas" (1996: 84), en las "propias clasificaciones que nos separan de los demás", obsesionados por "defender la integridad del grupo y mantener la lealtad hacia él"; "La etnografía es, o debería ser, una disciplina capacitadora. Ya que a lo que capacita, cuando lo hace, es a un contacto fructífero con una subjetividad variante". Los relatos y escenarios que el antropólogo comunica no tienen por finalidad ofrecer "una revisión autocomplaciente y aceptable" (87), sino permitir "vernos, tanto a nosotros mismos como a cualquier otro, arrojados en medio de un mundo lleno de indelebles extrañezas de las que no podemos librarnos" (88).

Por eso, en su texto de 1994, *Anti-antirrelativismo*, se dedica a desbaratar a la sociobiología y el neorracionalismo, que, en vez de enfrentar las nuevas complicaciones de la diversidad, prefieren refugiarse en la búsqueda de una naturaleza humana descontextualizada. La sociobiología, apoyada en avances de la genética y la teoría de la evolución, pretende encontrar constantes naturales que establecerían criterios de normalidad aplicables a las distintas culturas, con lo cual convierte lo demás en "desviaciones". Los neoevolucionistas, a partir de hallazgos de la lingüística, la informática y la psicología del conocimiento, creen que se puede reinstalar una concepción funcionalista de la mente desde la cual se fijen verdades universales. El precio que

pagan ambas fugas de las dificultades relativistas, explica Geertz, “es la desconstrucción de la alteridad” (1996: 122).

¿Cómo hacernos cargo de un mundo donde la diversidad no está sólo en tierras lejanas sino aquí mismo, en “los modales de los japoneses a la hora de negociar”, en la migración de cocinas, vestimentas, mobiliario y decoración que llegan a nuestro barrio, cuando es igualmente probable que la persona con la que nos encontramos en la tienda de ultramarinos provenga de Corea que de Iowa; la de la oficina de correos puede venir de Argelia como de Auvernia; la del banco, de Bombay como de Liverpool. Ni siquiera los parajes rurales, donde las semejanzas suelen estar más atrincheradas, son inmunes: granjeros mexicanos en el Suroeste, pescadores vietnamitas a lo largo de la costa del Golfo, médicos iraníes en el Mediooeste” (1996: 90).

Geertz propone entender estos cruces interculturales con una nueva narrativa construida a partir de la metáfora del *collage*. Para vivir en esta época en que las diversidades se mezclan, estamos obligados a pensar en la diversidad sin dulcificar lo que nos seguirá siendo ajeno “con vacuas cantinelas acerca de la humanidad común, ni desactivarlo con la indiferencia del ‘a-cada-uno-lo-suyo’, ni minusvalorarlo tildándolo de encantador” (1996: 91-92). Se trata, en suma, de no instalarnos en las autocertezas de nuestra propia cultura, ni en las convicciones de excluidos (indígenas, feministas, jóvenes, etcétera) que adoptamos como nuestra nueva casa por generosidad militante. No es esto lo que se espera de una disciplina como la antropología, construida a través de viajes laboriosos por el mundo. Dice Geertz: “Si lo que queríamos eran verdades caseras, debíamos habernos quedado en casa”. (1996: 124).

En efecto, la trayectoria de la antropología es la de un grupo de occidentales que decidieron estudiar desde el lugar del otro, y fueron descubriendo lo que significaba no hablar desde su casa. En los últimos años algunos antropólogos advirtieron que muchos de ellos habían reinstalado su hogar en ciertas fortalezas de occidente, como las universidades, los museos o las oficinas de los ministerios de relaciones exteriores. Los textos, las cátedras, los informes para los servicios de seguridad eran también sus residencias atrincheradas. No sólo la crítica textual y las instituciones académicas y museológicas han desconstruido estos recintos preservados. Si esa crítica se volvió implacable en estas décadas terminales del siglo es porque las migraciones de los bienes y mensajes, del tercer mundo al primero, del campo a la ciudad, de las selvas indígenas a los centros de poder y conocimiento, llenaron de otredad y de incertidumbre las casas de los antropólogos y de los demás científicos.

Tampoco el museo puede ser nuestra casa, porque no hay colecciones consolidadas de objetos ni de saberes, dicen los autores posmodernos. James Clifford, que también utiliza la metáfora del collage, sostiene que en una época en la que los individuos y los grupos no reproducen tradiciones continuas sino que “improvisan realizaciones locales a partir de pasados (re) coleccionados, recurriendo a medios, símbolos y lenguajes extranjeros” (30); “la identidad es coyuntural, no esencial” (26).

Según Renato Rosaldo, la tarea de exhibir la identidad —más que como operación museográfica— debe hacerse como si se tratara de una venta de garaje, donde el antropólogo no trabaja con objetos nuevos o auténticos, sino con objetos usados y acepta que los usos forman parte de su valor. ¿Por qué elegir la metáfora de la venta de garaje en vez de la del shopping? Entiendo el valor de la poca solemnidad, del carácter cotidiano y familiar de la venta de garaje.

Pero me pregunto si no debiéramos reunir las dos imágenes, en oposición al museo, para evitar la tendencia de los antropólogos a preferir las formas pobres, al borde del desuso, lo de segunda mano o tercer mundo, con el riesgo de quedarnos sin nada para decir a quienes participan en la integración multicultural moderna de los mercados.

En esta línea cabe una última referencia a otro antropólogo que trabaja esta reestructuración de la disciplina en una línea convergente con la de Clifford Geertz. Pienso en Marc Augé cuando sugiere extender el trabajo antropológico a los no lugares de la globalización: los shopping centers, los aeropuertos, las autopistas. En esos circuitos —más que lugares— aprendemos a conocer los bienes, los mensajes y las personas que transitan sin patrias que los contengan. El viaje es ahora, más que la tarea que distingue al antropólogo, la condición de vida de las culturas.

Tanto Geertz como estos otros antropólogos se manifiestan insatisfechos con la localización exclusivamente comunitaria del trabajo antropológico y con la reducción de las relaciones entre culturas a los términos clásicos de la interetnicidad o la yuxtaposición o encuentro ocasional entre sociedades discretas. El actual pensamiento antropológico se está ocupando de formas transnacionales de interculturalidad (además de los autores citados, podemos mencionar a Arjun Appadurai, Ulf Hannerz y Renato Ortiz, entre otros.) Pero aún estamos en los umbrales de un replanteamiento epistemológico de la disciplina para establecer criterios universales de validación del conocimiento basados en una racionalidad interculturalmente compartida. Cabe añadir que éste es un desafío no respondido tampoco por otras disciplinas de acuerdo con las condiciones presentes de la globalización. Para todos sigue siendo una cuestión irresuelta trabajar con las compatibilidades e incompatibilidades emergentes en los procesos de integración regional y transnacional.

PIERRE BOURDIEU: EL SOCIOLOGO EN LA TELEVISION

En medio de la desintegración paradigmática y las escasas aspiraciones totalizadoras que caracterizan a las actuales ciencias sociales, quedan pocos autores, en el sentido que Geertz dio a esta expresión, "fundadores de discursividad, estudiosos que al mismo tiempo han firmado sus obras con cierta determinación y construido teatros del lenguaje en los que toda una serie de otros, de manera más o menos convincente, han actuado, actúan aún y sin duda alguna seguirán actuando durante algún tiempo" (Geertz, 1989: 30-31). El atribuye esta talla de autores a Claude Lévi-Strauss, Eduard Evans-Pritchard, Branislaw Malinowski y Ruth Benedict. La vastísima obra de Bourdieu lo hace merecer tanto como Lévi-Strauss la denominación de fundador, y a mi manera de ver más que los otros tres antropólogos estudiados por Geertz. Viene renovando la problemática teórica y el conocimiento empírico de la antropología, la sociología de la educación, la cultura, la estética, la ciencia política y la filosofía. Ha construido un sistema teórico en la intersección de los de Marx, Durkheim y Weber, replanteando las incompatibilidades entre ellos y probando su propuesta en estudios sobre el campesinado, las clases sociales urbanas, el sistema escolar y universitario, el desempleo, el derecho, la ciencia, la literatura y el arte, el parentesco, el lenguaje, la vivienda, los intelectuales y el Estado. En estas investigaciones

combina análisis estadísticos, etnográficos y argumentaciones filosóficas estableciendo constantes debates epistemológicos para justificar la articulación de tales estilos metodológicos y superar las antinomias entre lo objetivo y lo subjetivo, lo simbólico y lo material.

Siempre me pareció extraño que una obra dedicada en forma casi exhaustiva a desentrañar la modernidad casi no se ocupara de esos actores centrales que son las industrias culturales o los medios masivos de comunicación. Su atención a campos simbólicos muy diversos se concentró en la cultura de élite, salvo el artículo “Sociología de la mitología y mitología de la sociología”, de 1963, en el que junto con Jean-Claude Passeron criticó los estudios “masmediológicos” de esa época, la investigación sobre la fotografía, hecha con otros sociólogos en 1965, y un artículo largo de 1973, “Le marché des biens symboliques” en el que “el campo de la gran producción”, o sea las industrias culturales, es caracterizado a grandes trazos para oponerlo al de “producción restringida” (retoma este texto y lo actualiza en un capítulo de *Las reglas del arte*, de 1992).

Ni sus estudios sobre la moda, ni sobre el deporte, ni el enciclopédico examen de las prácticas estéticas de la sociedad francesa realizado en *La distinción*—donde apenas en seis páginas hace referencias al pasar sobre la televisión— se ocuparon de la organización industrial de la cultura masiva. Esto propició que las afirmaciones contenidas en sus trabajos sobre la popularización del arte y sobre los gustos de las clases populares fueran refutadas por varios críticos como juicios aristocratizantes (Grignon-Passeron), y que Bourdieu no lograra responder más que con defensas teoristas. Quizá lo más serio es que la ausencia de las industrias culturales y los procesos de comunicación masiva implica una distorsión en el papel que adquieren otros actores sociales—la escuela y la familia— dentro de una teoría de la reproducción social que ignora el lugar de formas posescolares y posfamiliares de socialización. ¿Cómo se puede reducir en una conferencia dada ¡en 1989! “la reproducción de la estructura de la distribución del capital cultural” a lo que sucede únicamente en “la relación entre las estrategias de las familias y la lógica específica de la institución escolar”? (Bourdieu, 1997). Y en unos poquísimos párrafos de textos y entrevistas, aún más recientes, se ocupa del papel de la televisión sólo como auxiliar de la enseñanza escolarizada (Bourdieu, 1997: 137 y 167).

Por eso, la aparición del artículo “L' emprise du journalisme”, de Bourdieu, en 1994, y sus conferencias *Sur la télévision*, emitidas por ese medio en marzo de 1996, generaron gran expectativa. Bourdieu elige como eje organizador de su análisis la noción de “campo periodístico”. Aplica literalmente la noción de campo usada a lo largo de su obra para analizar la religión, la literatura, la política y otros ámbitos: repite que “un campo es un espacio social estructurado, un campo de fuerzas—hay dominantes y dominados, hay relaciones constantes, permanentes, de desigualdad que se ejercen en el interior de este espacio— que es también un campo de luchas para transformar o conservar este campo de fuerzas” (46). Cada uno de los problemas que se plantea en relación con la televisión lo resuelve poniendo a funcionar su teoría de los campos: “Si quiero saber hoy lo que va a decir o a escribir tal periodista, lo que encontrará evidente o impensable, natural o indigno de él, es necesario que yo sepa la posición que él ocupa en ese espacio, es decir el poder específico que detenta su órgano de prensa y que se mide, entre otros índices, por su peso económico, según su participación en el mercado, pero también por su peso simbólico, más difícil de cuantificar” (46-47).

Aclara que en los comienzos de la televisión, “en los años 50”, los participantes en ese medio sufrían múltiples dependencias: de los poderes políticos, del prestigio de otras zonas de la cultura, de las fuerzas económicas y de las subvenciones estatales. Pero “con los años (el proceso había que describirlo en detalle) la relación se ha invertido completamente y la televisión tiende a devenir dominante económica y simbólicamente en el campo periodístico” (47). En la Francia de mediados de siglo, el periodismo escrito fijaba las reglas del juego, y dentro de la prensa *Le Monde*. En la oposición entre los diarios que dan *news*, como *France Soir*, y los que ofrecen *views*, como *Le Monde*, éste se hallaba bien colocado porque su amplio tiraje le permitía ofrecer información razonada y al mismo tiempo contar con suficiente publicidad para ser independiente. En la actualidad, la televisión —que optó por el modelo de la información rápida y superficial— impone al conjunto del campo periodístico la tendencia a apelar a los sentimientos más que “a las estructuras mentales del público” (52) y convierte la ampliación de la audiencia en el modo de legitimación generalizado. Luego, los diarios y las revistas —para competir con la televisión— adoptan el estilo *talk show*, el exhibicionismo de experiencias domésticas, como si la lucha por el rating sólo pudiera ganarse apelando al voyeurismo de los espectadores y lectores. El crecimiento del poder simbólico de la televisión obliga al resto del campo periodístico a perseguir lo “sensacional, lo espectacular, lo extraordinario” (58) antes relegado a los diarios deportivos y policíacos. Ahora, los aspectos anecdóticos de la vida política o lo que provoca curiosidad (catástrofes naturales, accidentes, incendios), lo que “no requiere ninguna competencia específica previa”, es lo que prevalece. La lógica comercial impone su peso a la televisión, la televisión a la prensa, incluso a los periodistas más “puros”, y eso arrastra aun a los campos culturales que eran más autónomos, como la literatura, la filosofía y la ciencia. Así aparecen los *fast thinkers* de la televisión, historiadores convertidos en periodistas, “autores de diccionarios o de balances del pensamiento contemporáneo ante la grabadora” (68).

Los intelectuales que en otros tiempos, notoriamente en Francia, cumplían respecto de la comunicación pública una función *clínica*, o sea que usaban el conocimiento de las leyes para combatirlos, ahora se resignan a la tarea cínica de “servirse del conocimiento de las leyes del medio para volver sus estrategias más eficientes” (68), vale decir más lucrativas.

En esta descripción, que concuerda con tendencias observadas por otros especialistas en los medios, se percibe también el tono indignado, por momentos desesperado, del intelectual que halló su fortaleza en la autonomía de su campo —y dedicó su vida a teorizarlo para mejor defenderlo— y ahora encuentra que hasta los ámbitos más preservados, como la ciencia y el arte, son subordinados a las fuerzas heterónomas del mercado. Hasta el CNRS, órgano responsable de garantizar la independencia del saber en Francia, toma cada vez más en cuenta la consagración que dan los medios a “estos escritores para no escritores”, “filósofos para no filósofos” (69). Entonces, Bourdieu descubre que ocuparse de la televisión es una tarea necesaria del científico social.

Pero ¿qué puede hacer con la televisión un científico dispuesto a guardar la autonomía de su oficio? “Para poner en primer plano lo esencial, es decir el discurso, a diferencia (o a la inversa) de lo que se practica habitualmente en la televisión, he elegido, de acuerdo con el director, evitar toda búsqueda formal en el encuadre y el enfoque, y renunciar a las ilustraciones —extractos de programas, facsímiles de documentos, estadísticas, etcétera— que, además de

que hubieran tomado un tiempo precioso, habrían enturbiado sin duda la línea de una exposición que quería ser argumentativa y demostrativa" —advierte Bourdieu en el prefacio escrito para la publicación de sus conferencias televisivas (6-7). Además de colocar estas condiciones, negándose a usar los recursos audiovisuales de este medio de comunicación, dedica la mitad de su primera conferencia a despreciar las obras que son escritas "para asegurar invitaciones a la televisión" (11) y los procedimientos de ese medio que coloca como antinómicos del trabajo intelectual: la dramatización, la espectacularización que lleva a interesarse por lo extraordinario, "la búsqueda de la exclusividad" y la tendencia a describir-prescribiendo sobre qué y cómo se debe pensar (18-21). El sociólogo, en cambio, busca "volver extraordinario lo ordinario", suspender el sentido común, porque "las producciones más altas de la humanidad, las matemáticas, la poesía, la literatura, la filosofía, todas esas cosas han sido producidas contra el equivalente de la mediación de audiencia, contra la lógica del comercio" (29).

Hay algunas páginas espléndidas en esta argumentación, por ejemplo cuando habla sobre el enlace negativo que existe en la televisión "entre la urgencia y el pensamiento". Pregunta "si se puede pensar en medio de la velocidad" sin ser repetidor de ideas recibidas, que a su vez fueron antes recibidas por otros, porque en esa prisa del "fast-food cultural" no es posible plantear el problema de la recepción. Pero, salvo unas pocas observaciones incisivas, predomina en su análisis y en las condiciones estilísticas que elige para intervenir en la televisión, un rechazo a usar, problematizar y por tanto entender la dinámica propia del medio y las oportunidades de pensar a través de imágenes electrónicas. En un tiempo que ha tendido tantos puentes entre escrituras e imágenes, que ha reflexionado sobre los vínculos entre imágenes para entretener y para conocer (desde la antropología visual hasta Godard y Wim Wenders), trazar un cordón sanitario rígido entre discursos gnoseológicos y discursos comunicacionales o espectaculares es desconocer la historia o consagrar el epistemocentrismo.

Es sintomática, en este sentido, la reducción que Bourdieu hace en sus conferencias del campo mediático o televisivo al "campo periodístico". La casi totalidad de los ejemplos, tomados de las prácticas informativas de la televisión y la prensa, intelectualiza la problemática comunicacional. Nunca estudia, como parte del campo, las funciones lúdicas, de entretenimiento, de los medios. Cita una vez a Raymond Williams, pero no recoge su examen más sofisticado y matizado de la cultura y la comunicación, que incluye "las estructuras de sentimiento" (Williams, 1980: 150-158). Por tanto, tampoco se pregunta por los problemas específicos del lenguaje televisivo, los tipos de interacción que establece con diversos receptores y la posibilidad de elaborar críticamente esos vínculos.

La sociedad no aparece en *Sur la télévision* más que como un conjunto homogéneo de espectadores, contradiciendo la crítica a la noción de opinión pública que Bourdieu realizó en un texto famoso, "La opinión pública no existe" (Bourdieu, 1990: 239-250). No reconoce los varios tipos de audiencia, ni las diversas estrategias seguidas por los medios respecto de diferentes destinatarios. Tampoco trata el papel del ombudsman, de las asociaciones de televidentes, ni las complejas participaciones, más o menos simuladas y controladas, en los programas que aceptan la discusión del público. Ni el papel diferente de distintos informativos, de los programas que parodian a otros programas de la televisión o auspician el debate. Sólo analiza la desigual distribución de la palabra, la manipulación de la urgencia, del reloj, para interrumpir y controlar (35).

Esto último conduce a discutir el lugar en que el científico social puede situarse para hablar de lo que cuestiona su práctica. En tal sentido, es elocuente lo que ocurrió cuando Bourdieu participó en el principal programa de los que existen en la televisión francesa dedicados a cuestionar cómo la televisión informa de la vida social. "Arret sur images", el 23 de enero de 1996. Bourdieu aceptó —después de varias negativas— asistir a un programa que contestaría la pregunta "¿La televisión puede hablar de los movimientos sociales?" Como se trataría de las grandes huelgas que habían ocurrido en Francia en diciembre de 1995, y Bourdieu había expresado su adhesión a ese movimiento, pidió que su postura no fuera mencionada para que no se pensara que el análisis sociológico de cómo informaba la televisión estaba condicionado por sus opiniones políticas. Cuando comienza el programa, antes de que Bourdieu exponga su análisis, la presentadora señala su posición favorable al movimiento de protesta. Bourdieu escribió luego de la emisión un artículo en el que se quejó de este procedimiento y porque lo interrumpieron varias veces; dijo que él había elegido ciertas imágenes de la huelga y luego agregaron otras, y que era tramposo haber identificado a Alain Peyrefitte como "escritor" y no como "senador" de un partido de derecha, a Guy Sorman como "economista" y no como "consejero" del primer ministro. Concluye que "no se puede criticar a la televisión en la televisión" (Bourdieu, 1997a: 35-36).

En el artículo de respuesta el coordinador del programa, Daniel Schneiderman, observa que el malestar de Bourdieu reside en que no se le permitió controlar totalmente el desarrollo de la emisión. Respecto de la manera de identificar a quienes intervinieron, le pregunta por qué los participantes debían ser nombrados según sus posiciones ideológicas y políticas mientras él pretendía que no se dijera si había estado a favor de los huelguistas. Más aún: le recuerda que cuando le preguntaron antes del programa qué debían escribir bajo su nombre, él respondió: "nada". (Schneiderman: 38-39)

¿Desde dónde habla el científico social? ¿Desde un no lugar? Bourdieu sostiene que esa es la manera de conquistar la mayor objetividad posible; Schneiderman cita a Daniel Bougnonx, profesor de comunicación que en una emisión posterior del mismo programa interpretó que no había mejor manera de "significar que en Bourdieu está Dios" (39).

Uno de los mejores exégetas de Bourdieu, Loïc J. D. Wacquant, anota que en la crítica de la escuela hecha en *La reproducción* y en el estudio del sistema universitario francés expuesto en *Homo académico*, este autor sostiene una "filosofía antiintelectualista de la práctica" (Bourdieu- Wacquant: 13). Agregaré que en ningún lugar esto es más claro que en el libro *El sentido práctico*, donde muestra que la lógica con que pensamos y actuamos en lo social, o sea el habitus, está arraigada en el cuerpo, en disposiciones inconscientes. Desconstruir 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 el campo académico, y, en tercer lugar, dice Wacquant, de "la parcialidad intelectualista" que le hace imaginar al científico que puede ver el mundo como un espectáculo. Me parece que éste sería el punto de partida para —reconociendo los distintos lugares desde los que habla el investigador— poder desconstruirlos, aunque sabiendo que es inútil ocultar sus posiciones porque por más que intente hablar desde el no lugar nunca logrará hacer del mundo un espectáculo aséptico.

COMENTARIOS FINALES

1. Gran parte de los dilemas teóricos y metodológicos de las ciencias sociales están condensados en los itinerarios de estos autores. La trayectoria de Clifford Geertz es la de un antropólogo dedicado a estudios de caso, que rehúsa las generalizaciones y la macroteoría, pero termina preguntándose por las maneras en que construimos los objetos de estudio con los otros de distintas sociedades, en la más amplia interculturalidad. El itinerario de Pierre Bourdieu es el de alguien que comenzó trabajando en Argelia como antropólogo, en pocos años replicó y expandió sus estudios en Francia construyendo una macroteoría sociológica que fue aplicando en forma deductiva a objetos muy diversos, sin reconocer suficientemente la especificidad de cada arte, de la literatura, de la política y de las industrias culturales. Al primero le sigue importando hasta en su última etapa el carácter dramático de las interacciones sociales, por lo tanto su sentido indeciso, ambiguo, y las variaciones posicionales necesarias para captar los juegos no previstos en la codificación social; Bourdieu ataca la dramatización de las noticias en la televisión y trata de proscribir lo dramático de la reflexividad científica. La observación crítica de la subjetividad del observador practicada por Geertz, los etnometodólogos y los antropólogos posmodernos, según el autor de *Respuestas*, “abre la puerta a una forma de relativismo nihilista” (Bourdieu-Wacquant: 46). Esta afirmación es demasiado taxativa respecto de los autores más relativistas o “anarquistas” de la antropología posmoderna, y francamente inapropiada ante los esfuerzos de construcción de cierta objetividad a partir de la sistematización de lo intersubjetivo que hallamos en las obras de Geertz y Rosaldo.

En verdad, no se trata sólo de una cuestión epistemológica sino también estética. Rosaldo encuentra coincidencias con el Bourdieu antropólogo, al reconstruir el análisis social, a tal punto que cierra el capítulo de *Cultura y verdad* dedicado a la indeterminación del tiempo indio y las improvisaciones ilongote apropiándose in extenso de la descripción bourdieuana del ritmo y la política de reciprocidad entre los campesinos de Argelia. Le atrae cómo el autor francés describe, en la dialéctica de ofensa y venganza, la creación de espacios para retrasar la revancha, las estrategias que manejan el ritmo de la acción, apresuran y sorprenden, o contienen y postergan para intensificar la amenaza. Pero Rosaldo difiere de Bourdieu en algo que pareciera una sutileza excesiva en la perspectiva de un epistemólogo. Dice que el paradigma bourdieuano de “reto y respuesta sugiere la estética de las artes marciales. Los ilongotes y yo preferimos enfatizar la gracia social, el ritmo y los pasos que moldean la danza de la vida. Mi proyecto ha sido describir la estética discrepante que da forma al ritmo de la vida cotidiana donde el tiempo del reloj no es la suma realidad” (Rosaldo: 121). ¿Por qué dar tanta importancia al ritmo? Porque en sus movimientos, explica Rosaldo, se manifiestan “la reflexión y la negociación en curso, la calidad de las relaciones sociales entre los participantes” (idem).

Se diría que en su crítica al uso de los tiempos televisivos, su insensibilidad ante los ritmos del debate y las indefinidas oportunidades de negociación y disputa, el Bourdieu sociólogo olvidó su experiencia antropológica en Argelia. Tampoco tuvo en cuenta lo que él mismo escribió en su prefacio al libro de Paul Rabinow, *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, que este autor realizó bajo la dirección de Clifford Geertz: aunque malentendiendo la obra de Geertz como “un positivismo renovado” por la descripción densa, que haría del cientí-

fico un sujeto neutral, "irreprochable servidor de los cánones lógicos de la explicación", Bourdieu elogia el trabajo de Rabinow por su cuestionamiento de la "autoridad" etnográfica, derivada de los rituales metodológicos de la academia. Sostiene que los hechos son fabricados en el campo, en el "trabajo de interpretación conjunto" del etnógrafo y sus informantes (Rabinow: 152), lo cual parece coincidir con la afirmación de Rabinow de que "los hechos antropológicos son transculturales" (142). Sin embargo, ante la televisión Bourdieu, preocupado por imponer su autoridad epistemológica "objetiva", descalifica la gestión del sentido en la disputa televisiva, las transacciones que deben ocurrir cuando un sociólogo habla para la pantalla. Comparto la crítica de Bourdieu a la televisión por subordinarse al mercado, pero a esa crítica le falta percibir lo que en el lenguaje y en el ritmo de la comunicación audiovisual apunta a un modo de interacción social, a una construcción del conocimiento, que no puede ser la académica.

2. Dos movimientos contemporáneos nos colocan ante la tentación de imaginar que podríamos no pertenecer a ningún lugar. Una de esas corrientes es el proceso globalizador, o sea, la desterritorialización de empresas, capitales, bienes, comunicaciones y migrantes, entre cuyos resultados se hallan los no lugares celebrados por Marc Augé (aeropuertos, shoppings, autopistas). Otro es el intento de superar los subjetivismos, y alcanzar una mirada objetiva, basada en una producción científica universalizada, que aboliría las diferencias culturales como estructuras-soportes de diversas modalidades de conocimiento.

Sin embargo, los lugares siguen existiendo en la medida en que continúa habiendo alteridad en el mundo. Ha sido transitoriamente útil la noción de no lugar para volver a los antropólogos más atentos a lo que nos comunica, integra y relativiza nuestras diferencias en un mundo donde cada vez hay más autopistas materiales y simbólicas. Pero aun en los aeropuertos más ajenos al país que los aloja, aun en los collages de los shoppings y las ventas de garaje, es posible —y necesario— identificar de dónde proceden las cosas y las personas. Lo que dice Geertz cuando rechaza las obsesiones de la sociobiología y el neorracionalismo por encontrar una "naturaleza humana" es aplicable a la imposición de una racionalidad teórica absolutamente universalizante: el precio que hay que pagar por ese tipo de verdad "es la desconstrucción de la alteridad" (Geertz, 1996:122).

3. Elegir a Clifford Geertz y a Pierre Bourdieu tuvo el propósito de averiguar cómo dos fundadores de las ciencias sociales se sitúan ante lo que desafía sus modos de entenderlas. Haber escogido a ellos lleva el supuesto de que entre los retos que tenemos hoy como antropólogos y sociólogos se hallan el dar cuenta de las formas globalizadas de interculturalidad que exigen ir más allá del estudio de ocasionales contactos entre culturas y sociedades, así como entender las industrias culturales y otros procesos que trascienden las sociedades nacionales. (Con este fin, sería valioso, si tuviéramos tiempo, examinar cómo responde Bourdieu a los efectos teóricos y políticos que ha tenido la traducción de sus obras en sociedades no europeas, que se halla documentado en un libro de reciente aparición, donde incluye diálogos con lectores estadounidenses y japoneses de sus textos (Bourdieu, 1997b).

También sería necesario profundizar algo que apenas puedo insinuar: cómo se exilia, migra y se reubica inestablemente el trabajo intelectual cuando no pertenecemos sólo a una sociedad nacional, y cuando las universidades nacionales y públicas deben definir su tarea en relación con nuevos espacios transnacionales y privatizados. En estos espacios surgen desafíos

a la producción y el uso del saber, a veces se generan conocimientos y también oportunidades inéditas —como ocurre con las empresas, con los medios— para rehacer nuestro trabajo intelectual desde lugares distintos a la universidad, que no pienso (ni en sentido teórico, ni político) que puedan considerarse no lugares.

4. Al mismo tiempo que algunos lugares de acción y de conocimiento se desdibujan, los dispositivos mercantiles tienden a subordinar a todos a su lógica. El mercado no es un lugar, como podría decirse del Estado o de la universidad, sino una lógica organizativa de las interacciones sociales. Entonces, la oposición que tantas veces se hace entre Estado y mercado no debe verse como confrontación entre dos entidades. Más que un *lugar* social, el mercado es ese modo de organizar la *circulación* de los bienes, mensajes y servicios como mercancías, que tiende en la actualidad a reducir las interacciones sociales a su valor económico de cambio.

¿Cuál es el sentido, entonces, de hablar de mercados simbólicos? El uso metafórico de esa expresión económica necesita acompañarse de una reflexión y autorreflexión acerca de lo que en la producción literaria, artística, mediática y política trasciende la circulación mercantil: producción de conocimiento e información, búsquedas estéticas, defensa de derechos humanos y otras razones por las cuales los seres humanos y las culturas interactúan.

¿Cómo ejercer esta reflexión y autorreflexión? Lo que acontece en este fin de siglo lleva a dudar, con Bourdieu, de que la televisión pueda criticarse a sí misma en la televisión, y también a ser suspicaces con los intentos del relativismo antropológico de ayudar a las culturas a superar su etnocentrismo autojustificador. Tampoco es posible confiar en que el campo científico sea capaz de cumplir desinteresadamente este trabajo crítico sobre sí mismo, después de las dificultades exhibidas, entre otros, por los estudios de Bourdieu sobre el campo académico, y por Geertz y los antropólogos posmodernos sobre los obstáculos a la reflexividad en la escritura y en las instituciones antropológicas.

Llegamos así no a una conclusión, sino a una hipótesis para el trabajo futuro. Tal vez dos tareas estratégicas para salir del ensimismamiento de las disciplinas y las instituciones, de su reorganización acrítica bajo el mercado, y para reencontrar el interés público, sean éstas: a) permitir que los objetos de estudio y acción de cada campo sean confrontados, es decir desafiados, por los otros con los que tienen relación (por ejemplo, las artes de élite y las culturas folclóricas por los medios, los medios por las interacciones sociales no mediáticas); b) dejar que dentro de la globalización emerjan las preguntas de la interculturalidad, de las fronteras que no caen o sólo cambian de lugar, de las diferencias y desigualdades no diluibles en la globalización.

Por tanto, los objetos de estudio de las ciencias sociales no pueden ser identidades separadas, ni culturas relativistamente desconectadas, ni campos absolutamente autónomos. Las evidentes interacciones entre ellos no se entienden si las concebimos como simple yuxtaposición. En un tiempo de globalización, el objeto de estudio más revelador, más cuestionador de las pseudocertezas etnocéntricas o disciplinarias es la interculturalidad. El científico social puede, mediante la investigación empírica de relaciones interculturales y la crítica autorreflexiva de las fortalezas disciplinarias, intentar pensar ahora desde el exilio. Estudiar la cultura requiere, entonces, convertirse en un especialista de las intersecciones.

BIBLIOGRAFIA

- Arjun APPADURAI, *Modernity at Large: Cultural Dimenstons of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.
- Marc AUGÉ, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- Pierre BOURDIEU, *La distinción: critique sociale du jugement*, Les Éditions De Minuit, 1979.
- Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1990.
- Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire*, Éditions du Seuil, 1992.
- Sur la télévisión*, Liber, 1996.
- "Analyse d'un passage à l'antenne", *Manière de voir hors-série, Le Monde diplomatique*, marzo, 1997a
- "El nuevo capital, introducción a una lectura japonesa de *La nobleza de Estado*" y "Entrevista sobre la educación". en *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo veintiuno, 1997b.
- Pierre BOURDIEU y Jean-Claude PASSERON, *Mitosociología*, Barcelona, Fontanella, 1975.
- Pierre BOURDIEU y Loïc J. D. WACQUANT, *Respuestas: por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo, 1995.
- James CLIFFORD y Georges MARCUS (eds.), *Retóricas de la antropología*, Barcelona, Júcar, 1991.
- James CLIFFORD, *Dilemas de la cultura*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- Clifford GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987.
- El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós Studio, 1989.
- Conocimiento local*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Claude GRIGNON y Jean-Claude PASSERON, *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.
- Ulf HANNERZ, *Transnational Conections*, Londres, Nueva York, Routledge, 1996.
- Renato ORTIZ, *Mundialización y cultura*, Buenos Aires, Alianza, 1997.
- Paul RABINOW, *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Barcelona, Júcar Universidad, 1992 (posfacio de Pierre Bourdieu.)
- Renato ROSALDO, *Cultura y verdad*, México, Grijalbo, 1989.
- Daniel SCHNEIDERMAN, "Réponse á Pierre Bourdieu", *Manière de voir hors-série, Le Monde diplomatique*, marzo, 1997.
- Raymond WILLIAMS, *Marxismo y literatura*, Ediciones Península, 1980.
- La política del modernismo*, Manantial, 1997.