

*De cómo Clifford Geertz
y Pierre Bourdieu
llegaron al exilio*

Néstor García Canclini

La universidad, el *shopping* y los medios

La comparación entre estas tres entidades puede resultar estimulante para desentrañar algunas encrucijadas de las ciencias sociales. Habría que estudiar, por ejemplo, a los macrocentros comerciales y los medios de comunicación como dos escenarios en donde se manifiesta con nitidez el predominio de lo privado sobre lo público, en contraste con la universidad, que tal vez represente el último lugar en el que lo público aún prevalece sobre lo privado. O sería interesante comparar el *shopping*¹ 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 todavía los conceptos someten a las imágenes y donde las disquisiciones racionales se imponen al pensamiento analógico y metafórico (en ese sentido representa un ejemplo 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 se intuye en estas posibles investigaciones aquí se encaran 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 toparme con el libro donde uno de

1. Anglicismo que se emplea para designar la acción de ir de compras. En este contexto se refiere a los centros comerciales (n.e.)

los mayores arquitectos y urbanistas contemporáneos, Ren Koolhaas, hace un balance de sus tareas: *S, M, L, XL*. Koolhaas sostiene que los urbanistas deben trabajar en forma simultánea en todas las escalas, y trata de articular en su investigación urbanística los objetos *small, medium, large* y *extralarge*. No cabe duda que éste es uno de los problemas irresueltos de las ciencias sociales que los *shoppings* y los medios atienden con bastante eficacia. Otra habilidad apreciable de los centros comerciales, sobre todo en las tiendas de departamentos, lo constituye la oferta integrada de equipamiento doméstico con bienes tanto de uso público y urbano, y también de aparatos electrónicos –radios, televisores y equipos de sonido– que se emplean para conectarse 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, ya sea industriales o de origen artesanal, usando en forma astuta esta flexibilidad para hacer hincapié en la cultura nórdica durante Navidad, en la iconografía tropical durante el verano, y en cualquier otra región cuando así lo requieran 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 resulta mal visto que el consumidor comience 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 de autores que trabajan en distintas escalas del conocimiento, con instrumentos de diferente alcance y en sociedades diversas, quienes más ayudan a entrever la manera como las universidades podrían, en este sentido, parecerse más a los *shoppings* y a los medios. Por cierto, hay que decir que estas dos clases de actores cuentan con una epistemología demasiado simple, cuyas reglas se reducen a la yuxtaposición de objetos de distintas escalas y funciones, o a seguir de manera oportunista las variaciones multiculturales sin problematizar casi nunca sobre la sistemática globalizadora de los mercados. Las diferencias que lo local hace persistir dentro de lo global, o los conflictos derivados de la multicultura-

lidad se disimula con la fácil reconciliación de un consumo que se pretende universal, con operaciones tan elementales como la que exige el control remoto para recorrer canales de diversas nacionalidades.

En este texto reuniremos algunas experiencias de científicos sociales que, después de trabajar un buen tiempo en forma exclusiva con lo *small* o con lo *extralarge*, y con los instrumentos legitimados por su disciplina, se interesaron en otros campos, admitieron preguntas acerca de procesos migratorios o de la interculturalidad que genera los medios. Conscientes de que no bastaba con la yuxtaposición de objetos y prácticas sociales, tuvieron que interrogarse acerca de cómo hacer coexistir estrategias de conocimiento y de vida diferentes. Construyeron conceptos e instrumentos para el examen de nuevos objetos transdisciplinarios y transculturales y, a veces, sólo propusieron nuevas metáforas que insinuaran el camino por donde podría avanzarse. Me referiré con mayor extensión a los procesos de dos autores: cómo Clifford Geertz pasó del conocimiento local a interesarse por los *collages* interculturales, y sobre lo que le ocurrió a Pierre Bourdieu cuando quiso probar su teoría de los campos y de la distinción sociocultural en el estudio de la televisión.

Formaciones metainstitucionales

El análisis de Geertz y Bourdieu 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 aun 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) al generarse el 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 de los objetos, así como lo que sucede entre ellos. Se volvió importante, entonces, para desobjetivar o desideologizar los saberes, la liberación del proceso de conocimiento de la tutela religiosa –y por tanto, eclesiástica– y política –y por tanto, partidaria–, con lo cual la universidad adquirió fuerza como espacio institucional autónomo donde las ciencias podían desarrollarse sin 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 con la percepción de nuevos condicionamientos “externos” –el mercado, los medios– y con el descubrimiento de 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, y en los usos y las inserciones institucionales de los conocimientos.

Cuando un investigador trabaja en un laboratorio privado o escribe con frecuencia para revistas, radio y televisión, y al mismo tiempo continúa con su desempeño 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 ya ingenuo pensar que los condicionamientos del mercado, de la política y de los medios de comunicación son mera ideología, en tanto que la universidad ofrece un contexto aséptico para la búsqueda de la verdad. Se ha hecho evidente cuánto hay en la vida universitaria de mercado y de política; existen suficientes análisis de congresos científicos, revistas y otros sistemas de selección y consagración intelectual como para establecer analogías entre los espacios “propia-mente” académicos y aquellos cuya lógica primordial no constituye 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, deconstruirlos y controlar la influencia que en otras instituciones y otros discursos permanece 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 la identificación de 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 generación de 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 donde se encuentran los objetos de estudio y el sitio en donde se representan 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, 1991).

Me interesa destacar que la crítica a la vez textual e institucional de Geertz se asocia por los mismos años –de los sesenta a los ochenta– a una reformulación de lo que él consideraba que 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, 1987: capítulo 1). Diez años después, en la introducción al libro *Conocimiento local*, calificaba las pretensiones de construcción de una teoría social general como huecas, “propias de un megalómano” (Geertz, 1994: 12). De igual modo que otros antropólogos, centraba sus estudios en casos particulares –la pelea de gallos en Bali, las historias religiosas en Java y Marruecos– para luego ensayar relaciones analógicas, no con el fin de abstraer regularidades abstractas de aplicación universal sino de lograr la comprensión de los puntos de vista de los nativos, que permitieran la conversación con ellos, “percibir una alusión, captar una broma” (Geertz, 1994: 90), e interpretar todo eso para que fuera entendido por los demás.

Resulta difícil establecer leyes universales que fijen relaciones entre causas y efectos, prever el destino de fuerzas subjetivas y objetivas, y codificar sus funciones, cuando se trata de comportamientos sociales, una suerte de *juegos* donde el orden incluye arbitrariedades radicales. La etiqueta, la diplomacia, el crimen, las finanzas, la publicidad “se conciben como ‘juegos informativos’ –estructuras laberínticas de jugadores, equi-

pos, movimientos, posiciones, estados de información, jugadas y consecuencias, en las que sólo prosperan ‘los buenos jugadores’- deseosos y capaces de disimular en todas las ocasiones” (Geertz, 1994: 37). O bien se les considera como *dramas* ritualizados donde 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 dramas, no permite la explicación de los sujetos bajo determinaciones de estructuras institucionalizadas, menos aun puede esperarse que resulten generalizables a todas las sociedades.

No por ello Geertz dejó de rastrear las compatibilidades 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” (Geertz, 1994: 106), intentó encontrar denominadores comunes entre algunas culturas que no violentaran ni ignorasen sus diferencias. Así, por ejemplo, halló que el sentido común comparte propiedades semejantes en sociedades distintas: naturalidad, practicidad, transparencia, autenticidad y accesibilidad (Geertz, 1994: capítulo 4).

Indagó también si la noción occidental de arte sería aplicable a diversas culturas arcaicas y a diversas culturas modernas a la vez: no existe un sentido universal de la belleza, concluye Geertz, sino ciertas actividades “diseñadas en todas partes para demostrar que las ideas son visibles, audibles y –es preciso acuñar una palabra en este punto– tangibles, que pueden proyectarse en formas donde los sentidos, y a través de éstos las emociones, pueden aplicarse de manera reflexiva”. Cabría preguntarse 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 del conocimiento de lo que aquéllas artes son o de la falta de comprensión de la cultura en la que se originan. (El uso occidental de motivos “primitivos”, con independencia 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) (Geertz, 1994: 145-146).

No es éste el espacio para discutir si las propiedades atribuidas por Geertz a un sentido común intercultural transhistórico son verificables. Pero anticipo que resultaría muy difícil avalar la existencia de esos rasgos en el Occidente moderno si se toman en cuenta la refutación del psicoanálisis y la posición de Gramsci acerca de la supuesta transparencia del sentido común, incluida la consideración del sentido común, como pensamiento salvaje por parte de los antropólogos respecto de las sociedades arcaicas y lo que Lévi-Strauss afirma sobre su sistematicidad. Tampoco parece aplicable a todo el arte occidental moderno la tesis de que las prácticas consideradas como artísticas son las que se diseñan para demostrar que las ideas son visibles, audibles y tangibles: ni el arte abstracto ni otras vanguardias cabrían en una definición así. Pero me detengo, para nuestro propósito, en el hecho de que Geertz buscó durante esta etapa la configuración de algún tipo de convergencia entre las culturas –manteniendo en forma enérgica su diversidad y sus rasgos compartidos. La incisiva observación de que lo que cada sociedad entiende por arte es lo que le permite interesarse por el de los otros, aunque sea sólo para comprenderlo tan mal como cuando se observan las esculturas africanas a partir de lo que se sabe de Picasso, acentúa las diferencias y la inconmensurabilidad, y reduce lo común a una coincidencia formal de experiencias basada en malos entendidos.

Algo distinto sucede en los textos de la última década desde que Geertz dirigió su crítica a los antropólogos que centraban los estudios en “totalidades sociales absortas en sí mismas” (Geertz, 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 deberían tener como finalidad ofrecer “una revisión autocomplaciente y aceptable” (Geertz, 1996: 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” (Geertz, 1996: 88).

Por esa razón, en su texto de 1994, *Anti-antirrelativismo*, se dedica a desbaratar las posiciones de la sociobiología y el neorracionalismo, que, en lugar 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 en la teoría de la

evolución, pretende encontrar constantes naturales capaces de establecer 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 puede reinstalarse una concepción funcionalista de la dinámica psíquica a partir de la cual se fijen verdades universales. El precio que pagan ambas fugas de las dificultades relativistas, explica Geertz, “es la deconstrucción de la alteridad” (Geertz, 1996: 122).

¿Cómo hacerse 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 hasta nuestro barrio, y cuando es igualmente probable que “la persona con la que nos encontramos en la tienda de ultramarinos provenga de Corea o 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 Medioeste” (Geertz, 1996: 89-90).

Geertz propone entender estos cruces interculturales mediante 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 cantilenas acerca de la humanidad común, ni desactivarlo con la indiferencia del ‘a-cada-uno-lo-suyo’, ni minusvalorarlo tildándolo de encantador” (Geertz, 1996: 91-92). Se trata, en suma, de no instalarnos en las autocertezas de la cultura propia ni en las convicciones de los excluidos (indígenas, feministas, jóvenes, etc.) 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 laboriosos viajes por el mundo. Dice Geertz: “Si lo que queríamos eran verdades caseras, debimos quedarnos en casa” (Geertz, 1996: 124).

En efecto, la trayectoria de la antropología es la de un grupo de occidentales que decidieron estudiar desde el mismísimo lugar del otro, y fueron descubriendo lo que significaba no hablar desde la casa propia. 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 la que se ha hecho a las instituciones académicas y museológicas ha deconstruido estos recintos preservados. Si esa crítica se ha vuelto 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 del resto de los científicos.

Tampoco el museo puede ser nuestra casa, porque no hay colecciones consolidadas de objetos, ni de saberes, afirman los autores posmodernos. James Clifford, quien también emplea la metáfora del *collage*, sostiene que en una época en 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” (Clifford, 1995: 30), “la identidad es coyuntural, no esencial” (1995: 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 deberíamos reunir ambas imágenes, en oposición a la del museo, para evitar la tendencia de los antropólogos a preferir las formas pobres, al borde del desuso, de segunda mano o tercer mundo, con el riesgo de quedarnos sin nada por decir a quienes participan de la integración multicultural moderna de los mercados.

En este sentido cabe un última referencia a otro de los antropólogos que trabaja por la 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 a 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 del trabajo antropológico en la comunidad y con la reducción de las relaciones entre culturas a los términos clásicos de la interetnicidad, o la yuxtaposición, o el encuentro ocasional entre sociedades discretas. El actual pensamiento antropológico está ocupándose de formas transnacionales de interculturalidad (además de los autores citados, puede mencionarse 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 compartida e intercultural. Cabe añadir que éste representa un desafío que no ha encontrado respuesta en otras disciplinas de acuerdo con las condiciones presentes de la globalización. Para todos sigue siendo una cuestión irresuelta el trabajo con las compatibilidades e incompatibilidades emergentes en los procesos de integración regional y transnacional.

Pierre Bourdieu: el sociólogo en la televisión

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 como "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). Él atribuye esta talla a Claude Lévi-Strauss, Eduard Evans-Pritchard, Branislaw Malinowski y Ruth Benedict. La vastísima obra de Bourdieu lo hace merecedor, tanto como Lévi-Strauss, de la denominación de fundador, y a mi manera de ver, con mayor mérito que el resto de antropólogos estudiados por Geertz. Bourdieu ha renovado 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, al replantear las incompatibilidades entre ellos y probar 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 sus investigaciones combina análisis estadísticos, etnográficos

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

Siempre me pareció extraño que una obra dedicada de manera exhaustiva a desentrañar la modernidad no se ocupara, por lo menos en forma importante, 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, con excepción del 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, se dibuja a grandes trazos para oponerlos al de la "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 sobre la televisión— se ocuparon de la organización industrial de la cultura masiva. Esto propició que las afirmaciones vertidas en sus trabajos sobre la popularización del arte y sobre los gustos de las clases populares fueran refutadas por varios críticos al considerarlas como juicios aristocratizantes (Grignon y Passeron), y que Bourdieu no lograra responder más que con defensas teoricistas. Quizá lo más serio del asunto sea que la ausencia de las industrias culturales y de los procesos de comunicación masiva implique una distorsión del 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 puede reducirse en una conferencia que data de ¡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, 1997b). Y, por otro lado, 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, 1997a: 137 y 167).

Por ello, la aparición del artículo "L'emprise du journalisme" de Bourdieu, de 1994, y sus conferencias *Sur la télévision* emitidas por ese propio medio en marzo de 1996, generaron gran expectativa. Bourdieu eligió 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" (Bourdieu, 1996: 46). Cada uno de los problemas que se plantea en relación con la televisión lo resuelve en función de 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 (Bourdieu, 1996: 46 y 47).

Aclara que en los comienzos de la televisión, "en los años cincuenta", los participantes de ese medio padecían 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 por completo y la televisión devino como dominante económica y simbólicamente en el campo periodístico" (Bourdieu, 1996: 47). En la Francia de mediados de siglo, el periodismo escrito fijaba las reglas del juego, y dentro de la prensa, *Le Monde* en forma especial. En la oposición entre los diarios que ofrecían *news*, como el *France Soir*, y los que ofrecían *views*, como *Le Monde*, éste se encontraba bien colocado porque su amplio tiraje le permitía ofrecer información razonada y al mismo tiempo contar con la 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" (Bourdieu, 1996: 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– han adoptado el estilo *talk show*, el exhibicionismo de experiencias domésticas, como si la lucha por el rating sólo pudiera ganarse mediante la apelación al *voyeurismo* de los espectadores y lectores. El crecimiento del poder simbólico de la televisión ha obligado al resto del campo periodístico a perseguir lo “sensacional, lo espectacular, lo extraordinario” (Bourdieu, 1996: 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, y la televisión a la prensa, incluso a los periodistas más “puros”, y eso alcanza aun a los campos culturales que eran los que se mantenían 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” (Bourdieu, 1996: 68).

Los intelectuales que en otros tiempos, en especial en Francia, cumplían respecto de la comunicación pública una función *clínica*, es decir, que usaban el conocimiento de las leyes para combatir las, hoy se resignan a la cínica tarea de “servirse del conocimiento de las leyes del medio para volver sus estrategias más eficientes” (Bourdieu, 1996: 68), vale añadir más lucrativas.

En esta descripción, que concuerda con las tendencias observadas por otros especialistas en relación con los medios, se percibe también el tono indignado, por momentos desesperado, del intelectual que encontró su fortaleza en la autonomía de su campo –y dedicó su vida a teorizarlo para defenderlo mejor –y que ahora encuentra que hasta los ámbitos más preservados, como la ciencia y el arte, se subordinan a las fuerzas heterónomas del mercado. Hasta el Centre National de la Recherche Scientifique (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” (Bourdieu, 1996: 69). Entonces, Bourdieu descubre que ocuparse de la televisión representa una tarea necesaria del científico social.

Pero ¿qué puede hacer con la televisión un científico dispuesto a preservar 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 en el enfoque, y renunciar a las ilustraciones –extractos de programas, facsímiles de documentos, estadísticas, etc.– que, además de que hubieran requerido de un tiempo precioso, habrían enturbiando, sin duda, la línea de una exposición que se pretendía argumentativa y demostrativa”, advierte Bourdieu en el prefacio escrito para la publicación de sus conferencias televisivas (Bourdieu, 1996: 6 y 7). Además de imponer estas condiciones, negándose al uso de los recursos audiovisuales de este medio de comunicación, dedicó la mitad de su primera conferencia a despreciar las obras que se escriben con el propósito de “asegurar invitaciones a la televisión” (Bourdieu, 1996: 11) así como 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 debe pensarse (Bourdieu, 1996: 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 la audiencia, contra la lógica del comercio” (Bourdieu, 1996: 29).

Hay algunas páginas espléndidas en esta argumentación, por ejemplo, cuando alude al enlace negativo que existe en la televisión “entre la urgencia y el pensamiento”. Se pregunta “si es posible pensar en medio de la velocidad” sin convertirse en repetidor de ideas recibidas, que a su vez fueron recibidas con anterioridad por otros, porque en esa prisa del “*fast-food* cultural” resulta imposible 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, el 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 tenido tantos puentes entre escrituras e imágenes, en el que se 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 significa el desconocimiento de la historia o la consagración del epistemocentrismo.

Resulta sintomática, en este sentido, la reducción que Bourdieu hace en sus conferencias del campo mediático o televisivo al “campo periodís-

tico". En la casi totalidad de los ejemplos –que fueron tomados de las prácticas informativas de la televisión y de la prensa– intelectualiza la problemática comunicacional. Nunca considera como parte del campo las funciones lúdicas, de entretenimiento, de los medios. Cita en una ocasión 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, por los tipos de interacción que establece con diversos receptores y por la posibilidad de elaborar en forma crítica esos vínculos.

La sociedad aparece en *Sur la télévision* sólo como un conjunto homogéneo de espectadores, con lo que contradice su propia crítica a la noción de opinión pública que realizara en uno de sus textos más famosos, “La opinión pública no existe” (Bourdieu, 1990: 239-250). No reconoce los varios tipos de audiencia ni las diversas estrategias de los medios respecto de diferentes destinatarios. Tampoco trata el papel del *ombudsman*, de las asociaciones de televidentes, ni de las complejas participaciones, más o menos simuladas y controladas, en los programas que aceptan la discusión con el público. Tampoco toca el papel diferente de distintos informativos, de los programas que parodian a otros programas de la televisión o que auspician el debate. Sólo analiza la desigual distribución de la palabra, la manipulación de la urgencia, del reloj, para interrumpir y controlar (Bourdieu, 1996: 35).

Esto último conduce a discutir acerca del lugar en que el científico social puede situarse para hablar de aquello que cuestiona su práctica. En ese sentido, resulta elocuente lo que ocurriera cuando Bourdieu participó en el principal programa de la televisión francesa que se dedica 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 “¿Puede la televisión 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. Pero cuando comenzó el programa, antes de que Bourdieu expusiera su análisis, la presentadora señaló su posición favorable ante el 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, y dijo que él había elegido ciertas imágenes de la huelga y luego agregaron otras, y que resultaba tramposa la identificación de Alain Peyrefitte como "escritor" y no como "senador" de un partido de derecha, y la de Guy Sorman como "economista" y no como "consejero" del primer ministro. Concluye que "no puede criticarse a la televisión en la televisión" (Bourdieu, 1997a: 35 y 36).

En el artículo de respuesta ("Réponse á Pierre Bourdieu", en *Le Monde Diplomatique*, marzo de 1997), 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 o no de los huelguistas. Más aún: le recuerda que cuando le preguntaron antes del programa qué debían escribir bajo su nombre, él respondió: "nada" (Schneiderman, 1997: 38 y 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 Bounnonx, profesor de comunicación que en una emisión posterior del mismo programa interpretó que no había mejor manera de "significar que en Bourdieu está Dios" (Schneiderman, 1997: 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 academicus*, este autor sostiene una "filosofía antiintelectualista de la práctica" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 13). Agregaré que en ningún lugar ello resulta 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.

Deconstruir la posición del analista social requiere, según él, de la adquisición de 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 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– lograr su decons-

trucción, aunque reconociendo que resulta inútil ocultar sus posiciones, porque por más que intente hablar desde el pretendido 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 se condensan en los itinerarios de los otros autores aquí incluidos. La trayectoria de Clifford Geertz es la de un antropólogo dedicado a estudios de caso, que se rehúsa a las generalizaciones y la macroteoría, y que termina preguntándose por las maneras como construimos los objetos de estudio con los de distintas sociedades, en la más amplia interculturalidad. El itinerario de Pierre Bourdieu es el de un estudioso que comenzó trabajando en Argelia como antropólogo y que en pocos años replicó y expandió sus estudios en Francia construyendo una macroteoría sociológica que aplicó, 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 sigue importándole 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, por su parte, ataca la dramatización de las noticias en la televisión y trata de proscribir lo dramático de la reflexión científica. La observación crítica acerca 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 y Wacquant, 1995: 46). Esta afirmación resulta sumamente taxativa respecto de los autores más relativistas o “anarquistas” de la antropología posmoderna, y francamente inapropiada ante los esfuerzos de la construcción de cierta objetividad a partir de la sistematización de lo intersubjetivo que se encuentra en las obras de Geertz y Rosaldo.

En verdad no se trata sólo de un problema epistemológico sino también estético. Rosaldo encuentra coincidencias con el Bourdieu antropólogo en su reconstrucción del análisis social, al grado de que cierra el capítulo de *Cultura y verdad* dedicado a la indeterminación del tiempo indio y las improvisaciones ilongotes apropiándose *in extenso* de la descripción de Bourdieu del ritmo y la política de reciprocidad entre los campesinos de Argelia. Le atrae la manera como el autor francés describe, en la

dialéctica de ofensa y venganza, la creación de espacios para el retraso de 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. Sostiene que el paradigma de Bourdieu 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, 1989: 121). ¿Por qué conceder 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" (Rosaldo, 1989: 121).

Se diría que en su crítica del 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 escribiera 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 tendía a hacer del científico 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 se fabrican en el campo, en el "trabajo de interpretación conjunto" del etnógrafo y sus informantes (Rabinow, 1992: 152), lo cual parece coincidir con la afirmación de Rabinow de que "los hechos antropológicos son transculturales" (Rabinow, 1992: 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, es decir, 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 por 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 la alteridad en el mundo. Ha resultado transitoriamente útil la noción de no lugar para centrar la atención de los antropólogos en aquello que nos comunica, integra y relativiza nuestras diferencias en un mundo donde hay cada vez 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” resulta aplicable a la imposición de una racionalidad teórica absolutamente universalizante: el precio que hay que pagar por ese tipo de verdad “es la deconstrucción de la alteridad” (Geertz, 1996: 122).

3. Elegir a Clifford Geertz y a Pierre Bourdieu para este trabajo tuvo el propósito de averiguar cómo dos fundadores de las ciencias sociales se sitúan ante lo que desafía sus modos de entenderlas. Haberlos escogido presupone que entre los retos que como sociólogos y antropólogos tenemos hoy 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 resultaría valioso examinar cómo responde Bourdieu a los efectos teóricos y políticos que ha tenido la traducción de sus obras en sociedades no europeas, lo que se encuentra documentado en un libro de reciente aparición, donde incluye diálogos con lectores estadounidenses y japoneses de sus textos (Bourdieu, 1997b).

También sería necesario profundizar en algo que apenas puedo insinuar: cómo se exilia, migra y se reubica en forma inestable el trabajo intelectual cuando no se pertenece 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 al uso del saber, en ocasiones 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 como no lugares.

4. Al mismo tiempo que algunos lugares de acción y de conocimiento se desdibujan, los dispositivos mercantiles tienden a subordinar todo a su lógica. El mercado no constituye 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 establece entre Estado y mercado no debe verse como la 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: la producción de conocimiento e información, las búsquedas estéticas, la 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 mantenerse suspicaces ante los intentos de relativismo antropológico de ayudar a las culturas a superar su etnocentrismo autojustificatorio. Tampoco es posible confiar en que el campo científico sea capaz de cumplir en forma desinteresada este trabajo crítico sobre sí mismo, después de las dificultades exhibidas, entre otros, por los estudios de Bourdieu sobre el campo académico, y de 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 sostienen relación (por ejemplo, las artes de élite y las culturas folclóricas por los medios, los medios por

las interacciones sociales no mediáticas), y b) dejar que dentro de la globalización surjan las preguntas propias 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 relativamente desconectadas ni campos por completo autónomos. Las evidentes interacciones entre ellos no pueden entenderse 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.

Bibliografía

- Appadurai, Arjun (1996). *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*, University of Minnesota, Minneapolis.
- Augé, Marc (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Gedisa, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre (1979). *La distinction: critique sociale du jugement*, Minuit, París.
- (1990). *Sociología y cultura*, Grijalbo, México.
- (1992). *Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, París.
- (1996). *Sur la télévision*, Liber, París.
- (1997a). "Analyse d'un passage á l'antenne", *Manière de voir hors-série*, en *Le Monde Diplomatique*, marzo.
- (1997b). "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*, Siglo XXI, México.
- Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron (1975). *Mitosociología*, Fontanella, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre y Loïc J.D. Wacquant (1995). *Respuestas: por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México.
- Clifford, James (1995). *Dilemas de la cultura*, Gedisa, Barcelona.
- Clifford, James y Georges Marcus (eds.) (1991). *Retóricas de la antropología*, Júcar, Barcelona.

- Geertz, Clifford (1987). *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- (1989). *El antropólogo como autor*, Paidós Studio, Barcelona.
- (1994). *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona.
- (1996). *Los usos de la diversidad*, Paidós, Barcelona.
- Grignon, Claude y Jean-Claude Passeron (1991). *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Hannerz, Ulf (1996). *Transnational connections*, Routledge, Londres/Nueva York.
- Ortiz, Renato (1997). *Mundialización y cultura*, Alianza, Buenos Aires.
- (1996). *Los usos de la diversidad*, Paidós, Barcelona.
- Rabinow, Paul (1992). *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos* (posfacio de Pierre Bourdieu), Júcar, Barcelona.
- Rosaldo, Renato (1989). *Cultura y verdad*, Grijalbo, México.
- Schneidermann, Daniel (1997). "Reponse á Pierre Bourdieu", *Manière de voir hors-série*, en *Le Monde Diplomatique*, marzo.
- Williams, Raymond (1980). *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona.
- (1997). *La política del modernismo*, Manantial, Buenos Aires.