

causas  
y azares

Los lenguajes de la comunicación y la cultura en (la) crisis

causas  
y azares

causas  
y azares

Los lenguajes de la comunicación y la cultura en (la) crisis

Cuaderno Pierre Bourdieu: entrevista  
Artículos de:  
García Canclini, H. González

Comunicación alternativa: M. Mata

R. Reguillo: teorías de la cultura  
y vida cotidiana

¿Ciencias de la comunicación?

Entrevista a James Lull

Ilustraciones de Emei

## SUMARIO

# causas y mazarés

Año V  
Número 7  
Invierno 1998

Editorial / 3

Ilustraciones de Emei / 10

Introducción / 13

### CUADERNO

Entrevista con Pierre Bourdieu / 15

De cómo Clifford Geertz y Pierre Bourdieu llegaron al exilio,  
por Néstor García Canclini / 26

Bourdieu: de la crítica a Heidegger a la crítica a la Televisión,  
por Horacio González / 41

Todos los juegos el juego (Una lectura de Las reglas del arte),  
por Gonzalo Aguilar / 45

Prolegómenos a Bourdieu: Matar dos pájaros de un tiro,  
por Jorge Elbaum - Gerardo Halpern / 55

Distinción y trascendencia: La estética sociológica de Pierre Bourdieu,  
por Kátia Maria Pereira de Almeida / 65

Un "petit livre" para un gran problema, por Carlos Mangone / 74  
Veinte años después, por Pierre Bourdieu / 82

### ANÁLISIS Y CRÍTICA

La clandestina centralidad de la vida cotidiana, por Rossana Reguillo / 98  
Jóvenes y radios populares: ¿nuevas búsquedas o productos del mercado?,  
por María Cristina Mata / 111

Lo "light" en la teoría: defecciones contemporáneas,  
por Roberto A. Follari / 121

El estatuto epistemológico de las Ciencias de la Comunicación,  
por Alain Herscovici / 131

Entrevista con James Lull / 145

### TEXTOS

Por el mercado hacia la verdad única, por Manuel Vazquez Montalban / 154  
Documentalismo fotográfico: éxodos e identidad,  
por Margarita Ledo Andion / 157

Encuentros de Felafacs: la necesidad de cambiar a tiempo,  
por Carlos Warman / 162

La defensa de un espacio propio: a propósito de las III Jornadas Nacionales  
de Investigadores en Comunicación, por Luis A. Albornoz / 167

## LECTURAS / 173

Dios y el diablo en la cultura de fin de siglo, por Jorge Warley / 173

Cultura y teoría social, por J. Elbaum / 175

Asedios a la democracia semiótica, por Carlos Warman / 179

## BIBLIOGRAFICAS / 183

### Editores responsables:

Carlos Mangone - Mariano Mestman

### Grupo editor:

Cora Gamarnik - Alejandro Grimson - Ernesto Lamas - Ana Longoni -

Carlos Mangone - Guillermo Mastrini - Silvia Méndez - Mariano Mestman -

Carlos Rodríguez Esperón

### Equipo:

Luis Albornoz - Diana Fernández Irusta - Santiago Gándara - Gerardo Halpern -

Evangelina Margiolakis - Alicia Méndez - Analía Reale - Gabriela Rubinovich -

Gabriela Samela - Jorge Warley - Rodrigo de Zavalía

### Colaboran en este número:

José Fernández Vega - Roberto Follari - Néstor García Canclini - Horacio González

Enrique Hernández - Pablo Hernández - Alain Herscovici - Nilda Jaks - Margarita

Ledo Andiñón - Augusto Lema - Marita Mata - Kátia María Pereira de Almeida

Glenn Postolski - Rossana Reguillo - Lucila Schonfeld - Yaki Setton - Thomas Tufte

Manuel Vázquez Montalbán - Carlos Warman

### Composición, armado, edición:

Hugo Correa Luna

### Diseño de tapa:

Claudia Bulaievsky

**Correspondencia:** Lambaré 873 - (1185) Capital Federal - Argentina

**Tel/Fax:** (54-1) 865-7554 / 954-1931

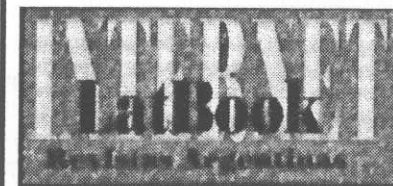
**Correos electrónicos:** mangone@cvtci.com.ar

mastrini@fsoc.uba.ar

latribu@rcc.com.ar

Registro de la propiedad intelectual en trámite.

Queda hecho el depósito que marca la ley.



### CAUSAS Y AZARES

incluye los sumarios de sus ediciones en la base de datos Latbook (libros y revistas)

Disponible en INTERNET

en la siguiente dirección:

<http://www.latbook.com>

# Postales de fin de siglo: del capitalismo salvaje al capitalismo utópico

I

En medio de un tiroteo en un local de comidas rápidas que le da el signo a los tiempos actuales, un adolescente es herido gravemente. La madre dice que le aconsejaba ir a almorzar allí antes de entrar por la tarde al colegio; la empresa aparentemente contrató a los recaudadores para que pasaran al mediodía, cuando el local está atiborrado de jóvenes, porque la tarifa es más barata; tiempo después aparece la noticia de que el jefe de la banda que quiso robar el local es un oficial de policía en actividad. Los medios siguieron escrupulosamente la agonía del niño y luego su "milagrosa" y ansiada recuperación. Los otros elementos que enmarcan el hecho, la precariedad de los servicios y del trabajo, la fragmentación familiar y la corrupción institucional quedan en un segundo plano por la historia única de la rehabilitación del adolescente seguida minuciosamente por todas las cámaras y a toda hora.

II

Cientos de obreros de la construcción en nuestro país mueren por la falta de cumplimiento de la reglamentación por seguridad laboral. Los megaemprendimientos como torres residenciales o centros comerciales tienen entre sus requisitos de factibilidad y beneficios la realización de la obra en tiempo récord. Se organiza una marcha de trabajadores convocada por la central obrera oficialista y burocrática. Más de trece mil obreros ocupan el centro de la ciudad. El líder gremial de saco y corbata y blandiendo gemelos de oro dirige nerviosas palabras a la multitud enardecida por las muertes y los fraudes. Se oyen gritos cada vez más fuertes y más hostiles hacia los trabajadores extranjeros.

III

Miles de personas marchan por la ciudad de Vigo en España, tomados de la mano a la usanza de las manifestaciones políticas en reclamo de la anulación de la sanción por dos fechas a un jugador de su equipo de fútbol favorito, el Celta. Es un día de semana por la noche y se repudia también que la pena haya surgido de un video en el que se demuestra la mala intención del jugador al trabar a su rival Juninho, del Atlético de Madrid. Si bien el árbitro en el campo ni siquiera cobró falta, el

video sirvió para penalizar al jugador del Celta y la sanción promovió la manifestación de repudio.

#### IV

Miles de firmas se están juntando en la ciudad de Mendoza, como paso a previo a la organización de una gran marcha de protesta, para exigirle al operador de cable de la provincia que reponga el canal de música, principalmente dedicado a la juventud, Much Music. Tanto los periódicos como los analistas culturales han destacado el grado de participación y compromiso de los jóvenes con la movilización en favor de una oferta televisiva ya consolidada.

Si hablamos de globalización se cumplen 150 años del primer gran texto globalizador, el *Manifiesto Comunista*. La "agenda" clásica del *Manifiesto* conserva una vitalidad que no necesita de estimulantes ideológicos voluntaristas o de férreos dogmatismos políticos. La destrucción de la naturaleza, la tercerización improductiva de la economía, el mal aprovechamiento de la maquinaria (diríamos hoy la falta de planificación en la aplicación de la informatización), la destrucción de los vínculos familiares y, fundamentalmente, la conversión de las relaciones sociales y laborales en contactos prostituidos por la crisis y la expropiación atraviesan todas las realidades con una homogeneidad inédita. Ni qué hablar de la insinuación del predominio financiero y de la globalización forzada en condiciones de inequidad distributiva del comercio mundial.

Llevamos ya quince años viviendo, digamos así, sin gobierno militar, bajo un régimen que sólo puede denominarse democrático entre comillas, con una multitud de adjetivos restrictivos que apuntan a dos de sus características: formal y capitalista. En estos quince años, creemos, hemos vivido (y quizás estemos en la expresión más flagrante del proceso) una paulatina pero inexorable restricción de la imaginación social. Actualmente la sociedad argentina intuye un futuro monótono para sí misma, fuera del cual sólo aparece alguna imagen de desastre. Hace quince años sin duda, el campo de lo posible parecía más amplio, vías alternativas se presentaban más sólidas. Y no estamos hablando del menemismo, sino a lo sumo de sus efectos sobre un amplio conjunto del campo político. Mirar otros países, desnaturalizar nuestra incuestionable estabilidad macroeconómica de la desigualdad creciente, es encontrar otros debates. Sin ir más lejos, en Uruguay y Brasil hay organizaciones de peso —con posibilidades de disputar la elección— que realizan propuestas que se encuentran fuera de los límites de nuestra imaginación. Quizás la expresión más sorprendente y trágica, pero solamente uno entre una cantidad de ejemplos, es que aquí se ha hecho imposible un reclamo elemental: el aumento de salarios (ni qué hablar de la redistribución del ingreso nacional). Queramos o no, ninguno de los postulantes con cierto peso para el '99 habla de alguna cuestión semejante. En el '89 la elección se ganaba hablando —y de eso hablamos, de discursos, de programas— del "salariazazo". En el '99 la elección parece que se disputará entre programas económicos y sociales con una base idéntica, o sea neoliberal. Desplazarse algo en el tiem-

po o en el espacio muestra la contingencia de nuestra crecientemente limitada imaginación de una sociedad diferente, el modo en que hemos llevado hasta límites sorprendentes la carencia de proyección, la conciencia de la construcción.

No sólo es cierto, sino que es decisivo no olvidar, que este proceso ni es total ni es irreversible. No es total porque ha habido y continuará habiendo "bolsones" de imaginación, grupos y sectores que desarrollan sus protestas y propuestas, luchas sociales, culturales y políticas que han planteado nuevos conflictos. No es irreversible porque, aunque sea dentro de más tiempo que el que nos gustaría, el hecho de que el modelo se encuentra agotado —como incluso han afirmado antes sus nuevos defensores— se hará intolerable.

Sin embargo, para controlar lo intolerable sí hay imaginación incluso en ciertos gurúes de las pequeñas reformas y de la idealización de la democracia formal en América Latina. La ingeniería social para frenar el resultado desagradable de la economía de mercado llega al paroxismo en Jorge Castañeda que no tiene mejor idea que proponer a las Fuerzas Armadas (y a la reposición del servicio militar obligatorio) como la solución a la inseguridad de las grandes ciudades del continente: *Puede parecer quijotesco plantear un retorno a la conscripción cuando otras naciones como Francia y Alemania la abandonan paulatinamente, pero ni tienen forzosamente la razón, ni las naciones de América Latina han recorrido a cabalidad el itinerario europeo. Se trata de la institución republicana e igualitaria por excelencia; por otro lado constituye una fuente idónea de mano de obra barata, capacitada —al término de un mínimo de entrenamiento— y parecida a la sociedad en su conjunto.* (*El País*, Madrid, 17/2/98). Sería importante que estos "tecnólogos" sociales tuvieran en cuenta que podemos diferenciarnos de los países centrales para otros aspectos como el económico o las apuestas en política internacional. Por otro lado, pero en el mismo sentido, Giovanni Sartori con escarceos lógicos plantea reducir la tolerancia hacia el extranjero: *Es una fórmula de increíble superficialidad sostener que una diversidad cada vez mayor, y por tanto radical y radicalizadora, es por definición un "enriquecimiento". Mi tesis es, por el contrario, que existe un punto a partir del cual el pluralismo no puede y no debe ir más allá; y que el criterio, en la difícil navegación que he ido describiendo, es esencialmente el de la reciprocidad. Pluralismo es, efectivamente, vivir juntos en la diferencia y con las diferencias; pero lo es —insisto— en contrapartida, respetándose. Entrar en una comunidad pluralista es, a la vez, un adquirir y un conceder. Los extranjeros que no están dispuestos a conceder nada a cambio de lo que obtienen, que se proponen permanecer "extraños" a la comunidad en la que entran hasta el punto de poner en entredicho, por lo menos en parte, esos mismos principios, son extranjeros que inevitablemente suscitan reacciones de rechazo, de miedo y de hostilidad. El refrán inglés dice que la comida gratis no existe. ¿Debe y puede existir una ciudadanía gratuita, concedida a cambio de nada? En mi opinión, no.* (*El País*, Madrid, 8/3/98). La extensión de las citas vale para ejemplificar un nuevo clima de época que señala la impotencia de aquellos que vislumbraron un mundo multicultural, armonioso, hiperconectado y abierto a los flujos de todo tipo. También nos habla de la circulación diferencial de los textos cuando se le habla al centro y a la periferia, cuando se asesora a un grupo político o cuando se asiste a un congreso académico. Acentuar la represión necesita de fundamentos político-culturales, Castañeda y Sartori son el síntoma de los nuevos-viejos tiempos.

Si bien hay que acordar que los manuales de materialismo dialéctico e histórico han hecho estragos en los análisis y prospectivas políticas, el abandono de cualquier consideración dialéctica, apelación a los procesos histórico-sociales y de la concatenación en la totalidad no producen menos perjuicios a la hora de caracterizar una etapa histórica. Una suerte de ingeniería política o social como la esgrimida penosamente por Castañeda invade las propuestas "muy factibles" (en el doble sentido) de ser apoyadas en los próximos años en los países de la región. Como si se pudiera fragmentar la realidad y manipularla como un mecano, se nos dice irresponsablemente que el "modelo se agotó por exitoso" o "que lo que está en juego no es el modelo sino mejorarlo desde la perspectiva de cierta justicia social". Entonces aparecen las reuniones, los "Consensos de Buenos Aires" (en donde participó generosamente el propio Castañeda) y tribunas periodísticas propuestas para mejorar, maquillar los efectos no queridos del salvaje neoliberalismo. Se trata de edulcorar la oferta electoral con ataques a la corrupción "coyuntural", a los excesos en las actitudes de los empresarios, a las desiguales condiciones de la industria local. Mucho papel gastado sin ir a la historia y preguntarse en qué quedaron los proyectos reformistas sino en profundizar el modelo de expropiación económica, social, cultural pero con buenos modales. Son las limitaciones del capitalismo utópico o de su eufemismo, el progresismo, que no puede sacar muchas experiencias ni siquiera de anteriores etapas como el alfonsinismo en donde se separaba la política de derechos humanos, la política económica, la propuesta cultural, la actividad universitaria, las relaciones exteriores, etcétera, etcétera. ¿Algún capitalista utópico en su sano juicio puede suponer que aplicando a rajatabla el código de seguridad en el trabajo, sancionando una ley del espacio audiovisual que restrinja las prácticas oligopólicas en la comunicación de masas, garantizando un seguro de desempleo o de salud universal, mejorando ostensiblemente el presupuesto educativo, permitiendo el acceso igualitario a las tecnologías, reconstruyendo las regiones económicas (carcomidas por el mercado), intentando relaciones exteriores con algún aire de dignidad, en definitiva, haciendo todo eso, las cifras macroeconómicas que hoy se veneran, las actitudes tan comprensivas de los grandes grupos económicos, la plausible benevolencia de los grandes medios, la frontal colaboración de los imperialismos, va a seguir manteniéndose?

Sin embargo, habría que reconocer que últimamente han aparecido algunos gestos catárticos sobre el deliberado moderatismo del "progresismo" político; sobre su particular interpretación de lo que significa "una nueva manera de hacer política". Empiezan a advertirse cuestionamientos a la aceptación acrítica de la mediación política y de la búsqueda de la aprobación, cada vez más cotidianas del establishment. Una alternativa a la videopolítica quedará lejos si al mismo tiempo se desalientan estrategias de políticas territoriales o auspicios de movilización social.

El maquillaje al modelo (aquellos de capitalismo con rostro humano) va corrompiendo su piel y profundiza la pérdida de identidad de estos sectores. Los intentos de salvar las partes (reforma policial, reforma educativa, reforma universitaria, códigos de ética, Consejos del consumidor, etcétera) se ven inevitablemente limitados tanto en su reglamentación, aplicación y control como en la posibilidad de que la llamada sociedad civil pueda ejercerlos como derechos. No por casualidad en América Latina a la par que se sustancian cartas de derechos y constitucionalismos,

que aparentan debilitar viejos caciquismos, surgen feudalizaciones mediáticas que cautivan votos y proyectos. Lo preocupante es que muchos protagonistas académicos del fenómeno mediático-cultural, algunos vinculados al diseño de políticas culturales, participen bajo diversas condiciones (más o menos protagónicas, más o menos rentables) en propuestas de este utopismo capitalista reformista, más virtual que real y finalmente desilusionante.

El neoliberalismo es hoy el nombre de la versión del capitalismo mundial, es un núcleo hegemónico y triunfante en los países centrales, es una ideología de exportación para la periferia, es una tendencia en los "socialismos de estado" y una agenda permanente en los medios. No resulta tampoco casual entonces que de la misma forma en que se perciben determinados acontecimientos culturales, como el consumo televisivo y el perfil de la industria del entretenimiento, también la precariedad del trabajo y la fragmentación territorial y familiar sean analizados desde un historicismo brutal: aquello que ganó y no puede discutirse.

Sin embargo, a pesar de lo mencionado, de la globalización de los de arriba, del agobio uniformado políticamente de los medios masivos, de la ruptura del tejido solidario (culturalmente humano), no estamos como hace diez años. En algún sentido, en peores condiciones materiales y objetivas, en otro con una mayor conciencia de los logros del capitalismo salvaje y de las limitaciones del capitalismo utópico. El tren de la historia entró en playa de maniobras, hay que encarrilarlo hacia otro destino.

El panorama de la concentración mediática no podría presentarse más preocupante. A la ya tan aprovechada concesión de la derogación del art. 45 de la Ley de Radiodifusión de la dictadura militar que les permitió a las empresas poseer diferentes tipos de medios en un mismo territorio se le suma su propia transgresión, la existencia de propietarios de medios similares, como es el caso de radios de amplitud modulada en la Capital Federal. La ausencia de legislación permite que el traspaso de los medios de comunicación se asemeje a cualquier transacción de derecho privado en el marco de un mercado darwinizado. Fondos financieros que hacen de la comunicación un rubro más de sus efímeros negocios salen a la caza de medios de comunicación como si fueran figuritas faltantes a su álbum empresarial. El carácter sobrefinanciero del capitalismo y la búsqueda salvaje de la sobreganancia del capitalismo argentino es el encuadre de los negocios mediáticos. Un empresario de medios cierra un diario, *Perfil*, acusando a la sociedad, al sistema educativo e indirectamente a sus propios trabajadores con una justificación impresa de madrugada. Sin embargo, lo que prevalece en su patética despedida son las cifras de lectores, publicidad que no llegó y relación inversión/beneficio. Más allá de la grandilocuencia de su lanzamiento (siempre sabemos que se miente más en el momento de la seducción), queda claro que los manejos de grupos financieros están detrás de una típica maniobra de racionalización. En este caso resulta preocupante que ante la maniobra empresarial, si bien es legítimo que otros medios se preocupen de la situación gremial de los periodistas y gráficos que quedan en la calle, se olviden al mismo tiempo los conflictos que en sus propias empresas se dieron en el pasado o suceden por estos días.

La última muestra del Cable en nuestro país mostró la ausencia de más de trescientas empresas menores del interior del país; no resulta descabellado suponer que la próxima convención sea una reunión reservada para a lo sumo dos grandes holdings que no sólo se repartirán el mercado de servicios telemáticos sino que combinarán estrategias de relación con el poder político de turno.

Concentración en la propiedad pero también concentración en el trabajo: periodistas estrellas que son un multimedia ambulante, actores y artistas en general que en número minoritario ocupan casi todos los espacios, ausencia de políticas culturales que vayan más allá de la espectacularización de encuentros urbanos o un extensionismo que no multiplica las competencias en pos del desarrollo de una conciencia cultural crítica y autónoma.

Un ejemplo que vincula la fragmentación de la realidad y el tema de la concentración de los medios, encuadrado en la debilidad de la política, lo ilustra la problemática de la generalización del IVA que alcanzaría a los medios (revistas, cable, etcétera). La reacción de la corporación de los medios ha sido instantánea. El afán recaudador de un modelo que no cierra, también. Sin embargo, el tema tiene una variedad de aristas interesantes para analizar. Por una parte, no hay reivindicación más alentada por los medios: a toda hora se menciona la inoportunidad del impuesto. Por la otra, los políticos (salvo los tecnócratas) dan la señal de que ellos no están de acuerdo para no sufrir la represalia de los propios medios. Recordar "ciertas" desapariciones mediáticas por haber impulsado en su momento el derecho a réplica u otras leyes para democratizar la comunicación masiva. Si el derecho a la información es un bien social protegido (y suponiendo que los medios no se dedicarían a otra cosa) parecería lógico que no se gravara con un impuesto directo que afecta al consumo y a la canasta familiar de fin de siglo. Pero no es ésta la reacción de los medios frente al IVA en los restantes productos de la canasta familiar ni en la restricción de otros derechos sociales. No se los observa tan preocupados cuando suben los impuestos, la educación, la salud, o no existe tanto lobby cuando sus principales anunciantes tienen problemas gremiales o no cumplen con las leyes de seguridad laboral o de competencia comercial.

Los medios cuando sufren embates del gobierno —en este caso oportunistas medidas de equilibrio fiscal de un gobierno que realiza una política económica con la cual los grandes medios no sólo coincidieron sino con el cual efectuaron los más grandes negocios de la actualidad (con índices de ganancias inéditos para otras regiones)— salen a la opinión pública (que ellos mismos encarnan) para oponerse, pero si la sociedad o los movimientos sociales, los críticos o la universidad son los que le piden cambios o actitudes éticas (potenciados actualmente por la coronación de la telebasura o los efectos de la dependencia social ante la videopolítica) los medios salen al cruce manifestando que tienen una estructura de empresas, que deben buscar ganancias, aunque más no sea para reinvertirlas.

El panorama descrito implica un serio desafío tanto para las carreras de comunicación como para los grupos políticos culturales alternativos que en condiciones de pauperización de la educación pública y de aislamiento político deben realizar una tarea que no se quede sólo en la resistencia académica o política. En este

sentido y por el peso específico de su matrícula, la situación de la Carrera de Ciencias de la Comunicación de la UBA es de fundamental importancia para la futura batalla por el empleo y la democratización comunicacional. Si bien hay que reconocer que el ajuste presupuestario —que no se frena ni siquiera ante fervorosos y cada vez más adaptados "reformistas sociales"— es un corset para cualquier intento de renovación académica. Salvo que denominemos al ajuste institucional con el eufemismo de "cambio académico".

En el marco de las prácticas culturales alternativas, en donde prevalezcan la auto y cogestión, *Causas y Azares* está organizando con el Espacio de la Radio La Tribu de Buenos Aires una biblioteca especializada en temas de Comunicación y Cultura para la consulta de estudiantes, docentes y profesionales del campo. El objetivo, que como todos los de esta característica tienen sus dificultades y sólo se logran por el aporte común, es colaborar en la difusión de saberes que, por efecto de la explosión geométrica del espacio, el mencionado ajuste de la universidad pública y la crisis económica de los sectores medios (no los más afectados por el neoliberalismo criollo pero los únicos presentes en la universidad), es una tarea cada vez más complicada. De esta manera se intenta que una publicación supere el límite de sus artículos y que el colectivo que la realiza lleve a la práctica las convicciones que impulsaron su aparición.

El menemismo, la dictadura por (y con) otros "medios", parece llegar a su fin. Resultó lo más parecido al reino de la impunidad para "decir", de la misma manera que la dictadura tenía una impunidad para hacer (matar) que evitaba otro hacer (transformar). En el videomenemato el costo de decir es escaso y su interés financiero se obtiene por otra vía, otro hacer, los meganegocios capitalistas. Queda claro entonces que si bien resulta importante seguir diciendo, hay que comenzar a hacer otra cosa.

## Corte de ruta / Infografías de Emei

Emei (Buenos Aires, 1953) es artista visual: realiza grabados, gráfica, serigrafías, ambientaciones, instalaciones y puestas. Su itinerario en el medio artístico ha rozado márgenes y ámbitos algo más que alternativos. Desde 1983 hasta 1993 integró primero GASTAR y luego CAPataco, colectivos de arte que impulsaron intervenciones urbanas en procesos de movilización social y política. Desde fines de los años '70, se integra al movimiento trotskista.

Esas prácticas callejeras, que comenzaron con la impresión en el pavimento de la silueta de Dalmiro Flores durante la III Marcha de la Resistencia, se produjeron en relación con organismos de derechos humanos, de ex-combatientes, la comunidad chilena en el exilio, la Comunidad Homosexual Argentina. Estos artistas generaron acciones participativas en conflictos obreros y populares, a partir de hechos como la masacre de Tien An Men y la guerra del Golfo. También realizaron lo que llaman "ocupaciones gráficas" en espacios de poder artístico y político de Buenos Aires (la explanada de la Recoleta, la Plaza de Mayo, la Plaza de Congreso, el Obelisco) y Rosario.

Emei participó también en la realización de libros colectivos de artistas, como *No al indulto, obediencia debida, punto final* (1989) y *XX años. 361 imágenes contra los crímenes de ayer y de hoy* (1996). En *Corte de Ruta* (el ensayo visual que preparó especialmente para esta edición de *Causas y azares*, y que circula también autoeditado en forma de cuadernillo, con el agregado del extenso texto de la artista "Virtudes de un múltiple oportunista", retoma en otro formato algunos de los elementos con los que componía *Utopías de café*, una instalación que realizó en 1996 en el parque de la Escuela de Arte "E. de la Cárcova". El procedimiento inicial es el mismo: el juego de quemar servilletas con un cigarrillo alrededor de una moneda intentando evitar que ésta caiga. Si en aquella primera serie de su "objeto múltiple" la artista trabajaba con servilletas de los bares de la avenida Corrientes, aludiendo a esos espacios de encuentro y debate de la militancia, ahora elige hablar de la "utopía nacional" a partir de servilletas con guarda azul y blanca y monedas argentinas. Otro elemento que articula ambas obras es el cable telefónico. En la instalación mencionada, el cable formaba un tejido que conectaba esas "utopías" con el "Estandarte", una obra textil de mediados de los '80, ideada para participar en las movilizaciones. El cable restauraba a la manera de un puente provisorio la conexión entre dos fases de la (vida y) obra de Emei.

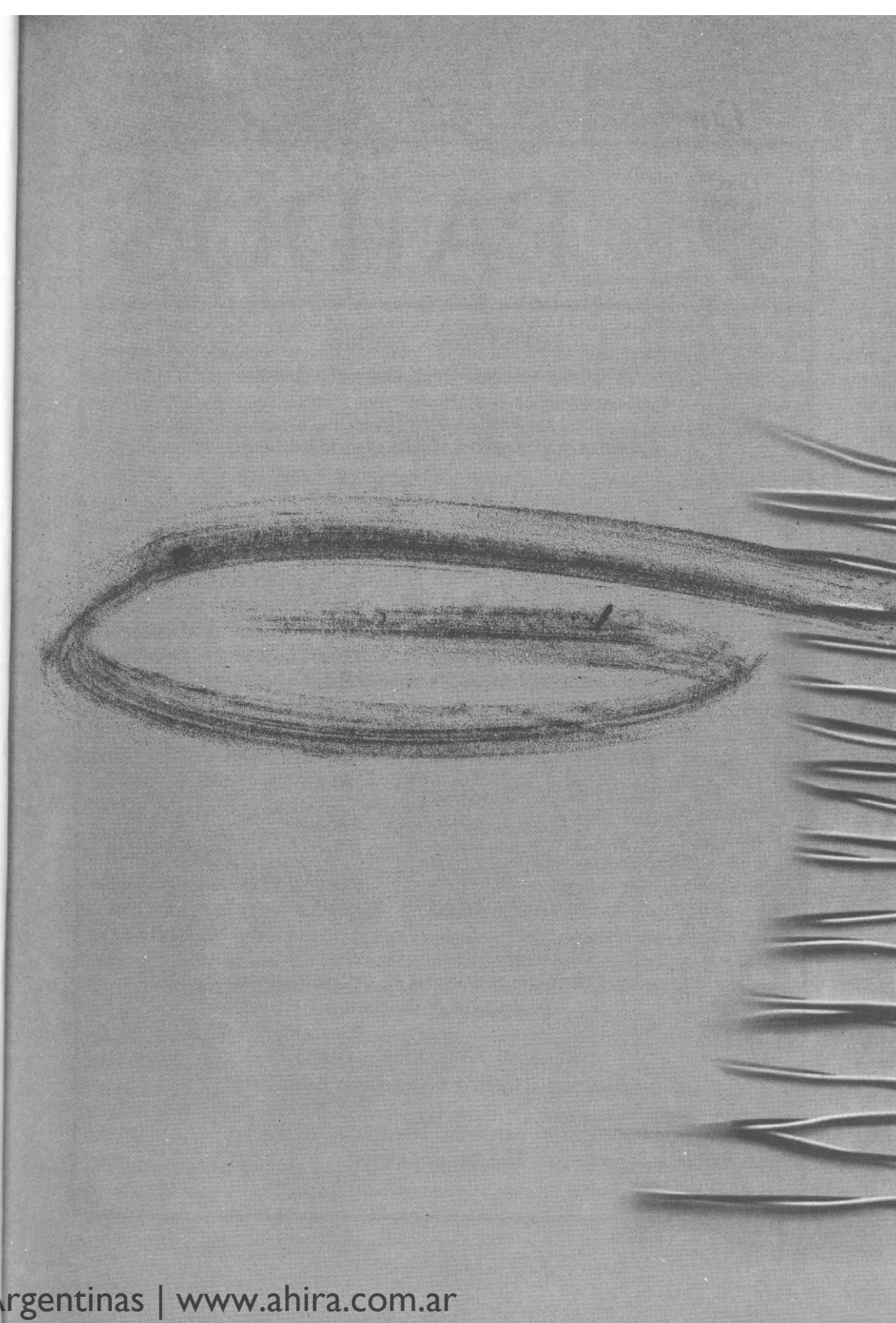
En *Corte de ruta*, los cables componen una trama horizontal interrumpida por elipses, rastros de una falta/un vacío que sólo en la última imagen de la secuencia se completa verticalmente. Las huellas dejadas por la goma quemada señalan la elección del mismo (resto de) material que produce un manifestante en un corte de ruta. En esa última imagen se integra también otro elemento (otra historia de rupturas, la de la vanguardia artística), que se había mantenido al margen o ausente en el resto de la serie: el "Etant donnés" de Marcel Duchamp. Un corte de ruta ante la dispersión de los discursos utópicos (artísticos y políticos). Dispersión sí, pero "por un rato", como dice Emei.

Ana Longoni

*Agradezco muy especialmente a mis amigos José Luis Meirás, quien me facilitó su mac por días y días, y a Asunción Suárez quien me explicó algunas cuestiones conceptuales en relación con la teoría psicoanalítica para poder seguir leyendo la novela chilena del grabado y otros textos del investigador J. P. Mellado Suazo, la mirada sobre los cuales me ha sido decisiva para una reconsideración en estos diseños.*

*Dedico Corte de Ruta a mi compañero y amigo Fernando Bedoya, arqueólogo visual.*

Emei





# PAIDÓS

**JAMES CURRAN Y OTROS**  
*Estudios culturales y comunicación*

**ARMANDO MATTELART**  
*La mundialización de la comunicación*

**STANLEY ARONOWITZ Y OTROS**  
*Tecnociencia y cibercultura*

**JACQUES DERRIDA**  
*Aporías*

**MAURICE GODELIER**  
*El enigma del don*

**DAVID GAUTHIER**  
*Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*

**ULRICH BECK**  
*¿Qué es la globalización?*

**ULRICH BECK**  
*La sociedad del riesgo*

**R. HEILBRONER Y W. MILBERG**  
*La crisis de visión en el pensamiento económico moderno*

**EUGENIO KVATERNIK (COMP.)**  
*Elementos para el análisis político*

**MICHAEL RANDLE**  
*Resistencia civil*

## Introducción

Cuando en febrero de 1996 Causas y Azares exploró la posibilidad de realizar una entrevista al sociólogo francés Pierre Bourdieu no suponía que una serie de acontecimientos lo instalaran en el centro de algunos debates contemporáneos. Por entonces se sabía de una mayor participación de Bourdieu alrededor de los conflictos sociales de Francia a fines de 1995—de lo que se hizo eco la revista con la publicación de su disertación ante los trabajadores ferroviarios— y de una decisión personal a partir de entonces de intervenir fuertemente en un enfrentamiento tenaz contra el desmantelamiento del Estado de Bienestar, por aquello de que cuando se afirma “menos Estado, quiere decir menos Estado social, no quiere decir menos policía y menos ejército”. De allí en más la aparición periodística de Bourdieu fue cada vez más importante. En nuestro país coincide también con el uso que algunos sectores, insospechados de acercarse al pensamiento anterior del sociólogo, hicieron por este tiempo, aprovechando la declinación del menemismo y el avance de la conciencia acerca de los cambios necesarios para maquillar la aplicación a ultranza del modelo neoliberal.

El Bourdieu inevitablemente árido para los temas “áridos” se replegó y dejó paso a un Bourdieu declarativo que sin perder la profundidad de sus afirmaciones intentó un tono divulgador que le facilitara la intervención política.

Y si el objetivo fue despertar conciencias no podía haber elegido mejor tema para instalarse definitivamente en el ojo de la tormenta mediática que publicar un libro acerca de la televisión (aunque vale aclarar que el texto no es estrictamente sobre este tema). Sobre la televisión no sólo despertó las polémicas más acérrimas en su país sino que trasladó parte de la discusión a otros, como el nuestro, que venían de un letargo bastante largo con respecto a ya antiguas querellas entre intelectuales críticos y neopopulistas de mercado. La reacción no se hizo esperar y, como se advertirá en su momento, desde las reseñas de su libro como desde las columnas de opinión de los diarios, pasando por observaciones de raíz académica realizadas a una velocidad mediática, Bourdieu fue objeto de análisis más o menos profundos que, en muchas oportunidades, lo trataban sin sus antecedentes sociológicos o como un recién llegado al tema.

De todas maneras, a pesar de la repercusión de su libro, impacto facilitado por el formato, el tono utilizado y el tema elegido—a años luz de su obra más accesible— Bourdieu seguía interviniendo ahora más relacionado con la crítica directa al tipo de Unidad Europea, la “de los banqueros” que se efectiviza en el viejo continente y que en opinión del francés, sorprendía a los intelectuales en cierta manera mirándose el ombligo y abandonando las mejores tradiciones de intervención político-cultural. El antecedente de sus posiciones frente a la guerra de Golfo en 1991 muestran que sus ideas de ahora resultan coherentes con el momento de apogeo del neoliberalismo, predominio militar americano y como gustan decir los propios franceses, de la “circulación del pensamiento único”.

La voluntad de plantear un nuevo internacionalismo que incluya a los intelectuales, al espacio académico y a ciertas organizaciones sociales apremiadas por la globalización (sindicatos, desocupados, movimientos de mujeres y jóvenes, grupos étnicos, etcétera) eleva su inter-



venición y la vuelve, a pesar de lo discutible de algunas propuestas, al espacio de lo decididamente político. Quizás en respuesta a muchas objeciones que en el pasado se le hicieron acerca de un "reproductivismo pesimista" y de un reformismo social que hacía demasiado hincapié en una vía educativa para la formación de la conciencia.

Así, las cosas, Bourdieu seguía interviniendo pero la revista, sorprendida en su momento por la acogida de Bourdieu en París, su generosidad y disposición, no podía editar la entrevista por una serie de factores, propios de una publicación que sale cuando puede y cuando su grupo colectivo se hace un tiempo en medio del pluriempleo y las intervenciones sociales y políticas. Una vez decidida la publicación, un nuevo contacto con Bourdieu confirmó la percepción del comienzo y el hecho de haberla corregido a dos años de realizada resulta un mensaje interesante para algunos sectores académicos que siempre están librando la batalla final por el prestigio simbólico.

Como había pasado mucho agua debajo de los puentes, libro sobre la televisión mediante, se adoptó la decisión de publicarla tal como se la había efectuado en 1996, con los aportes de Bourdieu, aun corriendo el riesgo que, a pesar de ser una entrevista más académica, el "saqueo" periodístico al que fue objeto en los últimos tiempos le haría perder cierta "sorpresa". De allí también la decisión de incluirla en un cuaderno que diera cuenta de algunos aspectos de la obra de Bourdieu tanto de lo pre-mediático-periodístico como de sus producciones actuales.

Además de los artículos que tratan problemas teóricos y epistemológicos estrechamente vinculados con la obra de Bourdieu se incluye una traducción de un fragmento de *Homo academicus*, el análisis que realizó Bourdieu acerca del campo académico francés en los tiempos del 68, en este caso lo que se transcribe es una evaluación veinte años después, panorama mucho más cercano a la actualidad académica francesa pero que deja buenas enseñanzas para entender el particular funcionamiento del ámbito universitario, sobre todo actualmente en nuestro país ante la posibilidad de reformas y ajustes que implicarán de algún modo a toda la comunidad universitaria.

## Razones teóricas y razones prácticas

### CONTRA LA INTERDISCIPLINA A FAVOR DE LA TRANSDISCIPLINA

**CAUSAS Y AZARES:** Usted trabajó desde la perspectiva de disciplinas sociales diversas aun cuando nunca abandonó el proyecto de construir una ciencia de la sociedad, una "sociología total". ¿Cómo ve, hoy, la relación entre las diferentes ciencias sociales? ¿Qué opina sobre la consigna epistemológica de la "transdisciplinariedad"?

**PIERRE BOURDIEU:** Sobre este punto, tengo una doctrina bastante firme: pienso que las ciencias sociales se han especializado demasiado tempranamente, que —en particular por haber querido imitar a las ciencias duras, las ciencias de la naturaleza más avanzadas— se ha llevado demasiado lejos la especialización. Por ejemplo, en sociología cuando vamos a un congreso mundial nos encontramos con la sociología de la educación, la sociología de la cultura, la sociología del conocimiento, la sociología de la ciencia, etcétera. Son cosas que no entiendo cómo pueden ir separadas. Por ejemplo, cuando se estudia a los artistas o los escritores, es difícil ignorar la variable educativa. Las grandes transformaciones del sistema escolar repercutieron sobre los campos de producción cultural con un desfase más o menos gran-

de, es un ejemplo bien conocido. Incluso pienso que las divisiones entre antropología o etnología y sociología son divisiones históricas que responden a accidentes históricos, al hecho de que la etnología se desarrolló en Francia e Inglaterra sobre todo en relación con la colonización y una parte muy importante de las tradiciones específicas de estas disciplinas están ligadas a estos accidentes históricos originarios. Y lo mismo puede decirse de la historia y la sociología. Muchas veces se me hace difícil ver en qué punto la historia no es una sociología del pasado y la sociología una historia del presente. Es más difícil afirmar esto para la economía y la sociología porque la economía se constituyó de una manera muy potente, muy rigurosa, con un aparato formal considerable. Dicho esto, pienso que el corte disciplinario entre sociología y economía tiene efectos funestos tanto sobre la sociología como sobre la economía, que no son compensados por la existencia de una sociología económica, por ejemplo, tal como se desarrolla ahora repentinamente en los Estados Unidos, mientras que en la tradición europea... Por mi parte, puedo decir, por ejemplo, que un buen número de mis trabajos han tenido que ver, desde el comienzo, con la sociología económica. La sociología económica es absolutamente indisoluble de la teoría económica pura.

Todos estos cortes históricos deben, en todo caso, ser estudiados históricamente y sometidos a una crítica epistemológica e histórica a la vez y pienso que es absolutamente capital tomar como objeto —siguiendo este principio de reflexividad que definiendo— todo lo que el pensamiento científico debe hoy a estas divisiones históricas. Las construcciones de objeto, las maneras de tomar los objetos, construirlos, elaborarlos, etcétera, son operaciones esenciales en la vida científica, mucho más importantes que las operaciones metodológicas que vienen después. Con frecuencia estas operaciones están, en cierta forma, predeterminadas por las tradiciones disciplinarias, por los “taken for granted” de cada disciplina. Cada disciplina tiene sus tradiciones. Los historiadores de la ciencia dicen que lo que es común a un campo científico es lo que la gente considera importante, lo que merece atención, lo que merece que uno se ocupe porque merece ser tratado como objeto. Lo más inconsciente en cada disciplina, en cada investigador, es lo que él le debe a la propia historia de la disciplina. Y, al mismo tiempo, el hecho de traspasar las fronteras de la disciplina, de pasar de un campo al otro, es un poco equivalente a la investigación comparativa. El hecho de pasearse por la etnología, la historia, la economía, etcétera, tiene virtudes de ruptura, de desbanalización, de desconcierto, de deconstrucción de las ideas preconcebidas, de los presupuestos, del mismo tipo que los que produce la investigación comparada entre países diferentes, por ejemplo. Pero esto no tiene nada que ver con la interdisciplinariedad. Yo estoy contra la interdisciplina porque es algo muy mal definido. Los coloquios interdisciplinarios son encuentros un poco confusos y vagos, en los que la gente habla sobre objetos mal defini-

dos porque, precisamente, cada disciplina tiene su tradición de construcción de objeto y esto, a menudo, conduce a debatir sobre falsos problemas. Es muy importante proveerse de los medios para poder analizar un problema a partir de puntos de vista científicos que han sido separados por la historia. Esto exige una forma de cultura científica que la especialización prematura ha vuelto difícil. En mi trabajo siempre tuve la impresión de que iba mucho más rápido porque importaba sobre un terreno, cosas que había adquirido en otro. Cuando pasé del estudio de los rituales kabiles al estudio de los modos de corrección de los profesores, contaba, por un lado, con el beneficio del desconcierto, de la sorpresa, que no hubiera tenido de haber estado ingenuamente en mi propio universo de profesor, y también contaba con los beneficios de la transferencia de modelo, de categorías de pensamiento. La noción de campo, que empleo asiduamente, es muy poderosa porque permite transferir de manera no intuitiva, no ingenua, las adquisiciones que pueden haberse alcanzado en el estudio del campo religioso medieval, por ejemplo, al estudio del campo intelectual del siglo XIX. Soy un militante de la transdisciplina pero es evidente que hay que cuidar que esto no sea simple palabrerío. Es muy costoso, muy exigente, demanda mucho trabajo.

—**¿Qué problemas encuentra en la relación ente la construcción de los objetos y las metodologías concretas para las investigaciones concretas, y las divisiones académicas que instauran la separación de las disciplinas?**

—No comprendo muy bien esta pregunta; voy a decirle lo que yo entiendo. Los mayores obstáculos para la investigación —ya sea que se trate de leer es-

tadísticas, de hacer una descripción de las prácticas, de cosas muy diferentes— son los obstáculos sociales. Es decir que, finalmente —y ésta es la razón por la que insisto una y otra vez sobre la exigencia de reflexividad— pienso que los investigadores están habitados por presupuestos, problemáticas implícitas mal elaboradas, fobias, temores, miedos. Existen miedos del mundo social así como existen miedos del mundo sexual (hay muchas analogías, por otra parte, entre las relaciones con el mundo social y las relaciones con la sexualidad: hay temores, ansiedades, denegaciones, resistencia a saber, miedo a saber). Todas estas cosas están ligadas, me parece, a una relación mal analizada del investigador con su posición social y, al mismo tiempo, con su objeto, y a la relación entre su posición y la posición del objeto. Es fundamental, por ejemplo, cuando se hace un cuestionario; cualquiera sea la operación de investigación, siempre se asumen presupuestos. Es común que los investigadores traten de tomar como objetos cosas que les provocan miedo, es decir, que quieren y no quieren al mismo tiempo. Y por ejemplo, en mi trabajo de asistencia de investigadores más jóvenes, menos avanzados, mi tarea principal es ayudar al investigador a ajustar su relación con el objeto de tal forma que pueda responder a preguntas como “¿Es esto verdaderamente lo que quiero estudiar?”, “¿Por qué estudio esto?”, “¿O es que cuando estudio esto en realidad estoy estudiando la relación con mi padre?”. Este tipo de cosas son extremadamente importantes porque pueden pesar sobre toda una vida de investigación. Hay personas que pueden vivir toda una vida con una especie de temor inconsciente que los lleva a estudiar el mundo social como si no lo estudiaran. Por ejemplo, un cierto tipo de investiga-

ción muy formalizada puede ser una forma de denegación del mundo social. Pienso en ciertas sociologías matemáticas, por ejemplo, que pueden proporcionar un instrumento muy poderoso para garantizar la generalidad de los modelos que se construyen pero que pueden ser también instrumentos para mantener a distancia la realidad social, para hacer una especie de juego de salón matemático que permita hablar del mundo social como si no se hablara.

Evidentemente no es fácil analizar estas apuestas inconscientes en una investigación cuando se trabaja en forma solitaria. A menudo estos análisis se hacen en grupo. El trabajo colectivo tiene esta virtud, sobre todo cuando asocia a personas que no tienen exactamente las mismas posiciones en el sistema escolar. Algunos de mis trabajos sobre el sistema escolar los hice con gente que tenía posiciones universitarias muy diferentes: hombres, mujeres, profesores auxiliares. En la elaboración de los problemas en la discusión aparecen las diferencias de posiciones y la confrontación de estas diferentes posiciones puede producir, si se está atento, una lucidez y un control cruzado que no puede producir uno solo. El socioanálisis es un poco como el psicoanálisis, hace falta un mediador: el psicoanalista está ahí y no es inútil. Cuando uno hace solo su autosocioanálisis, por más lúcido que sea, siempre corre el riesgo de detenerse en cierto momento. Mientras que en un grupo, el trabajo de explicitación, de objetivación tiene más oportunidades de ser más eficaz, más poderoso. Pero también hace falta que la gente sea consciente, que tenga ese proyecto, que se diga “trabajar juntos no es simplemente colaborar, reunir fuerzas, también es conjugar fuerzas críticas del grupo de trabajo.”

—**En relación con lo que usted**

**acaba de señalar acerca de las divisiones académicas instauradas históricamente, ¿cree que estas divisiones también plantean problemas metodológicos, en particular, en la construcción de los objetos?**

—Acabo de evocar el inconsciente que puede estar ligado a la posición social, al origen social, pero existe también el inconsciente ligado a la disciplina, al campo y a la posición que uno ocupa allí. Siempre cito la frase de Durkheim en *La evolución pedagógica*: “El inconsciente es la historia”. Una de las dimensiones del inconsciente más difíciles de rastrear, de controlar, es el inconsciente disciplinario, todo lo que se adquiere imperceptiblemente a través de lecturas, a través de los profesores, a través de los cursos. Por ejemplo, la jerarquía de las cosas importantes, de los autores importantes, de los objetos importantes. Se han hecho trabajos de sociología de la ciencia que muestran que la división del trabajo entre hombres y mujeres se reproduce en el trabajo científico y que la oposición entre “hard” y “soft” vuelve a encontrarse entre masculino/femenino: las cosas “hard” (matemáticas formales, estadísticas, cuantitativas, etcétera) son más masculinas; las cosas “soft”, cualitativas, más femeninas. Las oposiciones cantidad/cualidad, masculino/femenino se dan de la misma manera que entre los kables. Para saber cómo sucede esto, por qué, a través de qué mediaciones, tomemos como ejemplo la elección de los temas: en el último número de *Actes de la recherche en sciences sociales* publicamos un trabajo sobre la filosofía que muestra que, en los diferentes niveles de la carrera académica en Francia (aunque en todas partes es igual), la elección de los temas de tesis o tesis, y/o del autor estudiado —hacer una tesis sobre Leibniz o hacer una tesis

sobre Bergson, x o y— depende muy fuertemente del origen social, del sexo, del éxito escolar, en fin, de múltiples variables. En sociología es más o menos parecido: por ejemplo, los temas estéticos son más femeninos que los temas políticos. Y en la manera de tratar estos objetos van a reaparecer todavía las diferencias. ¿Esto quiere decir que se trata de una fatalidad? En absoluto. La reflexividad consiste en emplear la sociología para controlar al sociólogo en su trabajo sociológico. Entonces la sociología de la sociología no es para nada un suplemento o una especie de ejercicio de apoyo; es un instrumento epistemológico de control de la práctica científica, y el hecho de conocer estas tendencias permite, en principio, tomar conciencia de elecciones que pueden parecer deliberadas. Si esta postura de la reflexividad se difunde, si se vuelve corriente en una comunidad científica, inmediatamente todos se benefician. En mi trabajo he hecho correcciones importantes sobre mi visión del mundo social, de la sociología, de la teoría, que han estado determinadas por la toma de conciencia de la génesis histórica de las posiciones que me disgustaban o que, al contrario, me resultaban atractivas. Siempre me sitúo más del lado de Durkheim que del de Bergson, y esto es así desde hace mucho tiempo. Bergson siempre me pareció blando, intuicionista, subjetivista. Ahora sé por qué, creo saber por qué. Comprendo toda una serie de elecciones. Una práctica científica está orientada por elecciones como ésta. Tenemos puntos de referencia que guían nuestras elecciones de lecturas, de préstamos teóricos y es esta línea la que está fuertemente arraigada en elecciones muy antiguas que no son necesariamente nuestras elecciones, son disposiciones ligadas a nuestra posición, a nuestra tra-

ectoria. Es importante hacer aflorar esto en nuestra conciencia para discutir sus consecuencias prácticas, no para relativizarlas en absoluto, no es para decir “la sociología depende de las disposiciones de los sociólogos”. No es esto en absoluto. La sociología será cada vez más científica en la medida en que los sociólogos controlen colectivamente las condiciones sociales de producción de la sociología.

## EL CAMPO PERIODISTICO

**—Usted dedicó un número de Actes... al análisis del periodismo. ¿Qué operaciones metodológicas realizó en la construcción del objeto?**

—El número de *Actes...* sobre el periodismo es original en el sentido en que el periodismo es considerado como un campo, es decir, un espacio de relaciones objetivas en el cual se inserta cada periodista, como las múltiples posiciones que contribuyen a determinar sus presuposiciones, etcétera. Lo que nosotros tratamos de mostrar es cómo la estructura de este campo ha sido transformada, de manera muy importante en el período reciente, por el desarrollo de la televisión y el peso de la televisión sobre el campo del periodismo. Siempre se piensa en la influencia de la televisión sobre la gente, sobre la audiencia, y se olvida una cosa muy importante y cierta: la influencia de la televisión sobre los campos de producción cultural en sentido amplio. Habitualmente se analiza el problema en términos individuales: por ejemplo, la cuestión de los filósofos mediáticos, etcétera. Sin embargo, no se trata de problemas de individuos, la estructura del campo periodístico existe, cuando la televisión aparece en ese cam-

po se transforma toda su estructura. El conjunto del campo —incluidas la prensa escrita, la radio, todo— se ve transformado por la aparición de un instrumento de difusión muy poderoso, muy seductor, que alcanza masivamente a grandes públicos, y por el hecho de que este instrumento está sometido, mucho más que los otros, a la sanción inmediata de la audiencia, al “rating”. Existen precedentes en la edición, por ejemplo, pero en el caso de la televisión tiene el efecto de la sanción inmediata —se puede medir la audiencia cada quince minutos— y esta sanción se traduce inmediatamente en consecuencias económicas. Los publicitarios otorgan financiamiento de acuerdo con la importancia de la audiencia, hay una relación casi mecánica entre audiencia y poder económico. Es uno de los efectos considerables de la aparición de la televisión dado que este campo va a ser modificado en su totalidad, dominado por tipos de organismos que están directamente sometidos a una sanción demagógica, la del plebiscito. Esto no tiene precedentes ya que la mayoría de los campos (el campo religioso, sobre todo el campo literario, los campos artísticos, el campo jurídico, el campo científico) se desarrollaron contra la sanción del mercado, en ruptura con el mercado. De hecho, la mayoría de la gente que produce, lo hace sin sanción económica o con sanciones económicas muy diferidas. La irrupción en el campo de una instancia de producción directamente dominada por el mercado y el hecho de que esta instancia sea capaz de influir verdaderamente en el campo tiene efectos considerables sobre la estructura misma de los campos de producción cultural. Es clarísimo en el campo filosófico, que en Francia ha sido el más inmediatamente afectado con la aparición, por ejemplo, de filósofos

mediáticos, de personas que, desde el punto de vista de los criterios internos, carecen de valor, a menudo son despreciados, pero que tienen mucho valor desde el punto de vista del mercado. Esto afecta también el campo jurídico, vemos aparecer a los jueces mediáticos que ceden frente a la atracción de la televisión para tener éxito y, al mismo tiempo, escapar a las normas internas del medio —que eran normas de ascetismo, etcétera—. Otro ejemplo, en el campo científico, incluidas las ciencias naturales: cada vez hay más investigadores que, necesitados de créditos para hacer funcionar sus laboratorios, recurren a los medios para ganar la celebridad que les permita conseguir auspiciantes y mecenases. Entonces, poco a poco el proceso afecta muy profundamente todos los campos de producción cultural y amenaza las conquistas históricas de autonomía. Todos los universos de producción cultural reposaban sobre la autonomía respecto del mercado y respecto de la política, eran apolíticos aun cuando a partir de ciertas posiciones de autonomía podían tomar posiciones políticas. Cada vez más las determinaciones externas pesan sobre los universos autónomos.

#### LOS INSTRUMENTOS DE ANALISIS: LA NOCIÓN DE CAMPO

**—La dicotomía infraestructura/superestructura ha alcanzado —en el mejor de los casos— los fines didácticos de la interpretación social, sin embargo, ¿el análisis de la complejidad creciente de las relaciones sociales no nos hizo perder de vista el lugar estratégico de la determinación estructural?**

—Muchas nociones marxistas son ins-

trumentos de ruptura que resultan útiles en una etapa muy arcaica de la ciencia social y que, en un estadio avanzado, se convierten en obstáculos. Un poco de materialismo primario siempre viene bien para contrarrestar visiones muy, muy ingenuas. Pero muy rápidamente se vuelve espantoso, se convierte en un obstáculo y sobre todo en un estímulo del reduccionismo, del materialismo en el sentido más reduccionista del término. La noción de *campo* es una manera de disolver esta oposición, de decir que en el espacio social existen universos de autonomía desigual que ejercen restricciones unos sobre otros en relaciones extremadamente complejas que no son reductibles a esta oposición infraestructura/superestructura. El epistemólogo francés Gastón Bachelard dice que detrás de nuestras ideas espontáneas del mundo siempre hay representaciones muy simples, muy primitivas, que la ciencia debe destruir. Dice, creo, que para llegar a la teoría de la gravedad einsteiniana es necesario destruir la idea primaria de peso, la idea de masa. Y pienso que, cuando se trata del mundo social es lo mismo, tenemos un montón de viejas representaciones muy simples. Por ejemplo, en el mundo social, uno de los grandes obstáculos es la representación piramidal. Cuando era un joven profesor, me divertía decirles a mis alumnos: "Tomen una hoja y dibujen la sociedad." y casi todos hacían una pirámide. Muchas teorías de apariencia muy erudita no son más que disfraces de la pirámide. Para infraestructura/superestructura, es la imagen de un edificio; tenemos una casa con el sótano, la planta baja; la ideología está arriba, es la buhardilla. Esta representación es evidentemente muy simplista pero sigue funcionando en los inconscientes. Entre los historiadores franceses (por ejemplo, uno de los más

grandes, como Braudel, todavía vivía esta imagen de la casa). Está bien, es mucho mejor que la historia de las ideas a la que se vuelve hoy en día pero, de todos modos, es muy ingenua. El mundo social no es tan simple. Pienso que es una noción de la que hay que desconfiar y que forma parte de esas cosas inconscientes muy profundas que son comunes a mucha gente y que son más fuertes en algunos, más fuertes entre las mujeres que entre los varones, por ejemplo. Hay invariantes en estas grandes metáforas pero cada uno las reelabora. Habría que hacer un trabajo, una suerte de socioanálisis del inconsciente social. Por ejemplo, en mi trabajo no creo que se pueda encontrar una sola metáfora, desconfío de ellas porque pienso que casi siempre son una trampa.

#### LA REFLEXIVIDAD

**—En toda su obra, y especialmente en *Réponses: pour une Anthropologie Réflexive*, usted insiste en transferir al campo sociológico y, por extensión, a los campos científico y universitario en general, la responsabilidad del análisis de sus condiciones de producción. ¿Podría evaluar el éxito que ha tenido esta exigencia en los trabajos de otros investigadores y los efectos que el propio campo produce cuando desarrolla estudios de este tipo?**

—Para mí, en todo caso, este procedimiento ha resultado muy útil. En mi trabajo, me ha hecho tomar conciencia de los límites. Es una vieja tradición filosófica, la tradición kantiana, la tradición crítica de conocer los límites del entendimiento para no traspasarlos sin saberlo. Esta ambición, en el caso de la sociología, se puede realizar, es decir que a

través de la sociología se pueden descubrir límites históricos. Un libro que ha sido muy importante para mí es el libro de Durkheim, que desafortunadamente no es el más conocido, *La evolución pedagógica en Francia*. Es una suerte de historia social del sistema escolar francés desde la Edad Media hasta nuestros días con comparaciones con el sistema alemán. Es un libro extraordinario que nos hace descubrir fragmentos de nuestro inconsciente. En este libro se leen cosas que se consideraban naturales y de las que se muestra una génesis histórica.

**—¿Cree que ha sido imitado, que la gente, los investigadores en general, han prestado atención a esta exigencia de reflexividad?**

—Es lo más difícil de comunicar, de hacer circular. Pero soy optimista; por ejemplo, cuando doy una conferencia delante de un público que demuestra empatía siempre hay alguno que usa lo que acabo de decir para volverse en mi contra. "Pero usted dijo que...". En tanto investigadores, estamos en un espacio que debe aprender a reflexionar sobre sí mismo colectivamente; con frecuencia se dice: "Sí, éste escribe estas cosas porque no consiguió un ascenso a la categoría de profesor titular y entonces se volvió muy crítico...". Esto se dice todos los días pero no se dice en el trabajo científico y lo que yo quiero es que se diga en el trabajo científico pero no bajo la forma de la polémica sino del análisis. Como dije en el comienzo de mi libro *Homo academicus*, lo peligroso, la caricatura de la reflexividad —y que llamé "el punto de vista de Tarsites" (Tarsites es un personaje de la *Iliada*, hay un verso sobre él, es un personaje un poco ridículo, es un simple soldado, miedoso, muy envidioso, que dice maldades sobre los grandes, dice: "Aquiles se acuesta con

Patroclo", etcétera)— es la lucidez crítica del pequeño contra el grande. El punto de vista de Tarsites está muy difundido pero la reflexividad no es eso; es la construcción de un espacio que permita comprender por qué las investigaciones son lo que son. "Vos no ves tu propio punto de vista. Sos lúcido cuando se trata de Agamenón pero no ves lo que Agamenón piensa sobre vos." Dicho de otro modo, la reflexividad es un trabajo colectivo; mi objetivo es poner en marcha la reflexividad, que estemos obligados no simplemente a decir "¿Por qué X dice esto?" —eso es muy fácil— sino a cumplir con una suerte de deber de conocimiento sistemático de la posición del que habla en el espacio en el que habla. No es simplemente ser lúcido sobre el que habla sino, al mismo tiempo, ser lúcido sobre aquello de lo que se habla y sobre uno mismo cuando habla de lo que habla. Y es lo mismo, puesto que consiste en conocer la relación objetiva y, por tanto, el campo en el cual uno y otro están insertos. No es simple, pero mi hipótesis es que dentro de veinte años se habrá extendido. Y, por las razones equivocadas, este trabajo de reflexividad se convertirá en un instrumento de lucha.

## RAZONES PARA ACTUAR

**—Cuando se produjeron las huelgas de noviembre-diciembre del 95 usted manifestó públicamente, a través de la prensa, su apoyo a los movimientos obreros...**

—Para mí, la lucha de los ferroviarios franceses, que luego se extendió a otros países, es un combate universal. Ayer hablaba con el Secretario General de la CGT de los ferroviarios; era totalmente consciente de estar defendiendo intereses que van más allá del sector gremial

que él mismo representa y aun de la clase obrera francesa. Era consciente de estar luchando por defender conquistas históricas del movimiento obrero internacional. Por ejemplo, insistió mucho sobre la ayuda que tanto los ferroviarios como los trabajadores del transporte público recibieron de países extranjeros, de los sindicatos norteamericanos. Esto yo ya lo sabía a través de un amigo norteamericano que me había contado que los sindicatos de su país se habían convulsionado al ver que sindicatos tan poco numerosos, con un porcentaje de afiliación tan bajo, conseguirían llevar adelante acciones tan potentes, mientras que sindicatos aparentemente mucho más poderosos como los norteamericanos no podían hacer cosas como éstas. Entonces, hubo toda una reflexión muy importante en los Estados Unidos, en los países nórdicos, por ejemplo en Alemania. Hicimos un llamado al apoyo financiero de los huelguistas y el 25% de la gente que envió cheques eran extranjeros, muchos alemanes, muchos ingleses, etcétera. Me contaron también que vino un ferroviario inglés, costearlo él mismo todos sus gastos, para manifestar su solidaridad, etcétera. Y cuando los otros le dijeron: "Vení, tenés que hablar". El dijo: "No, no puedo hablar porque si me ven en la foto me van a echar enseguida". Hubo una verdadera solidaridad internacional porque la cosa se complicó. Recibí cartas de países del Magreb. La gente comprendió muy bien que lo que estaba en juego era un movimiento contra la unificación a través de la globalización, es decir, de la imposición del modelo FMI-Banco Mundial, es decir, del neoliberalismo americano, en el mundo entero. La gente era muy consciente también de que estaban tratando de inventar algo. Cuando hice mi intervención en la Gare de Lyon a mi lado se en-

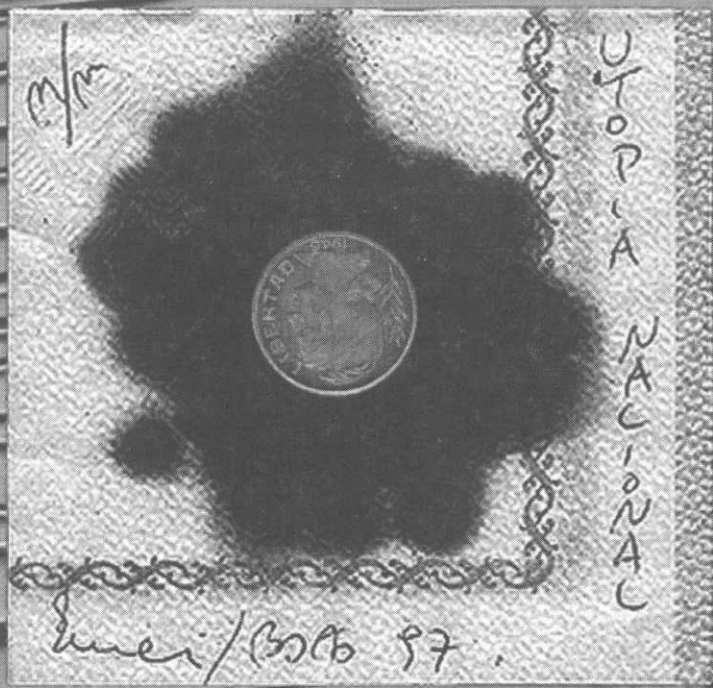
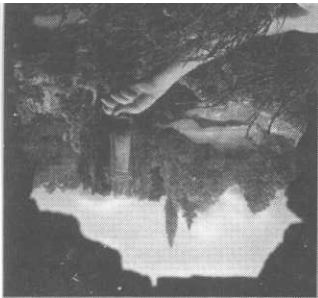
contraba una mujer joven de unos 35 años que era del sindicato de empleados de correos regional sur (un sindicato que se creó por una escisión de la CFDT, que estaba más bien del lado del gobierno) y esta mujer sostuvo un discurso extremadamente simple, sin ningún efecto retórico, pero en el que decía casi todo lo que yo había preparado. Hacía tres semanas que yo venía trabajando sobre esto, había hecho un texto lo más riguroso y simple posible, y me dije "voy a guardar mi papel, ella ya dijo todo lo que yo iba a decir, de manera más eficaz, más simple, más directa". Y esta mujer, que debía tener un nivel de instrucción bastante elemental, era la portadora de una reflexión colectiva. Esta gente reflexionó mucho, discutieron sobre Europa, la Europa social, sobre la moneda única, sobre el efecto Banco Mundial, dijeron: "en el fondo, lo que nos hizo el gobierno francés es lo que el FMI les hizo a los países del Tercer Mundo". La gente reflexionó de manera formidable. Eran conscientes de que estaban luchando también por Taiwán, para que la seguridad social sea universal. No es —decían— porque haya explotados que nosotros tengamos que perder los beneficios de un siglo de lucha en el que alcanzamos derechos sociales que no tienen nada de arcaicos,

que deberían ser universales. Mientras se les decía todo el tiempo "ustedes defienden sus ventajas, sus privilegios", ellos estaban a favor de la universalización de sus privilegios.

Y ahora el problema es crear instituciones, redes internacionales. Constituímos un grupo de trabajo que se llama *Raisons d'Agir*,<sup>1</sup> en el que hay muchos sociólogos, economistas, etcétera, para tratar de producir intervenciones tan científicas como sea posible pero que se orienten hacia la acción. No es lo que se escribe en un trabajo científico, es la misma cosa pero escrita de tal forma que pueda ser eficaz, un poco a la manera de lo que hicimos con *La Misère du Monde*, que se hizo con esta intención. Para hacer este trabajo, constituimos una red internacional para tratar de elaborar un pensamiento crítico, estratégico. Creamos una suerte de "think tank" para acumular datos, resultados, informaciones. Hace años que digo que es necesario recrear una Internacional intelectual. La única fuerza es la fuerza teórica, la fuerza científica, la fuerza de los conocimientos que hay que organizar y movilizar.

**Realizada por Analía Reale  
Producción: Causas y Azares**

<sup>1</sup> *Razones para actuar*. [N. de la T.]



# 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 Koollaas, hace un balance de sus tareas: lo tituló *S, M, L, XL*. Koollaas 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 artesa-

\* 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 oportunistamente 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 desubjetivar 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 deseos 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 incommensurabilidad, 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 “vernarnos, 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 teoricistas. 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 poquitos 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 combatirlas, 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, facsimiles 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 académicus*, 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 autojustificatorio. 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 Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.
- Marc AUGÉ, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- Pierre BOURDIEU, *La distinción: crítica social del juicio*, 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 télévision*, 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 Connections*, 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 (posfaco de Pierre Bourdieu.)
- Renato ROSALDO, *Cultura y verdad*, México, Grijalbo, 1989.
- Daniel SCHNEIDERMAN, "Réponse à 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.

## Bourdieu: de la crítica a Heidegger a la crítica a la Televisión

HORACIO GONZALEZ

Extrañamente resistente a lo largo del tiempo, el concepto de *campo* sigue presente en la obra de Bourdieu y ahora está destinado a dar cuenta de la particular "opresión simbólica" que puede significar la televisión cuando es desviada —y esto es lo que calamitosamente ha venido ocurriendo— de lo que hubiera podido ser "un extraordinario instrumento de democracia directa". El *campo* es un controvertido concepto que hereda vagamente las primeras reflexiones de la sociología en torno de las representaciones colectivas y las categorías simbólicas, y hoy parece ser la partícula esencial de una postrera autodefensa sociológica frente a la sospecha de que se han debilitado trágicamente sus capacidades explicativas. Como si se aludiera a un compuesto de energías invisibles, el *campo* se halla cruzado por gustos, estilos, mentalidades y acentos, que en definitiva señalan el lugar donde lo social, colectivamente, *piensa*. Se piensa y piensa como acto social, única manera de constituirse lo social a partir de "hechos intelectuales y artísticos" cuya ciencia rigurosa, con un empeño ya antiguo, Pierre Bourdieu se propone constituir.

El concepto de campo supone algo que rige la expresión y que de cierta manera censura o sanciona el modo en que se forman los "precios" de las distintas formas de enunciado. Las producciones simbólicas deben entonces sus propiedades más específicas a las condiciones sociales de su producción, y más precisamente, a la posición del "productor" en el campo en que ejerce su autoridad, a través de diferentes mediaciones, sobre el interés objetivo y sobre la fuerza de la censura que le ha sido impuesta. Pero las obras consagradas imponen las normas de su propia percepción, rompiendo con la jerga erudita, que se distingue del lenguaje científico por el hecho de que oculta la heteronomía bajo la apariencia de la autonomía.

Incapaz de funcionar sin la asistencia del lenguaje común, debe producir la ilusión de independencia por medio de estrategias de falsa ruptura, como las que Bourdieu analizó hace ya casi tres décadas, en uno de sus primeros trabajos, dedicados a poner a prueba la ontología de Heidegger, considerada como el caso de una filosofía que en su adiestramiento señorial y en su radicalizadas maniobras expresivas, encubría una revolución conservadora. En efecto, de una forma sublimada y poco reconocible, Heidegger ponía en funcionamiento todos los temas de la aristocracia catastrofista alemana. Dándole aires de laicismo a la teología, producía un dialecto eufemístico en cuyo trasfondo latían los temas *völkisch* de la tierra y la sangre, a la manera de un festejo conservatista engalanado con la lengua del *Dasein*.

La reflexión de Bourdieu sobre Heidegger, que no hay motivos para pensar que no sería sostenida hoy en los mismos términos, partía de una crítica al acto heideggeriano de tomar palabras del sentido común para constituir innumerables conceptos ontológicos. La magia que ha ejercido el estilo heideggeriano, provenía justamente del choque que producía el reiterado quiebre de la dicción filosófica a través de un conjunto de locuciones familiares y casi vulgares que acometían repentinamente en la superficie de un texto docto. Para Bourdieu, el juego de palabras con la misma raíz, tan frecuente en todas las sentencias populares, no era más que uno de los medios formales de evocar sentimientos ocultos e inesperados sobre la relación entre dos significados.

Y así, *das man*, que se entromete en todo, es el “uno” que falsifica el ser con sus hablurías y avidez de novedades, todo lo cual Heidegger condenará implícitamente con una lengua filosófica que tiene bien claro que debe ser innovadora respecto al kantismo anterior y al mismo tiempo expresar encubiertamente un aristocratismo universitario, que manteniendo un verdadero horror a la estadística, intenta rescatar el Ser de las operaciones de nivelación que lo amenazan. Para Bourdieu, Heidegger hace sonar en su filosofía recubierta de palabras con sabor profético, un anatema contra la democracia, los partidos, las vacaciones pagas y la cultura de masas. Y también contra Platón en “ediciones de bolsillo” y contra la televisión.

El estilo pastoral de Heidegger establece así el juego de la *distinción* por el cual en la raíz de una argumentación basada en misteriosas encíclicas extraídas de sus propios anaqueles monacales, se presenta una cruel visualización del drama de la estratificación y dominación social. El solaz con un verbo sacerdotal doliente, halla en Heidegger una correlación exacta con una advertencia tácita hacia las “lecturas vulgares” que volverían a sacar a luz las significaciones que la sublimación filosófica había transformado en vocablos sagrados. Así, la ruptura que procesa Heidegger entre el modo profano y el modo predestinado del habla, introduce por medio de una teoría del saber, una teoría de la sociedad. No estamos exagerando si ponemos en estos términos las conocidas páginas de Bourdieu donde el arsenal mayor de su teoría del “campo intelectual” es colocado al servicio de una crítica al “monopolio de saber” por parte de mandarines que, en sus visiones recónditas, suelen transportar los mensajes indirectos de la división social.

En este tipo de obras —insiste Bourdieu— la estructura de las relaciones de clase no es nunca nombrada sino que es percibida a través de formas de clasificación (las estilísticas, las retóricas, la *illusio*, el bovarismo) que cualesquiera que sean, nunca son independientes de esa estructura y remiten a ella por complicadas operaciones de evaporación sublimada del sentido social. Es conocida la dura advertencia que Bourdieu dirige contra fenomenólogos y etnometodólogos, para llevarlos a admitir que la propia distinción entre *vulgar* y *distinguido* no flota como si fuera una capa autónoma del conocimiento sino que es la “ideología primaria que se presenta naturalmente” para un empleo fortificador de las desigualdades sociales.

Para Bourdieu, si todas las palabras se presentaran siempre con todos sus sentidos a la vez, el discurso sería un juego de palabras insostenible, pero si todos los sentidos fueran perfectamente independientes los juegos de palabras se tornarían imposibles. La obra de Heidegger se aprovecharía de esa peculiaridad del lenguaje, extremando la interpretación enigmática y haciendo del juego de palabras un *ready-made* filosófico, para ser interpretado y rehecho por la

interpretación. Heidegger sería así el coadyuvante de una “dialéctica viciosa” entre el intérprete que procede por exceso y del productor que por medio de sus desmentidos retoques y correcciones instaura entre la obra y las interpretaciones una diferencia que no solo es la del ser con respecto a la simple elucidación de los entes. Es la diferencia social encubierta a través del uso del *dichtung* filosófico.

El tipo de problemas que propone la interpretación de los “eufemismos ontológicos” de Heidegger no son los mismos que aparecerían cuando Bourdieu se confronta con una novela como *La educación sentimental* de Flaubert pues ya en sí misma, en ella encontramos una “visión sociológica del campo de poder”. Pero esta visión revela y enmascara al mismo tiempo, como lo sugiere Bourdieu en *Las reglas del arte*. La novela flaubertiana reconstituye de manera extraordinariamente exacta la estructura del mundo social en la cual fue producida y las estructuras mentales que modeladas por esas estructuras sociales, son el principio generador de la obra en la cual esas estructuras se revelan. Sin embargo, al enunciar sobre el mundo social, lo hace de un modo no enunciativo: *no dice realmente*. El develamiento que el escritor pone en obra no funciona como un eufemismo generalizado pero la realidad literariamente desrealizada y neutralizada que propone, imagina Bourdieu, le permite satisfacer una voluntad de saber capaz de contentarse con la sublimación que le ofrece la alquimia literaria.

Si con Heidegger era cuestión de detectar eufemismos en la esencia de un lenguaje filosófico sofisticado y caprichoso, que jugaba con su propia indiscifrabilidad, en Flaubert se imponía otra tarea. La de demostrar que la sociología puede identificar las reglas que forman el campo intelectual de los autonomistas culturales —como Flaubert y Baudelaire “en la etapa heroica de la independencia del arte”— para recobrar después esa independencia como motivo social en una instancia más punzante pues demuestra que en la autonomía habita tanto una autodeliberación de la sociedad, un colectivo social pensante a la manera de Durkheim, como la posibilidad plena del arte creador.

Todos estos temas vuelven a presentarse en *Sobre la televisión*, las dos conferencias de 1996 dadas por Bourdieu precisamente en la televisión francesa. Luego de apropiadas reflexiones sobre la temporalidad de la palabra y el acto televisivo, sobre el ideal comunicativo instantáneo, sobre el pensamiento atenazado por los géneros apriorísticos de una “estructura invisible” que redistribuye competencias, consagraciones, simbologías e historias de vida —reflexiones que en su mayoría no son novedosas en nuestro medio pues ya han contado con observaciones y escrituras críticas de gran calidad— Bourdieu lanza severas descripciones alrededor de la figura del “presentador cultural”, lo que lo lleva a examinar el verdadero tema de su interés, el periodismo dictando reglas “a todo el campo cultural y científico” y arrasando autonomías a su paso jubiloso. ¿Crítica aquí la “vulgaridad” de la lengua televisiva, así como en los años ‘70 criticaba a Heidegger por construir un lenguaje aristocrático y una filosofía conservadora?

A Bourdieu no se le escapa la dificultad de haber sido democratizador frente al filósofo de *Ser y tiempo* y de aparecer ahora como un crítico consternado por la nivelación cultural que produce la televisión. Cree que la amenaza de nivelación —y aclara: “tema recurrente del pensamiento reaccionario, particularmente de Heidegger”— proviene actualmente de la televisión, por lo que habría que defender “el esoterismo de las vanguardias” y convertirlo en una materia apropiable por condiciones de recepción pública cada vez más elevadas. Da la impre-

sión de que Bourdieu acaba de situar la sociología —y éste es el otro tema de *Sobre la televisión*— en un punto de tensión que origina una crítica simultánea hacia los esoterismos de derecha y los nivelamientos salvajes producidos por el plebeyo arte de las televisiones. Frente a los primeros tiene algo de Marx: hay que desmontar los eufemismos que recubren una voluntad social discriminatoria. Frente a los segundos, tiene algo de Flaubert: hay que señalar que “el arte no puede quedar sometido al veredicto del sufragio universal”.

Decidido a resguardar la autonomía de los campos —posición que recuerda la crítica que le dirige Habermas a un posmodernismo que consiguió desamarrar las correlaciones entre las esferas de actividad— Bourdieu propone un saber, que acaso sería la sociología, capaz de erigirse en custodia de fronteras entre los diversos campos, a fin de recomponer la relación entre ciencia, literatura, arte, derecho, política y *periodismo*. Es precisamente la realidad que reina en el *campo periodístico* la que diluye a todos los demás postulando una supuesta invisibilidad de los poderes reales que representa y una visibilidad desmanteladora de todas las diferencias, cuando en verdad su espíritu nivelador es pseudodemocrático.

Periodismo y sociología, pues. El primero se presenta como un meta-campo que mezcla y reparte las señas y sentidos de los demás campos, por lo que habría que volver a fronteras más seguras que no solo beneficiarían a los propios periodistas al brindarles una nueva cartilla democrática de verdadera autonomía para su actividad. También resguardaría la voz científica de la sociología, que Bourdieu insiste en construir, al apartarla de los jueces mediáticos con que la *doxa* periodística desarma su lenguaje, sus prioridades y su libertad de investigación. ¿Sería entonces la sociología la meta-ciencia que se encargue de fijar las dinámicas del resto de los campos? Bourdieu parece creerlo. Si a Heidegger le revelaba el secreto de su lenguaje tan singular, declarando que allí no había autonomía sino el síntoma de una elección cultural arbitraria, a la Televisión le quiere restar tantas cuotas de su autonomía como las que antes le había retirado a la ontología heideggeriana.

La crítica a la televisión es lo que parece más atinado y compartible del programa de este empeñoso, convicto e infatigable sociólogo. En cambio, su crítica a Heidegger —y en otro plano a Sartre— y su intento de explicación de Flaubert, solo parecen contar con conceptos llanos y de reducidos alcances, el *habitus*, el *campo*, con los cuales difícilmente la sociología pueda hacerse cargo de las filosofías y las literaturas de este siglo y del anterior, lo que exigirá conceptos menos unidimensionales y planos. El justo compromiso de Bourdieu contra “la censura televisiva”, evento de características antropológicas y políticas tan complejas como desmoralizantes (que se refiere a la esencia de la televisión y no a una u otra de sus facetas en especial), y sus reiterados pronunciamientos contra el neoliberalismo como constructor de culturas y formas de vida, lo convierten en un pensamiento estimable en un ámbito cada vez más inhóspito. Habría que pensar, no obstante, si aún no está por ser construida una crítica a la televisión que se exponga menos a dejar intocado un ámbito del conocimiento de este siglo, *la sociología*, que por tantas razones no puede diferenciar sus grandes obras de legados culturales más amplios, ni puede rescatar buena parte de su producción contemporánea de una zona de irreversible trivialidad, no casualmente entrelazada definitivamente con el modo más opresivo del sino de la televisión.

## Todos los juegos el juego

(Una lectura de *Las reglas del arte*)

GONZALO AGUILAR

### 1. EL ANTIDOTO

La lectura de Bourdieu tiene, al menos para los investigadores de la literatura, el alcance de un antídoto. En un panorama en el que predomina la fetichización de “la teoría”, sus escritos me impactaron por la elaborada articulación de teoría y práctica metodológica que me resultó de una gran utilidad a la hora de iniciar una investigación. Porque si bien Paul de Man habló de una “resistencia a la teoría” (y el sintagma ha servido para una suerte de psicoanálisis de los críticos), lo que se percibe con más frecuencia es una *resistencia al método*, en beneficio de una serie de especulaciones cuya característica es —en los peores casos— la “ausencia de toda referencia a una realidad empírica cualquiera” (Bourdieu, 1997b: p. 24).<sup>1</sup> La falta de método —con sus fallas teóricas subsecuentes— es el camino más directo para recaer en hábitos largamente sedimentados: desmesuradas pretensiones teóricas en las que los análisis concretos terminan más cerca de la reproducción que de lo novedoso, enunciación eufórica de superaciones que no siempre se conciben con las prácticas (“hay que superar todos los binarismos”) y una inclinación irresistible hacia el uso *kitsch* de la filosofía, son algunos de los escollos con los que me he enfrentado en el curso de mi investigación y que eran parte (tal vez todavía lo son) de mi formación académica (o parafraseando a Flaubert, de mi educación intelectual).<sup>2</sup> En este contexto, algunas herramientas propuestas por Bourdieu —la construcción del objeto, la objetivación del sujeto objetivante— son de una gran eficacia y ayudan a reflexionar sobre los diversos pasos y decisiones que deben tomarse en el curso de una investigación.

En el terreno conceptual, sin embargo, sus escritos me provocan una pasión más ambigua: encuentro que en *Las reglas del arte* existe una oscilación entre las descripciones genéticas de las dinámicas de lo artístico y la enunciación de reglas que pronto se convierten en leyes y parecen despojar al campo de toda su historicidad. El pasaje de una dimensión a otra no es frecuente pero conquista toda su fuerza, principalmente, en tres zonas del texto: en el papel que asume Bourdieu como analista (y la imagen que él se hace de su propia posición), en el lugar

<sup>1</sup> Como escribe Loïc Wacquant, “Bourdieu sostiene que cualquier acto de investigación es simultáneamente empírico (por el hecho de abordar el mundo de los fenómenos observables) y teórico (porque necesariamente plantea hipótesis relativas a la estructura subyacente de las relaciones que la observación intenta captar)” (Pierre Bourdieu y Loïc J. D. Wacquant, 1995: p. 31).

<sup>2</sup> El problema es mucho más amplio y exigiría una discusión detallada de los programas de enseñanza, de los objetivos de las diferentes carreras, el futuro de las diferentes disciplinas y de los inescrutables criterios de investigación y evaluación que aplica la Universidad de Buenos Aires, ámbito en el que desarrollo mis investigaciones como becario y docente.



que le concede a los cambios y a las transformaciones del campo, y en su definición de la forma literaria.

## 2. LA DESMITIFICACION

Con los conceptos de *habitus* y *campo*, Pierre Bourdieu se propone, respectivamente, superar la alternativa objetivismo-subjetivismo y la oposición entre “análisis internos” y “externos” (prefiero la denominación “textuales” y “de sociocrítica”). La eficacia de estos conceptos —sobre todo el de *campo*— radica en que ofrecen un instrumento para evitar las lecturas deterministas y mecánicas y en que, simultáneamente, sirven para captar la lógica compleja e interactiva del espacio social con las prácticas artístico-culturales. Con esta noción, el sociólogo francés elabora una doble afirmación ya que establece lógicas específicas en cada campo y, a la vez, acentúa la homología entre éstos al considerar que cada uno es “un universo social como los demás” (1997a: p. 89). De este modo, sin quitarle especificidad y contenido histórico, homologa el campo del arte a otros, despojando a éste de las pretensiones de originalidad, infabilidad y excepcionalidad que le son característicos.<sup>5</sup> Por medio de estas operaciones, Bourdieu exige a los participantes del campo pensar sus prácticas en términos más concretos y cuestionando el punto de partida de su excepcionalidad (punto de partida al que no escapa la crítica literaria, sobre todo en su tendencia a dejarse contaminar por el objeto sin que medie ninguna construcción).

Sin embargo, en su afán polémico y en su autorrepresentación como desmitificador que se niega a entrar en el juego, Bourdieu —en *Las reglas del arte*— tiende a privilegiar las invariantes, la estabilidad y la predeterminación con el fin de romper el encanto en un campo donde lo carismático es ley.<sup>6</sup> Esta tendencia se observa en ciertas decisiones terminológicas, como la preeminencia otorgada a los conceptos de “posición” y de “reglas” en detrimento de otros, como “agente” y “estrategias”, que siguen desempeñando un papel clave en sus abordajes a otros ámbitos. Por eso llama la atención el hecho de que Bourdieu, quien ha criticado tan sagazmente a Lévi-Strauss el concepto de reglas, haya utilizado el término como título de su libro. Tal vez, acudiendo a la exageración como desencantamiento, Bourdieu quiso mostrar una

<sup>5</sup> Es en sus embates contra la representación carismática del campo y sus productores y en su desmontaje del fetichismo donde Bourdieu más se acerca a las neovanguardias de los años 60. “Existen homologías estructurales y funcionales entre todos los campos” (1995: p. 273).

<sup>6</sup> La actitud polémica de Bourdieu es, por momentos, sorprendente. En algunos casos, hace omisiones llamativas como la falta de citas de Walter Benjamin en relación con la figura de Baudelaire y la construcción del campo literario de segunda mitad del siglo pasado o de Mijaíl Bajtin en los análisis de la novela y de la crítica al análisis “interno”. También son comunes las citas “de segunda mano” (así las llama Gramuglio), como la que le atribuye a Lukács una lectura de *La educación sentimental* como “novela psicológica” según una referencia de Goldmann (no hay que ir muy lejos para ver el modo en que Lukács consideraba al protagonista Frédéric Moreau: “Sin embargo, [su evolución interna] es siempre parte, momento, agudización, culminación, etcétera, de una vida histórico-social concreta, compartida con otros hombres concretos, con influencias e interrelaciones mutuas” (en Georg Lukács, 1963: p. 22; la cita de Bourdieu, en 1995: p. 19n.2). Bourdieu —a mi parecer— se autorrepresenta como demasiado solo y demasiado pionero (por ejemplo, con su crítica del creador).

mayor regularidad en un campo, el del arte, que es representado tradicionalmente como el que sufre menos sujeciones (más “originalidad” y “excepcionalidad”). “Hablar de estrategias antes que de reglas significa construir el objeto de otro modo” (1997a: p. 208), nos dice Bourdieu, y esto nos lleva a preguntarnos si, en esta construcción, el análisis no arroja a los agentes a una suerte de automatismo (salvo en el momento de la *génesis* del campo).<sup>5</sup>

Si hacemos un recorrido desde “Campo intelectual y proyecto creador” (1966) hasta “Para una ciencia de las obras” (conferencia pronunciada en 1986 e incluida en *Razones prácticas*), veremos que hay una propensión a acentuar las determinaciones antes que los conceptos (como el de “proyecto creador”) que suponen nuevas condiciones de producción.<sup>6</sup> Este desplazamiento, que se explica desde diversos puntos de vista, tiene una de sus motivaciones más poderosas en el hecho de que Bourdieu opta por privilegiar un momento del campo sobre todos los otros: el período que él considera de su *génesis* y constitución (en la segunda mitad del siglo pasado). Si esto es así, ¿dónde queda la exigencia beneficiosa de historización y localización propios del concepto de campo? El uso del término “vanguardia” en *Las reglas del arte* nos ofrece una respuesta.

La exigencia justificada de Bourdieu de insertar los textos y las prácticas en la red histórica en la que emergieron entra en tensión con la *lectura textual* que, en la crítica literaria, posee una tradición con resultados desiguales, pero mucho más explicativos e interesantes que los que les concede Bourdieu (a no ser que creamos que Wellek y Warren son el *non plus ultra* de esta práctica).<sup>7</sup> En el cruce entre lectura textual y abordaje sociocrítico que me propuse en mi investigación sobre las vanguardias poéticas brasileñas, la historización del objeto tal como la propone Bourdieu me sirvió para revisar mi concepción textualista del fenómeno y para discutir la *Teoría de la vanguardia* de Peter Bürger, libro canónico en el estudio sobre las vanguardias.<sup>8</sup>

“No hace falta decir que no constituyo en esencia transhistórica [...] una noción que, como la vanguardia, es *esencialmente relacional* (en el mismo grado que la de conserva-

<sup>5</sup> En el subtítulo, Bourdieu clasifica dos momentos (“génesis” y “estructura”) que son sucesivos debido a la historia acumulativa del campo. El dinamismo que le reserva al primer momento es minimizado en el segundo.

<sup>6</sup> “Los productores de vanguardia están determinados por el pasado hasta en las innovaciones previstas para superarlo” (1997a: p. 70).

<sup>7</sup> Es curioso el modo en el que Bourdieu elige sus oponentes. Además de los sempiternos Wellek y Warren, Bourdieu tiene una tendencia a dejar de lado aportes claves (Adorno, Mukarovsky, Bajtin) sobre todo cuando trata de demostrar la persistencia de la filosofía estética kantiana en los análisis de este siglo (1995: pp. 419ss.). Hasta llega a incluir a Adorno entre los autores que reducen las obras a la clase social (1997a: p. 59). Pese a esto, me parecen notables las objeciones hechas a Gadamer y los análisis en los que muestra cómo las diversas construcciones de *lector* (“arquitecto”, “lector informado”, “lector implícito”) son proyecciones acrílicas de las experiencias del crítico (1995: pp. 336-337).

<sup>8</sup> A partir de una mención que hace Bürger del trabajo de Bourdieu en su artículo “On the Literary History”, éste lo critica ácidamente en varias oportunidades (1996: p. 145 y 1997a: p. 88n.). De todos modos, la explicación que da Bourdieu es típica de su modo de polemizar ubicándose a sí mismo del lado de la ciencia y a sus interlocutores como comentaristas que defienden un privilegio institucional: “Esta especie de ceguera, de la que son víctima a menudo mis escritos, me parece atestiguar las resistencias que suscita el análisis científico del mundo social” (1996: p. 145). Pese a que, en apariencia, Bürger es más historicista que Bourdieu, aquel nunca llega a suministrar descripciones exhaustivas de una determinada situación del campo literario o como dice Bourdieu “un caso particular que, bien construido, deja de ser particular” (Bourdieu y Wacquant, 1995).

durismo o de progresismo) y definible únicamente a escala de un campo en un momento determinado" (Bourdieu, 1995: p. 374n., subrayado de P. B.)

Esta postulación me orientó en la construcción del objeto, en las elecciones metodológicas y en la recolección del material (tarea que me mostró la debilidad del criterio único enunciado por Bürger). Sin embargo, pese a lo que diga el mismo Bourdieu, su uso del término "vanguardia" no puede considerarse "relacional" sino, más bien, *posicional*. Esta corrección me permitió detectar algunas limitaciones del método propuesto en *Las reglas del arte*.

La utilización del término "vanguardias" es posicional porque Bourdieu la aplica para describir una ubicación en el campo que se mantiene como invariante y que van ocupando diferentes agentes (pueden ser Champfleury, Baudelaire o los editores "de vanguardia"). Bourdieu vacía a este signo de toda *relación* con la historia acumulada del campo y minimiza el hecho de que haya servido como operador sobre todo a principios de este siglo. De este modo, pese a que el término se utilizó entre los artistas de la segunda mitad del siglo XIX (Verlaine, por ejemplo, lo usa para referirse a Rimbaud), éste careció del carácter organizador y productor que tuvo en las denominadas vanguardias históricas. Al negarse a considerar los usos localizados del término, Bourdieu descarta la discusión sobre la especificidad de la intervención vanguardista en el campo artístico, cultural y aun en el político (me refiero a los artistas de las vanguardias que intentaron extender las fronteras del campo). Esto explica que sean muy pocos los ejemplos que proporciona Bourdieu sobre las vanguardias (y raramente fuera del dominio francés justamente en una época que se caracteriza por los cruces de fronteras permanente) y los que ofrece son presentados como un retorno de los mismos: así, los *Manifiestos del Surrealismo* tienden "a reducirse a meras manifestaciones de la diferencia" (1995: p. 356) o "los productores de vanguardia están determinados por el pasado hasta en las innovaciones previstas para superarlo" (1997a: p. 70, aquí se refiere más a la posición que a un período determinado). Las vanguardias, según esta propuesta, no existieron sino por las posiciones que ocuparon y esta determinación posicional está dada, de una vez y para siempre, en el momento de constitución del campo (con Flaubert y Baudelaire).

El hecho de que Bourdieu no pueda leer lo específico de las vanguardias ni su génesis histórica es producto de una decisión que afecta a todo su sistema: a partir del momento de su constitución, las transformaciones del campo no afectan de un modo sustancial las reglas del juego. En *Las reglas del arte* se lee, entre paréntesis, que "el siglo XIX inventó nuestra estética" (p. 351) y en *Razones prácticas* se expresa de un modo más contundente: "en la década de 1880, es decir cuando se establece la estructura de este campo tal y como la conocemos en la actualidad" (p. 65). Lo que habría que preguntarse es si la emergencia de los movimientos de vanguardia a principios de este siglo no implican una modificación decisiva del campo. Al reservar el término para cualquier posición que se manifieste como más autónoma dentro del campo, Bourdieu pierde de vista todos los cambios tecnológicos, urbanos, nacionales, bélicos y políticos de principios de este siglo, con los trastornos que ellos puedan haber provocado. Como señalaron Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano (quienes en sus ensayos demostraron la productividad del concepto de campo), difícilmente "el campo intelectual posea la coherencia y la regularidad que Bourdieu le atribuye" (1983: p. 81).

Esto hace que las invariantes del campo —como el "arte puro" o la noción misma de "obra", que el libro de Bourdieu no cuestiona en ningún momento— parezcan demasiado fijas, sobre todo la categoría de lo "puro" que haría del campo un terreno en el que la estética kantiana jamás fue cuestionada. Esta categoría se proyecta sobre el campo estableciendo unas diferencias y jerarquías que en este siglo ya no pueden considerarse bajo la perspectiva del siglo pasado. La postulación de lo puro como invariante condiciona el corpus de *Las reglas del arte* y está en la base de la exclusión —explicitada— de las formas que implican una sujeción al mercado y la no inclusión —implícita— de artes supuestamente más 'impuras' como la arquitectura, las artes aplicadas y el cine —y aquí Bourdieu es deudor de la dicotomía alto/bajo—. <sup>9</sup>

En este sentido, creo que *Las reglas del arte* ofrece un instrumental admirable para analizar diferentes momentos de los campos literarios y artísticos de diversas culturas pero que, a la vez, estos análisis deben dejar de lado esas invariantes que hacen de cada acontecimiento un despliegue del momento de origen, un retorno de las jugadas y las apuestas (bajo otras formas) que hicieron Flaubert, Baudelaire y sus contemporáneos.

### 3. HOMOLOGIAS

"Y aun los objetos perdidos desde hacía mucho tiempo aparecían por donde más se les había buscado"

Gabriel GARCÍA MÁRQUEZ, *Cien años de soledad*

Bourdieu inicia su interpretación de *La educación sentimental* (1869) de Gustave Flaubert con una descripción de los personajes. A partir de sus trayectorias ficcionales, *Las reglas del arte* traza un mapa del espacio social de Francia a mitad del siglo pasado. Lo que la descripción llamativamente omite es la figura del *narrador*, esa poderosa creación flaubertiana. <sup>10</sup> Esta supresión tiene su base en la hipótesis de la homología que, si antes servía para mostrar la correspondencia entre diferentes campos, ahora correlaciona la posición del autor, la toma de posición y la obra (se trata de "una correspondencia bastante rigurosa", 1996: p. 149). El lugar del narrador es ocupado, entonces, por un "*médium de las estructuras*" (1995: p. 20, subrayado de P. B.) que realiza un trabajo de objetivación y "denegación de la realidad expresada por el texto". Con el despliegue de las homologías, Bourdieu llega a mostrar las limitaciones tanto de las interpretaciones 'internas' que dejan todo el espacio de la significación en el texto como de aquellos aportes en los que la instancia mediadora del campo (u otra instancia) no ejerce sus

<sup>9</sup> Esto no significa minimizar sus investigaciones sobre la fotografía o la cultura popular, sino señalar los recortes y exclusiones que fue realizando Bourdieu *en este libro* en relación al proyecto de análisis que se inicia en "Campo intelectual y proyecto creador" (ver el cuadro que allí despliega en el que incluye, por ejemplo, el cine y el jazz; Bourdieu, 1967: p. 161). Hay sólo una mención al cine y es una homología con el campo literario (1995: p. 358n.).

<sup>10</sup> En un caso (1995: p. 61) lo hace pero sólo para introducir "un conjunto de trazos estilísticos localizados por diferentes analistas" (se refiere a los procedimientos) y, en otro, cuando se refiere a la obra de Proust (1995: p. 163), pero allí sólo porque el narrador y el personaje coinciden.

efectos de refracción. Y, aunque permanezcan las dudas sobre si este enfoque pueda repetirse con obras no realistas (basta ver cómo Bourdieu desplaza sus pretensiones en la lectura de Faulkner), lo central sigue siendo la productividad de las conclusiones a las que lleva la hipótesis de las homologías.

Mis dudas respecto a iniciar una investigación teniendo como punto de partida esta hipótesis radica en que orientan nuestra búsqueda hacia el hallazgo de identidades (aunque éstas puedan no ser más que proyecciones) y a generar una especie de círculo interpretativo en el que el principio de refracción del campo pasa a un segundo plano, cediendo a las homologías de hierro. Si la investigación se propone instaurar “un vaivén entre los dos espacios y las informaciones idénticas que se plantean en ellos bajo apariencias diferentes” (1995: p. 346), lo más probable es que la tarea del investigador se oriente hacia la búsqueda de esas identidades (las que no son muy difíciles de ‘encontrar’ dada la indeterminación relativa de sentido del material)<sup>11</sup> y que el crítico llegue a concebirse a sí mismo como un *traductor*.

Este parece ser el papel que se autoasigna Bourdieu cuando sostiene que la forma literaria es una denegación de las estructuras profundas y el campo del arte un espacio en el que “todo el lenguaje es eufemístico” (1997a: p. 183), instaurando toda una zona semántica que se vincula con la *simulación* (“las estructuras que la escritura oculta y disimula, con la labor de elaboración formal”, 1995: p. 59).<sup>12</sup> En este intercambio, la sociología vendría a “romper el encanto” diciendo lo que la obra de arte dice sin decir realmente (1995: p. 63).<sup>13</sup> Bourdieu opone así las propiedades del discurso literario (el “develar velando”) y el sociológico (develar revelando) como si la equivalencia homóloga entre personajes y posiciones agotara el texto o sus posibilidades de sentido (o como si ésta tuviera un carácter más científico). Así, la traducción que hace Bourdieu del personaje del Sr. Arnoux convirtiéndolo en “el mundo del arte y la política” —analogía que sólo puede sostenerse para una parte de la novela— sugiere que el personaje no aporta gran cosa a una estructura que podría conocerse por otros medios (el personaje y la forma como epítomes de la estructura).<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Hablar de “indeterminación” no significa hacer reingresar la categoría de lo inefable que tan justificadamente critica Bourdieu. Esta indeterminación de la forma es *relativa* y no elimina ni es jerárquicamente superior a los análisis de campo que —en la línea planteada por Bourdieu— son tan necesarios para la investigación. Antes que transferir las determinaciones por homología, creo que puede trabajarse a partir de las “condiciones irreductibles” (la expresión es de Said) de la producción artística.

<sup>12</sup> Esta zona semántica no involucra en ningún momento a los sujetos sino a lo específico de la obra artística.

<sup>13</sup> No parece muy segura una clasificación del material según la dicotomía sensible/inteligible (esta dicotomía es el resultado necesario de las pretensiones científicas de Bourdieu, pretensiones que a veces sirven más para legitimar sus posturas que como resultado de sus argumentos). María Teresa Gramuglio (1993) también expresa sus reparos sobre este aspecto: “la forma misma, la forma de la novela, en la cual se juega todo el proyecto de Flaubert, quedaría reducida a esa ‘traducción sensible [que] disimula la estructura’ (p. 60 [p. 63 en la edición en castellano])... que la lectura sociológica se encargaría de develar”, p. 41 (“La summa de Bourdieu”, en *Punto de vista*, número 47, diciembre de 1993).

<sup>14</sup> En el escueto y débil resumen que hace de *La educación sentimental* (lo que implica toda una actitud frente a la forma novela) y en el que Bourdieu se apropia del lugar del narrador, se describe a Arnoux detalladamente como “editor de arte, propietario de una tienda de cuadros y grabados en el faubourg Montmartre” (1995: p. 66). En el resto de su resumen, Bourdieu no menciona en ningún momento que Arnoux dejó de ser comerciante de cuadros para

Por otro lado, la postulación de la homología entre la *posición del agente* y la *toma de posición* hace que la eficacia simbólica de un texto o una obra sea medida exclusivamente en términos de campo (por ejemplo, en *Las reglas del arte* apenas se hace referencia a cuestiones como lo nacional, las identidades sociales, los efectos que las representaciones literarias desencadenan en los imaginarios, la poética romántica, etcétera). Hay que reconocer, sin embargo, que la seducción que ejercen los escritos de Bourdieu sobre arte y literatura se debe también al carácter parcial pero productivo de sus propuestas y a la radicalidad de sus intervenciones en un campo que se resiste a concebirse, ni más ni menos, como los demás (sobre todo con ese estimulante instrumento de análisis que es “la lucha por la distinción”). Pero que su intervención pueda considerarse como un antídoto (según lo he planteado al iniciar este ensayo), no significa que —a los fines de establecer los puntos de partida de una investigación— no debamos flexibilizar algunas de sus “leyes” para poder abordar con mayor destreza el corpus y los objetos.

Así, por ejemplo, la ley que enuncia sobre el campo del arte (la *inversión* del campo económico y su riqueza material) lo lleva a minimizar la importancia del “arte industrial”, las vinculaciones del arte y el mercado o a dejar de lado zonas de la biografía del autor. En el caso de Flaubert, por ejemplo, sus relaciones con el poder (su participación en el salón de la princesa Mathilde) y sus contratos económicos.<sup>15</sup> Después del éxito de *Madame Bovary* (que Bourdieu, inexplicablemente, interpreta como “un malentendido”), Flaubert firma con su editor Lévy un contrato por su nueva novela (*Salammbô*) y por otra “sobre tema moderno” (se trata de *La educación sentimental*). Flaubert recibe un adelanto importante y, pese a que los tiempos de composición los marca la autonomía del campo y no las demandas del mercado, Flaubert acelera la última etapa de trabajo para conseguir el dinero.<sup>16</sup> Todos estos datos, por supuesto, no refutan la ley postulada en *Las reglas de arte*, pero exigen de ella una flexibilidad mayor para comprender la variedad de las tácticas y de las estrategias de los agentes implicados. Más que el concepto de “mundo invertido”, habría que utilizar como instrumento de análisis la práctica del *diferimiento*. En el campo artístico, las ganancias económicas y materiales aparecen diferidas (con grados muy variables de “interés en el desinterés” y de pureza) y, por lo general, diferidas con mayor fuerza que en el campo del poder.<sup>17</sup>

convertirse, primero, en negociante de lozas (arte kitsch) para terminar finalmente como vendedor de artículos religiosos (arte religioso), no sin antes participar activamente en los disturbios de 1848. De hecho, Frédéric se entera de que Arnoux dejó su oficio al principio de la segunda parte (la novela está dividida en tres partes). Ver Flaubert, 1980: I, p. 118 (Arnoux cambia de oficio) y II, p. 121 (Arnoux vende rosarios). En el análisis de la escena en la que Frédéric le lleva los quince mil francos, Bourdieu se sigue refiriendo a Arnoux como el “mundo del arte”, 1995: p. 50.

<sup>15</sup> Es verdad que Flaubert escribió que “las honras deshonran” pero también es verdad que fue condecorado con la Legión de Honor después de haber peleado arduosamente por ella (Bourdieu cita ambos hechos por separado). Lotman le dedica el segundo capítulo de la sexta parte (pp. 252ss.).

<sup>16</sup> Lotman, 1991: p. 282. Según los cálculos hechos por Lotman, Flaubert recibió 10,000 francos por *Salammbô*, lo que significaría hoy en día aproximadamente 170,000fr (es decir, 29,000 pesos argentinos). Una suma similar fue la que recibió por *La educación sentimental* en carácter de adelanto. Lotman agrega que, en su época, esto equivalía a quince años de trabajo de un peón empleado (pp. 463-464).

<sup>17</sup> Sin embargo, una investigación sobre cierto estado de los campos podría concluir que el tabú del enriquecimiento material es mayor para los políticos que para los artistas. Otra variable que abren los trabajos de Bourdieu, es el

#### 4. HAGAN SUS APUESTAS

Pese a sus intenciones constantes de ubicarse fuera del juego, Pierre Bourdieu también expresa sus afinidades en sus escritos científicos (o mejor, también hace apuestas en el campo del arte).<sup>18</sup> Pero con un rasgo que lo devuelve nuevamente al terreno de la ciencia: a Bourdieu le gustan los artistas a los que puede atribuirles el oficio de sociólogos. En *Las reglas de arte* se propone “hacer de Flaubert un sociólogo” (p. 17) y sostiene que la “objetivación” conseguida en *La educación sentimental* es “casi científica” (p. 123); de Marcel Duchamp y de Karl Kraus (su “héroe cultural”) dice que llevan a cabo “verdaderos experimentos sociológicos” (Bourdieu, 1997a: p. 185); en *Libre-échange* ya desde el comienzo le señala a Hans Haacke que sus reflexiones y su trabajo artístico son “quasi sociológicos” (p. 11). ¿Qué interés tiene Bourdieu en hacer de estos artistas unos sociólogos? En primer lugar, Bourdieu le otorga un gran poder a la toma de conciencia, al punto tal que ésta cumple una función liberadora con su sola presencia. Esta toma de conciencia (de la que los artistas mencionados participan en grados variables) es parte, para Bourdieu, del oficio del sociólogo (la sociología es la “única capaz de sacar a luz estos mecanismos”, 1997a: p. 158). En segundo lugar, se establece en sus textos una jerarquía de acuerdo con la reflexividad que los autores tienen de sus propios actos (Flaubert o Duchamp eran más concientes que los demás artistas y pueden ser considerados más ‘sociólogos’ que los demás). Como dice Michel de Certeau a propósito de la actividad socio-etnológica llevada a cabo por Bourdieu, “la inconciencia del grupo estudiado era el precio que había que pagar (el precio que él debía pagar) para su coherencia” (1990: p. 90). En todo caso, el observador los supone hundidos en un subjetivismo más inconciente que el que la propia heterogeneidad de sus prácticas permite inducir.

El concepto de *illusio*, que supone un agente atrapado en la lógica del juego, excluye del campo la toma de conciencia (ésta implicaría el abandono inmediato).<sup>19</sup> Sin embargo, en el capítulo “El desmontaje impío de la ficción” de *Las reglas del arte* Bourdieu admite que esta exclusión no constituye una interdicción absoluta.

Hasta que leí atentamente un texto de Mallarmé que expresa muy bien, aunque de forma harta oscura, tanto la *verdad objetiva* de la literatura como ficción basada en la creencia

---

análisis de los usos del tiempo que hace el trabajo artístico, mucho más laxo pero no necesariamente menos intenso que el de otros campos, con los “horarios cambiados” y un uso diferente del tiempo libre.

<sup>18</sup> Pese a esto, Bourdieu trata de mantener constantemente una posición preñada de objetividad: “Si bien siento a veces gran afinidad —debido, tal vez, a una posición homóloga— con el artista de vanguardia, no asumo desde luego ninguna posición dentro del campo artístico propiamente dicho (por tal motivo decliné, hace algunos años, la invitación a colaborar con un “pintor conceptual”, Alain Kérily, quien luego se dio a conocer en Nueva York y que estaba interesado en exhibir un cuadro inspirado en mi libro *L’amour de l’art*, acompañado por una grabación del diálogo entre el artista y el sociólogo)” (Bourdieu y Wacquant, 1995: p. 54). En su libro con Hans Haacke, Bourdieu participa en calidad de sociólogo (y admirador), pero su intervención puede considerarse más programática en términos de campo artístico.

<sup>19</sup> “¿Qué sucedería, en efecto, con la vida literaria si se llegara a disputar no sobre lo que vale el estilo de tal o cual autor, sino sobre lo que valen las disputas sobre el estilo? Cuando uno comienza a preguntarse si el juego vale lo que en él se apuesta, es el fin del juego” (Bourdieu, 1985: p. 32).

colectiva, como el derecho que tenemos de salvar, por encima de toda especie de objetivación, el goce y el *placer* literarios (Bourdieu, 1995: p. 406, subrayado mío).

Al acentuar la explicación por el placer (término que Bourdieu vuelve a utilizar casi diez veces en las tres páginas de este capítulo), la lectura transforma a ese “juego” en un puro hedonismo de los participantes que se agota en sí mismo. La dicotomía que subyace en este capítulo (‘placer-subjetividad-inconciencia’ frente a ‘distancia crítica-objetivación-toma de conciencia’) vuelve a reinstalar las oposiciones que Bourdieu se encargó de desmontar y superar en otros campos (particularmente en la sociología de la vida cotidiana). “Pero la literatura tiene algo más intelectual que eso —dice Mallarmé—; las cosas existen, no tenemos por qué crearlas; sólo tenemos que aprehender sus relaciones; y es la malla de estas relaciones la que forma los versos y las orquestas” (Simons, 1977: p. 193). Los productores pueden llegar a ser más astutos que lo que presume una mirada crítica: la toma de conciencia ni es patrimonio de un campo ni destruye por su sola aparición el valor y el sentido de las reglas de juego. En la película *F for fake* (1973, Orson Welles), uno de los personajes, un falsificador, muestra un papel con un garabato y dice: “Esto que ven no es arte, pero si lo ponen durante unos meses en el museo, lo será”.<sup>20</sup> No por eso vamos a dejar de ir al museo, aunque cuando volvamos tengamos la sospecha de que el valor de las obras esté en relación directa con la admiración de quienes la visitan. Para salir de esta dicotomía es necesario minimizar las pretensiones científicas del estudio del campo artístico no porque éste se base en lo inefable (lo inefable es un signo de prestigio, la indeterminación es una invitación a hablar), sino porque la dimensión cultural exige postulados descriptivos pero también intervenciones participativas (la crítica ocupa inevitablemente posiciones en el campo). La cientificidad —aunque sea un criterio posible— no es el único criterio que existe para determinar la rigurosidad o la precisión de la tarea crítica.<sup>21</sup>

Los trabajos de Pierre Bourdieu nos llevan a reflexionar sobre la especificidad del hecho literario remitiéndonos, más que al mundo de los textos, a su significación en el seno del espacio social y en el cruce con otras prácticas. Nuestro trabajo desembocaría así en un cuestionamiento de los métodos, las teorías y los esquemas recibidos que el campo de la crítica literaria lleva inscriptos en su superficie.

---

<sup>20</sup> Toda esta película es un ensayo ‘casi sociológico’ sobre las condiciones de producción de creencia en el campo del arte.

<sup>21</sup> Lo expuesto en este pasaje no significa descartar un concepto tan operativo y fascinante como la *illusio* y que funciona en nuestra cultura, a menudo, de un modo tan patente (basta ver la señal “canal (á)” por cable). Lo que me interesa es, antes que reintroducir a agentes plenamente concientes de su participación, marcar la falsa linealidad que implica este concepto si lo atamos a la toma de conciencia.

## BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- BOURDIEU, Pierre (1967): "Campo intelectual y proyecto creador" en *Problemas del estructuralismo*, México, SXXI.
- BOURDIEU, Pierre (1983): *Campo del poder y campo intelectual*, Buenos Aires, Folios.
- BOURDIEU, Pierre (1985): *¿Qué significa hablar? (Economía de los intercambios lingüísticos)*, Madrid, Akal.
- BOURDIEU, Pierre (1995): *Las reglas del arte (Génesis y estructura del campo literario)*, Barcelona, Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre (1996): *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.
- BOURDIEU, Pierre (1997a): *Razones prácticas (Sobre la teoría de la acción)*, Barcelona, Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre (1997b): *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, SXXI.
- BOURDIEU, Pierre y HANS HAACKE (1994): *Libre-échange*, Seuil, Paris.
- BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc J. D. (1995): *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.
- CERTEAU, Michel de (1990): *L'invention du quotidien: 1. arts de faire*, París, Gallimard.
- FLAUBERT, Gustave (1980): *La educación sentimental*, 2 tomos, Buenos Aires, Losada.
- GRAMUGLIO, María Teresa (1993): "La summa de Bourdieu", en *Punto de vista*, número 47, diciembre de 1993.
- LOTTMAN, Herbert (1991): *Gustave Flaubert*, Barcelona, Tusquets.
- LUKÁCS, Georg (1963): *Significación actual del realismo crítico*, México, Era.
- SARLO, Beatriz y CARLOS ALTAMIRANO (1983): *Literatura/Sociedad*, Buenos Aires, Hachette.
- SIMONS, Edison (1977): *Poética de Mallarmé*, Madrid, editora Nacional.

**Globalización e identidad cultural**  
Rubens Bayardo y Mónica Lacarrieu  
(Compiladores)

**Cine argentino. Entre lo posible y lo deseable**  
Octavio Getino

**Mercosur. La Dimensión Cultural de la Integración**  
Gregorio Recondo, Compilador

**EDICIONES ciccus**  
CULTURA - COMUNICACION - EDUCACION - DESARROLLO SOCIAL

Riobamba 67 2º (1025) Capital Federal, Bs. As. Argentina  
Tel / Fax : ( 5 4 1 ) 9 5 4 - 0 0 8 0

## Prolegómenos a Bourdieu: Matar dos pájaros de un tiro

JORGE ELBAUM - GERARDO HALPERN

La historia de las ciencias sociales tiende a remitir recurrentemente —igual que la historia de la filosofía— a polémicas dicotómicas y axiomáticas: si el realismo y el idealismo y la contingencia y la necesidad fueron/son fundantes de una repetida querrela acerca de la capacidad del sujeto para conocer, aprehender el mundo, crearlo o simplemente sufrirlo sin capacidad para transformarlo.

No es la primera vez en la historia de la construcción de modelos para explicar las limitaciones de las polaridades ficticias que alguien intenta superarlas. Esos intentos tuvieron en muchas ocasiones una convicción de evidencias, datos, muestras de regularidades, para superar las limitaciones voluntaristas del pensamiento "idealista". Otras veces tuvieron la intuición imaginativa, el "salto" contra el dato para demostrar las debilidades de un empirismo limitado e incapaz de romper las barreras de los endeblés sentidos. Pero en ambos casos, en la defensa acérrima de un objetivismo soberbio (incuestionable y riguroso) o en la postulación de un subjetivismo ingenuo, se abrían las brechas de un "efecto teoría" que encolumnaba a sus seguidores generando las anteojeas de la confianza en la voluntad o del realismo caprichoso del dato. Ambos postulados son incapaces de superar los obstáculos formalistas del diálogo entre las dos posturas y de controlar las desviaciones de cada modelo de apreciación.

No es Bourdieu el primero que se plantea salirse del camino polarizado de los modelos de apreciación social. Tanto Marx como Husserl fueron dos prologuistas de esta confrontación interesada en la superación de los bandeos teóricos (basados en el fanatismo del sujeto) o en las bondades evidentes de valorar las evidencias del objeto. Sólo que los dos autores se encontraron mediados por enemigos históricos contextualizados que obligaban a "tensar" la especificidad de sus orientaciones teóricas convirtiéndose —o siendo convertidos— en aquello que también quisieron saldar. Con mayor o menor éxito existen tres autores contemporáneos que están comprometidos en ir superando la histórica brecha teórica: Giddens, Habermas y Bourdieu. Los tres —aunque desde perspectivas teóricas disímiles y estilos discursivos diferentes e incluso divergentes— han desarrollado programas de investigación donde se ponen sobre la lupa el distanciamiento entre las dos tradiciones heredadas del positivismo comtiano y el historicismo alemán.

Para enfrentar ambos recorridos ya cosificados por la investigación, y, peor aún, convertidos muchas veces en sentido común del pensamiento social, Bourdieu elabora una tríada de conceptos dispuestos a ser utilizados y confrontados tanto con las relaciones sociales estructuralmente instituidas —no por mandatos estructurantes metafísicos o biológicos a lo Lévi Strauss, sino por génesis históricas de confrontaciones y luchas por la definición de órdenes legítimos—

como por las luchas clasificatorias que construyen mundos por disposiciones. La tríada está compuesta por tres conceptos/herramientas: **habitus, campo y capital**.

Introduce la noción de **habitus** para superar la falsa dicotomía entre subjetivismo y objetivismo, enfrentando la suposición funcionalista de un *ethos* que los sujetos sustentan luego de una introyección abstracta de los valores dominantes en una sociedad. El habitus, por el contrario, desafía esa concepción ahistórica y ajena al conflicto social: los habitus son el resultado de la incorporación de percepciones y prácticas, de disposiciones para la acción organizadas de acuerdo con las posiciones sociales ocupadas por cada sujeto individual o colectivo. Si el esquema de los valores suponía normalidades y desviaciones —a partir de la incorporación de estas ideas (valores) culturales— los habitus implican diferenciaciones, distancias, sentidos comunes divergentes según el espacio social en el que se está situado. Implican por lo tanto una construcción conflictiva y contingente donde se ponen en juego esquemas de apreciación del mundo y prácticas concretas. Así la distinción que establecen se funda en la detección de un sentido práctico que, con su propia lógica, refuta la pretensión de una imposición de sentido desde la ciencia (y desde su discursividad) y al mismo tiempo desde la ingenuidad “interpretativista”.

Distanciándose del estructuralismo abstracto y reduccionista, el habitus le permite a Bourdieu romper con la inmovilidad de la estructura que determinaría el ser en el mundo, (eliminando el lugar del sujeto), plasmando una quietud subjetiva que desaparecería bajo el manto de esa estructura. Mientras que en el discurso de Levi Strauss el individuo desaparecería bajo el edificio de la determinación exterior (cognitiva o biológica) del hombre, en el estructuralismo genético del sociólogo francés la acción es el resultado histórico de una confrontación entre formas de ver y de actuar. Es en ese sentido que el habitus logra explicar las regularidades sociales: en tanto estructura estructurante permite la “adaptación” de la vida cotidiana a su propia lógica viendo la articulación entre lo instituido (y lo nuevo) en un marco delimitado, que en definitiva refiere al desempeño de la vida social en cada una de sus manifestaciones; el habitus es la condición de adaptabilidad flexible al mundo dividido en clases, sean éstas sociales, de género, generacionales, étnicas u otras.<sup>1</sup>

El habitus, de esta manera, quiebra la lógica que trata de imponer el subjetivismo ingenuo, que ve en el actor un libertario ajeno a las posiciones sociales de origen. Ajeno tanto a las estructuraciones que lo implican y lo marcan. Sujeto que, para el subjetivismo extremo, supone un lugar de indeterminación —de ausencia de rasgos constitutivos— y que por lo tanto es capaz de definir el mundo y su subjetividad, libre de cualquier condicionamiento. Por ser *estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponerse la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones nece-*

<sup>1</sup> Ver Bourdieu, P. “Espacio social y génesis de las ‘clases’” en Bourdieu, P. *Sociología y Cultura*. México, Grijalbo, 1984; pp. 281-309.

*sarias para alcanzarlos*, Bourdieu recupera dos instancias fundamentales: el sujeto y la historia. El sujeto se encuentra determinado por el habitus, que al ser histórico y producto de trayectorias relacionales no supone una estructura inmóvil. La subjetividad es moldeada por homologías biográficas en el marco de una metabolización que no implica la desaparición del sujeto: los individuos actúan insertos en una trama inicial que no definen pero que pueden transformar. Frente a la ingenuidad hipersemantizadora de los productores de significados, el sujeto de Bourdieu sugiere que hay que recurrir a sus herramientas iniciales: a lo hecho cuerpo, a lo incorporado como naturalidad incuestionable.

## SUJETOS SUJETADOS Y OBJETOS OBJETIVADOS

El sujeto no es un pasivo reproductor, sino que genera prácticas que mueven a la definición misma del habitus para explicar el mundo en el cual se encuentra. La (histórica) modelación del habitus permite reconocer y significar las prácticas sobre las cuales opera ese mismo esquema de apreciación y acción. La relación que se instaura muestra que el habitus moldea esas prácticas de modo tal que “funcionan” dentro de su propia lógica: el habitus es un lenguaje para ser hablado por iniciados.<sup>2</sup> Es por esto que la confrontación del habitus y el sentido práctico generan un tipo de disposición que *permite producir un número infinito de prácticas relativamente imprevisibles, pero limitadas en su diversidad*. Así, Bourdieu supera a Sartre, quien suponía una ingenuidad revolucionaria de fundación subjetiva constante de libertad. Lo supera en el voluntarismo irresponsable de un Robinson Crusoe revolucionario que supone costos mínimos a la inversión de un poder de nuevo tipo y cuya filosofía moral, esclarecida y esclarecedora, se propone (ajeno a las diferentes trayectorias sociales) como paradigma de posibilidad de cambio y de libertad. Sartre propone su propia (auto)conciencia del mundo como ejemplo de lo que es posible. Se toma a sí mismo —y a los intelectuales libres— como vara de lo posible abstrayendo las diferencias de habitus y de trayectorias: el iluminismo voluntarioso de los intelectuales, su subjetividad arrolladora, egocéntrica “constructora de mundos” y de lógicas, no deja de ser una imagen distorsionada de la acción y el cambio social.

Esta vuelta de tuerca secularizadora de Bourdieu sobre las ilusiones de los “dioses/intelectuales” echa por tierra la quietud estructuralista que no da lugar al conflicto social planificado por la voluntad. La crítica, en definitiva, está orientada a los resabios metafísicos de las teorías sociales, que arrastran mitologías teleológicas —al acecho de todo pensamiento estructuralista y/o “dialéctico”— y contra la ilusión etérea de un hombre/dios (indefinido, incondicionado; único) que todo lo define, lo condiciona y es producto auténtico de su voluntad: de un hombre que vive solo, sin historia, sin sociedad y sin regularidades sociales. En este mismo registro figuran sus otros dos conceptos centrales: **capital y campo**.

Todo habitus sustenta o posee determinados atributos que son valorados positiva o nega-

<sup>2</sup> En este sentido puede vincularse con la lectura sugerida por Wittgenstein en Geertz, C.: *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa, 1987; pp 26.

tivamente a nivel social. Y aunque quizás existan “teorías del valor” dominantes en cada época y en cada sociedad, muchos espacios sociales (campos) definen en forma particular el peso de cada capital. Existen diferentes tipos de capitales: económicos, educativos, sociales, culturales, corporales, lingüísticos, etcétera, que tienen mayor o menor valor en cada mercado. Por ejemplo, en el ámbito académico —sobre todo si hablamos de la universidad pública y gratuita— los capitales educativos (las titulaciones) y los culturales (la formación “enciclopédica”), tienen una indudable valoración más eficiente que los capitales económicos.

Con esta distinción analítica Bourdieu se aleja tanto de los reduccionismos economicistas que suponen una eficiencia de capitales únicos en todos los ámbitos sin distinción, como de los cultores de la pereza intelectual que utilizan las mismas herramientas para explicar fenómenos sociales que suponen condicionamientos, historias y estructuraciones no analogizables. Supera, de esta forma, los ademanes “todológicos” que recurren a las mismas herramientas ante fenómenos sociales diferentes, suponiendo que es lo mismo analizar las relaciones de fuerza en el campo militar que en la universidad o en el campo literario. La especificidad y la rigurosidad epistemológica reclamada por Bourdieu se hacen presentes en el rechazo a las teorías generalistas que fundamentan sentidos comunes pseudo-científicos —y conceptualizaciones— considerados aptos para cualquier campo, situación o espacio social. Se enfrenta así a las visiones esencialistas (y facilistas) que pretenden simplificar la complejidad del mundo y sus genealogías particulares detrás de concepciones únicas y totalizadoras: mientras que diferentes postulaciones teóricas suponen marcos explicativos comunes tanto, por ejemplo, para las relaciones de poder al interior de una institución como el Estado, como para las distancias entre las diferentes clasificaciones sociales, Bourdieu postula que las estructuraciones remiten a historias muchas veces particulares, producto de relaciones de fuerza específicas de cada campo.

La existencia de un “capital simbólico”, instaurado por múltiples percepciones (tanto dominantes como subalternas) obliga a abandonar la dicotomía entre lo económico y lo no-económico: invita a superar el materialismo vulgar que ve en el sujeto una reproducción de las condiciones de vida (o de las relaciones sociales de producción), recuperando las “luchas clasificatorias” y las di-visiones del mundo que también instituyen la realidad. Este punto de partida lleva a comprender la cultura como un proceso social total donde existen plusvalías simbólicas aptas para dominar/controlar los hechos sociales. Mientras que el subjetivismo ingenuo y el objetivismo dejan afuera el sentido práctico (la construcción reflexiva de la vida cotidiana) partiendo en el primer caso de una inauguración constante de la sociedad, y en el segundo caso del olvido de la agencia, Bourdieu propone el análisis empírico de los fenómenos sociales insertos en situaciones concretas, en habitus estructurantes, campos específicos y capitales eficientes dentro de esos campos. Por ello, Bourdieu apunta a que la acción tiene su propio sentido (no es casual que recupere a Merleau Ponty), su lógica (“pre-lógica”) y la incorporación corporal de los condicionamientos. Esta pre-lógica no es traducible (al menos linealmente) a la lógica del cientificismo: es el resultado de una realidad contradictoria que puede ser entendida científicamente, pero dicha explicación (o interpretación) teórica o científica no puede ser fundante de la acción social. En este plano, Bourdieu ataca a la abstracta lingüística saussureana y

sus contradicciones, recuperando a Bajtín (sobre todo sus textos inscriptos bajo el nombre de Voloshinov sobre la lingüística) y su reclamo por una teoría de la lengua que dé cuenta de una lengua viva, de un “uso real” (sin despojarla de sus funciones) que permita recuperar el habla y su presencia en el origen de las innovaciones. El habla y la comunicación se convierten así en un ámbito de disputas, en un espacio donde los capitales lingüísticos están insertos en regularidades de dominación y subalternidad. Así se rompe con el mecanicismo que “reduce la acción a una reacción mecánica ante determinaciones mecánicas...”, dejando de lado las restricciones de la “lengua” como estructuración única. Esta crítica a la etnología y su imposición de una lógica científica a la lógica “pre-lógica” de la práctica supone también dejar de lado las teorías de la acción racional que sólo ven estrategias donde hay habitus y que sólo ven cálculo donde hay rutinizaciones. El programa de investigación de Bourdieu conlleva, de esta manera, una crítica al subjetivismo y su ingenuidad libertaria y trascendental y un derrumbe de la lingüística saussuriana y su negación del habla. La introducción de la noción de habitus implica la historia y al sujeto superando las simplificaciones de la dicotomía subjetivismo/objetivismo.

La postulación de que el habitus resulta inseparable de la noción de campo se debe a que aquél se define en un marco, un contexto determinado, limitado, en el que se lucha por la apropiación de un capital material o simbólico. Este marco (“terreno”) nos describe mejor la idea del lugar de los actores sociales y de su posibilidad de transformación: los habitus son percepciones y prácticas, formas de clasificación del mundo, formas de juzgar, apreciar, entender y significar la realidad que cambian según las distribuciones (instituidas genéticamente) inequitativas de poder. Las relaciones de fuerza dentro de cada campo y su historicidad definen el tipo de lucha que se da en cada terreno; imponen los capitales más eficientes y las armas con las que se lucha por la acumulación de dichos capitales.

Las acusaciones de reproductivista que se le realizan a Bourdieu (cfr. Por ejemplo García Canclini, sobre todo en el prólogo a *Sociología y Cultura*),<sup>3</sup> inmovilizan el habitus haciendo de éste un concepto esencialista ajeno a la historia de su propia constitución: derivan su continuidad en el tiempo, su regularidad, de un estructuralismo que no es capaz de explicar el cambio a partir de la lucha, el conflicto, sobre el que se organizan los campos. Invocan una lógica que desdibuja el habitus únicamente en sus estructuraciones, dejando de lado los campos en los que se monta y las trayectorias históricas que lo constituyen. Hace de un concepto contingente —modificable por prácticas diversas y sobre todo por percepciones potencialmente incoherentes con las oficiales— una herramienta anclada en la necesidad y la reproducción. Quienes acusan a este estructuralismo genético e histórico de inmovilismo posiblemente busquen resistirse al inmenso poder de las regularidades sociales. No porque éstas sean inmodificables, sino porque su desviación supone algo más que un voluntarismo naïf o un discurso transformador. Las “reglas del juego” sin duda pueden tergiversarse, pero a cambio de una inversión algo superior al iluminismo abstracto e idealista que evita ver la institucionalidad de un orden y la fuerza

<sup>3</sup> Bourdieu, P. *Sociología y Cultura*. México, Grijalbo, 1990.

material y simbólica de unas prácticas regularizadas y unas percepciones naturalizadas, devenidas en sentido común incuestionable.

La existencia de disposiciones que disputan posiciones implica la lucha por lugares sociales (políticos) y por el establecimiento de verdades (ideológicas) que buscan establecer tanto una legitimidad del statu-quo como la tergiversación del mismo. La lucha, en definitiva, se desarrolla sobre la perpetuación o la transformación del mundo y sus concepciones. *La violencia simbólica [...] se impone como el modo de dominación más económico por ser el más conforme con la economía del sistema.* La lucha por la conservación del lugar de la producción y la imposición del sentido es el objetivo intermedio (como si fuera el medio para...) para el ejercicio de la hegemonía. Esta, bajo su carácter “negociado” permite el establecimiento del consenso que abre el lugar hacia la legitimidad, fin último para poder ejercer la dominación “invisible”, la generalización de disposiciones adecuadas a las posiciones sociales establecidas. Esta invisibilidad se plasma en cada uno de los campos (concepto que Bourdieu separa atinadamente del de aparato utilizado por Althusser) y permite que estos funcionen con una lógica similar en cada uno de ellos. De ese modo, el poder establece criterios sobre el tiempo y los sentidos válidos y adecuados en cada espacio social. Así también, el tiempo se constituye a su vez en parte de la lucha, no como campo, sino como criterio de la noción sobre el mundo. El dominio sobre el tiempo permite establecer la lógica de la práctica y la adaptación de ella a las necesidades de ese tiempo.

El subjetivismo ingenuo (protagonista en la actualidad de diferentes discursos “posmodernos” que equiparan en nombre de las “diferencias” todos los relatos más allá de su efectividad social y política) queda así definido históricamente por su voluntarismo y su incapacidad empírica para entender el conflicto social y los poderes distribuidos asimétricamente en la sociedad. El sentido práctico (orientación cognitiva, espacial y temporal más o menos adecuada a la posición social ocupada) se postula como la superación (empírica y no teoricista) de la dicotomía entre subjetivismo y objetivismo: *La disyuntiva de la física (el objetivismo) y la fenomenología sociales sólo puede ser superada si uno se sitúa en el inicio de la relación dialéctica que se establece entre las regularidades del universo material de las propiedades, y los principios clasificadores del habitus; ese producto de las regularidades del mundo social para el cual y por el cual existe el mundo social. Es en la dialéctica entre la condición de clase y el “sentido de clase”, entre las condiciones “objetivas”, registradas en las distribuciones, y las disposiciones estructurantes, ellas mismas estructuradas por esas condiciones, es decir, conforme a las distribuciones, como la estructura de orden continuo de las distribuciones se realiza bajo una forma transfigurada e irreconocible en la estructura de orden discontinuo de los estilos de vida jerarquizados, y en las representaciones y en las prácticas de reconocimiento que engendra el no reconocimiento de su verdad.*<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Bourdieu, P. *El Sentido Práctico*. Madrid, Taurus, 1991; pp. 235-236.

Las posiciones (habitus específicos conformados durante trayectorias biográficas y dentro de específicos campos que poseen autonomías relativas al interior de la sociedad) no implican necesariamente disposiciones (percepciones, clasificaciones del mundo) determinadas definitivamente. Precisamente, las disposiciones contribuyen a cambiar las posiciones en el marco de luchas por la confirmación de verdades legítimas sustentadas por sujetos (individuales o colectivos) determinados.

### DISPOSICIONES MINIMAS PARA UNA NUEVO PROGRAMA POLITICO

La lucha por la dominación de un campo, o la búsqueda de la dominación social supone unas reglas del juego instauradas como válidas por el propio conflicto. Los ganadores y los perdedores de esos enfrentamientos participan con armas materiales o simbólicas más o menos eficaces dentro de cada terreno: no todos participan al mismo nivel ni con las mismas posibilidades de triunfo. En este marco, el conflicto supone a contendientes que tienen fuerzas asimétricas; a portadores de las verdades legítimas y a grupos alternativos que disputan un campo en donde no eligieron previamente las armas. Pueden ganar el campo con las armas del enemigo o pueden cambiar la forma de la lucha legitimando sus propias armas como las válidas dentro de ese terreno. Sólo que en este último caso tendrán que imponer sus clasificaciones (sus percepciones) al resto de los activistas del campo, como las más adecuadas para disputar el poder: *las luchas simbólicas son siempre mucho más eficaces (y, por consiguiente, realistas) de lo que piensa el economicismo objetivista y mucho menos de lo que quiere el puro marginalismo social: la relación entre las distribuciones y las representaciones es a la vez producto y objeto de una lucha permanente entre quienes, debido a la posición que ocupan o a la demanda de unas clasificaciones que consideran (por ejemplo) más equitativas, tienen interés en subvertir las distribuciones modificando las clasificaciones donde se expresan y se legitiman, o, por el contrario, en perpetuar el no reconocimiento como conocimiento alienado que, aplicando al mundo unas categorías impuestas por el mundo, aprehende el mundo social como mundo natural.*<sup>5</sup> Esta lucha es el objeto de la ciencia social, como campo que “engloba todas las luchas, individuales y colectivas” que procuran perpetuar o subvertir el orden existente. Esta lucha es un conflicto por la legitimidad (y la existencia) de un orden social, ya sea existente como alternativo. Y esos órdenes no están sólo en la exterioridad de la labor del científico, del intelectual o académico: están a su lado, constituyendo también su labor de constructor de visiones del mundo. No en el sentido necesariamente ideológico de encolumnamiento detrás de una organización o un sujeto “colectivizado exteriormente”. Debe dirigirse también hacia (y contra) sí mismo. Volver a una actividad reflexiva donde lo sagrado —la evidencia, lo obvio, la naturalización e incluso lo aparentemente “justo”— está siendo utilizado para acumulaciones ajenas a sus ritos de seducción política. La labor intelectual, artística y académica tiene hacia sí misma una mirada lo suficientemente condescendiente como para esquivar unas armas de la crítica que considera siempre digna de mirar hacia fuera. La universidad, por ejemplo, es uno de esos ámbitos trans-

<sup>5</sup> *Ibid* p. 236



parentizados por la meticulosidad especular de Bourdieu. En su trabajo sobre el "hombre académico" se ponen en evidencia que el conocimiento y las acumulaciones intelectuales conllevan también su rastro de sutil lenguaje discriminatorio y sobre todo sus ademanes de demagogia condescendiente para la fabricación de discípulos dispuestos, en su momento, ante la orden del "profesor" a defender "teóricamente" y sus reglas del juego autoritarias de "maestro". Los bienes simbólicos universitarios, como podría constatar en general en nuestra pobre y vilipendiada universidad pública, suelen recurrir a los mismos ademanes de prebendismo intelectual, encargado de iniciar en la vida académica a los nuevos ayudantes que serán la primera línea de fuego en la defensa de los feudos pseudo-científicos de las cátedras. El francés lo advierte claramente cuando afirma que hay que construir una ciencia social que enfrente el sentido común pedagógico de la universidad, donde muchas veces se suelen rutinizar conocimientos sin plantearse investigaciones rigurosas. Pensar, en fin, a la vieja usanza de Pascal, pensando las herramientas con las que se lo piensa: mirando y cuestionando no sólo el objeto sino también las categorías y los conceptos con los que se piensa. Herramientas que al fin y al cabo son construcciones sociales que tienen una historia y una tradición de mirar.

El combate teórico de Bourdieu no está alejado de un programa político. Sus reiteradas intervenciones contrapuestas al orden neo-liberal instaurado como finalismo irrevocable, como disposición única de orden social, presentan dos oponentes al mismo tiempo. Por un lado la desmitificación del mercado como orden necesario, y por el otro el desconocimiento de las relaciones del poder (momentáneamente triunfante) sobre el que se instituye. El reconocimiento de las luchas sobre las que se monta el discurso único —que tiene muchas veces al Estado como institución central de difusión, instauración, legitimación o articulación— supone poner en guardia a la sociedad (y a los sujetos subalternos, víctimas de estas disposiciones) en relación a justificaciones postuladas como sagradas: se habla de un orden global inmodificable y de un eficientismo aritmético cuyo único criterio de organización social es el mercado. Al mismo tiempo se dibujan discursos alternativos cuya voluntad transformadora descrea de las posiciones establecidas: la ingenuidad del voluntarismo subjetivista desoye los habitus establecidos que (condicionadamente por operaciones que son hijas de la instauración de disposiciones legitimadas) acompañan los cantos de sirena del mercado, amparados en discursos de derrota y resignación. *Lo que hoy está en juego es la reconquista de la democracia contra la tecnocracia: es necesario terminar con la tiranía de los "expertos", estilo Banco Mundial o FMI, que imponen sin discusión los veredictos del nuevo Leviatán —"los mercados financieros"— y que no se proponen negociar sino "explicar"; es necesario romper con la nueva fe en la inevitabilidad histórica que profesan los teóricos del liberalismo; es necesario crear nuevas formas de trabajo político colectivo capaz de intervenir en las necesidades, económicas fundamentalmente (es posiblemente la tarea de los expertos), pero para combatirlos y, llegado el caso, neutralizarlos. La crisis, hoy, es una eventualidad histórica, para Francia y, sin duda, para todos aquellos, cada día más numerosos que, en Europa y en el mundo entero, rechazan la nueva alternativa: liberalismo o barbarie. Ferroviarios, empleados del correo, docentes, empleados de los servicios públicos, estudiantes y tantos otros activamente o pasivamente involucrados en el movimiento, han expuesto —por sus manifestaciones, por sus declaraciones, por las incontables reflexiones que han desen-*

*cadena y que la cobertura mediática se esfuerza en vano por sofocar— problemas absolutamente fundamentales, demasiado importantes como para que queden librados a los tecnócratas, tan suficientes como insuficientes: ¿cómo restituir a los principales interesados, es decir a cada uno de nosotros, la definición esclarecida y razonable del futuro de los servicios públicos, la salud, la educación, los transportes, etcétera, en relación, sobre todo, con aquellos que, en los otros países de Europa han puesto en evidencia las mismas amenazas? ¿Cómo reinventar la escuela de la república, rechazando la puesta en juego progresiva, a nivel de la enseñanza superior, de una educación en dos tiempos, simbolizada por la oposición entre las Grandes Escuelas y las facultades? [Discurso enunciado por Bourdieu frente a los huelguistas, durante la lucha de los transportistas y los empleados públicos frente al pretendido ajuste estatal de 1996, en Causas y Azares Nº 4 Invierno 1996; pp. 151-153.]*

En las guerras teórico-políticas que se divisan, las utopías sociales (más o menos transformadoras) requieren de esos dos pilares reflexivos que Bourdieu propone (al decir de Husserl, como "funcionario del mundo"): la advertencia de que la realidad es voluntad y representación —pero en condiciones que no siempre se eligen— y la evidencia de que las posiciones no están para eternizarse, pero que sin embargo existen, con toda su carga de condicionamiento o estructuración. Su (re)conocimiento es tanto la única posibilidad de no instaurarlas (en el imaginario social) como definitivas, como de replantarlas sobre la base de disposiciones que tengan en cuenta un sentido práctico consolidado a través de siglos o decenios.



# Taller

Revista de Sociedad,  
Cultura y Política

.....

En venta en librerías  
Prometeo y Gandhi

INTERNET:  
<http://www.taller.com>

## COMUNICACIÓN, CULTURA Y MEDIOS

Director: Aníbal Ford

McQuail, **La acción de los medios**

Ian Chambers, **Migración, cultura, identidad**

James Lull, **Medios, comunicación y cultura**

David Morley, **Televisión, audiencias y estudios culturales**

Dennis Mumby, **Narrativa y control social**

O'Sullivan, Hartley, Saunders, Montgomery, Fiske, **Conceptos**

**clave en comunicación y estudios culturales**

Lucien Sfez, **Crítica de la comunicación**

Roger Silverstone, **Televisión y vida cotidiana**

Eliseo Verón, **Conducta, estructura y comunicación**

## Amorrortu editores

# La Crujía

LIBRERÍA DE LA COMUNICACIÓN

AUTORES VARIOS

*Viviendo a toda: jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*

Bogotá, 1998

G. SARTORI

*Homo videns: La sociedad teledirigida*

Madrid, 1998

F. SIERRA CABALLERO (coord.)

*Comunicación e insurgencia.*

*La información y la propaganda en la guerra de Chiapas*

Navarra, 1997

R. ZALLO (director)

*Industrias y políticas culturales en España y País Vasco*

Bilbao, 1995

## Distinción y trascendencia: La estética sociológica de Pierre Bourdieu

KATIA MARIA PEREIRA DE ALMEIDA \*

Parte sustantiva de la obra de Pierre Bourdieu está orientada a la discusión del arte y de la estética. Pretendo aquí presentar una lectura "interesada" de los dos libros en que esa discusión se desarrolla de forma más sistemática, a despecho del intervalo de una década que los separa. Pautada en un paralelo a veces explícito y otras implícito con la *teoría de la magia* de Marcel Mauss, califico esta lectura como interesada porque su principal objetivo es señalar la productividad teórica de lagunas de las formulaciones de Bourdieu para la viabilización de una reflexión propiamente antropológica sobre ese tema, desde una perspectiva comparativa que escapa, en cierta medida, al autor. Para el desarrollo de esa perspectiva usaré como parámetros un ensayo de Alfred Gell y un debate editado por Tim Ingold, dedicados a discutir el alcance comparativo de categorías de arte y de estética, textos en los cuales las ideas de Bourdieu ocupan —sintomáticamente a mi entender— un lugar central.

En un artículo de 1964, Lévi-Strauss hace un contrapunto entre ciencias "sociales" y "humanas", sugiriendo que, aún cuando ambas persiguen el mismo objeto, difieren radicalmente desde el punto de vista del método, ya que: "prohibiéndose cualquier complacencia, aún de orden epistemológico, para con su objeto, las ciencias humanas adoptan el punto de vista de la immanencia, mientras que las ciencias sociales, privilegiando la sociedad del observador, atribuyen a ésta un valor trascendental" (LÉVI-STRAUSS, 1976: 313).

Y concluye que, obviamente, la trascendencia a la cual se refieren las ciencias sociales no es de orden sobrenatural, sino "supercultural": "aisla una cultura particular, la coloca encima de las otras, la trata como un universo separado que contiene su propia legitimación" (LÉVI-STRAUSS 1976: 313).

A partir de esta formulación, el primer punto que me gustaría señalar es que, por ser simultáneamente immanente y trascendente —social y humana—, la *sociología etnológica* de Bourdieu se revela estratégica para una evaluación crítica del debate contemporáneo sobre las condiciones de (im)posibilidad teórica e institucional de una antropología del arte y/o de la estética.

La contribución de Bourdieu para este debate consiste fundamentalmente en superar la supuesta incompatibilidad entre el universalismo de las categorías de arte y estética —colocadas en la escala de la humanidad y tenidas como etnocéntricas por definición, en tanto productos teóricos de una particular experiencia histórico-social— y un relativismo cultural que se quiere imparcial, y las considera categorías históricas y socialmente específicas.

A partir de una perspectiva táctica, el *relativismo sociológico* de Bourdieu toma "cultura"

\* Publicado originalmente en MANA, *Estudios de Antropología Social*, Río de Janeiro, Museo Nacional (UFRJ), abril de 1997, 3 (1).

y "humanidad" como categorías "nativas", y no como categorías analíticas *estratégicas*. Esto permite superar aquella incompatibilidad entre universalismo y relativismo, traducible en términos teóricos como una especie de metaetnocentrismo, que, al afirmar la irreductibilidad última de estas categorías y experiencias al universo cultural occidental, las transforma en signos —universales— de *distinción*.

Bourdieu propone una separación de lo "artístico" y de lo "estético", que le permite afirmar la universalidad potencial del arte, pluralizándolo como campo específico de actividades en función de su aplicabilidad intercultural. Recordemos a este respecto la máxima de Mauss (1967-89): "un objeto artístico, por definición, es un objeto reconocido como tal por un grupo determinado". En contrapartida, admite la singularidad intra-social —y, de esta forma, la irreductibilidad— de la estética, como juicio oculto por una modalidad específica de arte.

Es importante destacar que el fundamento de este análisis de las condiciones de posibilidad del cruzamiento *contingente* entre arte y estética en el contexto de la sociedad occidental moderna reside en la adopción, por parte de Bourdieu, de un punto de vista "inmanente" en relación al arte como experiencia y de un punto de vista "trascendente" en relación a la estética en cuanto categoría.

Estas son perspectivas indisociables, que, sintomáticamente, nominan sus dos obras fundamentales sobre el tema. En términos metodológicos, esta *démarche* teórica se traduce en un "filistinismo" (BOURDIEU 197: 9) en relación al arte que excluye juzgamientos valorativos debido a la diversidad histórico-social del fenómeno.<sup>1</sup> Llevado a las últimas consecuencias, sin embargo, este "filistinismo" tiene como contrapartida una especie de "complicidad" con la estética (sf. LÉVI-STRAUSS 176: 313), tal como queda evidenciado por el lugar central ocupado por la estética pura en la crítica social del juicio de Bourdieu.

Lo que está en juego en este cruzamiento *contingente* es cómo una categoría estrictamente ideológica como la estética, que por lo tanto desempeña una tarea de *legitimación* (sf. COOTE 1996: 269), puede ser utilizada como instrumento conceptual para una reflexión *analítica* que problematiza el estatuto mismo de esta categoría.<sup>2</sup> Tal vez sea posible resolver esta cuestión utilizando el parámetro propuesto por el propio autor en su análisis de la génesis histórica y sociológica de la estética pura: "los escritos teóricos que la filosofía occidental trata como una contribución al *conocimiento* social del objeto, son también, y sobre todo, contribuciones a la *construcción* social de la propia realidad de ese objeto, por lo tanto de las condiciones teóricas y prácticas de su existencia" (BOURDIEU 1996: 328).

De hecho, como recuerda Miceli (1974: XXVII), Bourdieu parece haber encontrado la

<sup>1</sup> De acuerdo con Gell, el fin último de una antropología del arte debe ser la disolución de ésta en cuanto categoría destacada. Eso exige una especie de "filistinismo" metodológico, semejante al "ateísmo" que permitió que la sociología de la religión avanzase al excluir la reflexión al respecto de la autenticidad de ese fenómeno. Desde ese punto de vista, la estética es al arte como la teología es a la religión, lo que significa que "la estética es un tipo de discurso *moral* que depende de la aceptación de artículos iniciales de *fe* [...] y el estudio de los objetos valorizados estéticamente constituye un camino para la trascendencia" (Gell, 1992: 41).

<sup>2</sup> En el debate editado por Tim Ingold (1996:279) sobre la viabilidad teórica de la estética en una perspectiva comparativa, Gell plantea justamente la cuestión de cómo utilizar una categoría filosófica vinculada a una experiencia social particular —pero que, al mismo tiempo, trae el estatuto de lo universal, de lo distintivo y de lo trascendente— para designar dominios de la realidad empírica en otras formas de la experiencia. Sobre este punto, ver también Overing (1996:260-264).

salida para el dilema planteado por la dicotomía entre "objeto de conocimiento" y "objeto real", al definir que los fundamentos sociológicos de las distinciones y categorías que utiliza derivarían de la propia división del trabajo presente en una formación social particular. De esta forma, creo que la relevancia del análisis conjunto de la estética pura y de su crítica —como productos que, como el arte occidental moderna al cual se reportan son dotados de la misma historicidad *sociológica*— reside, justamente, en el hecho que es en la reflexión sobre estos temas que la sociología etnológica de Bourdieu, eleva al máximo la productividad teórica de este trabajo de objetivación en lo que "tiene de genérico y también de particular" (BOURDIEU 1980: 30).

Se delinea así una crítica a la "relación objetivista en relación al objeto", implícita desde el punto de vista "inmanente", como admite el propio Lévi-Strauss, y característica del relativismo cultural como estrategia de *distinción metodológica*, o sea, como "rechazo de tomarse por objeto, de ser tomado en el objeto" (BOURDIEU 1980: 37). Se ve, por lo tanto, en qué medida ese análisis sociológico del arte y de la estética, partiendo de un punto de vista "trascendente", revela el "contagio" metodológico por el objeto bajo la forma de "una verdadera apropiación de sí por la objetivación de la objetividad", constitutiva de las categorías sociales de pensamiento, percepción y apreciación "que son el principio impensado de toda representación del mundo dicho objetivo" (BOURDIEU 19880: 40).

En su moción contra la estética como categoría intercultural, Peter Gow (1996: 271-75) evoca *La Distinción*, de Bourdieu, como un relato "terrible" de la estética en cuanto *fatalidad* histórica y social occidental. Ella establece el *gusto* como discriminación tanto en relación a la producción —lo que no representa una novedad etnológica— como también, y fundamentalmente, en relación a la percepción, instaurando un mecanismo *selectivo y excluyente* responsable por el establecimiento de distinciones sociales radicales. Como esa dimensión de gusto no está inscrita en una supuesta "naturaleza" humana o cultural, no sería posible hablar de una antropología de la estética, en cuanto análisis "sustantivo" del gusto en términos comparativos, pues a diferencia de éste, ella excluiría el juicio. La única alternativa teórica para viabilizar el gusto como objeto de reflexión sería hacer una antropología *a partir de la estética* —en los moldes de lo que hace Lévi-Strauss— asumiéndola decididamente como proyecto teórico de la sociedad occidental. Se trata entonces de una *perspectiva analítica externa*, capaz, entretanto, de explicar sus juicios discriminatorios y tornar inteligible el proyecto estético que los condiciona.

Si, como admite el propio Bourdieu, la estética pura funciona como una *metanarrativa* que señala justamente "la *descontextualización* del arte occidental en relación a la vida social, su separación y diferenciación de los dominios ordinarios de la experiencia humana", para utilizar una formulación de Joanna Overing (INGOLD 1996: 288), sólo un análisis de las prácticas y representaciones implícitas en el discurso estético occidental —una *sociología estética de la estética*— podía desenmascarar su etnocentrismo y su inserción histórica y social. En términos comparativos, es posible hablar de *artes* sin estética, pero no *en* la estética sin la modalidad específica de la experiencia artística que la condiciona. En el límite, se podría decir que solo existe una "estética" en Bourdieu en la medida en que esta es "antikantiana": se trata de una estética de la sociedad, instancia que incorpora el fundamento trascendente —nuevamente, aquí, ese trascendente metodológico del que habla Lévi-Strauss— después de retirarlo del arte.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Según me parece, esa formulación asocia dos lecturas aparentemente incompatibles de *La distinción*. Por un lado, como una contribución *positiva* para una antropología de la estética y, por otro, como una afirmación de la

De acuerdo pues con la perspectiva adoptada por Bourdieu, la estética (que tiene en la "estética pura" su máxima expresión), esa forma particular de juicio —percepción, apreciación, fruición— caracterizada por el énfasis en la forma (dimensión interna) y no en la función (dimensión externa), posee, por un lado, un estatuto derivado en relación a la *autonomización* del campo artístico occidental, y traduce, por otro, una especie de *irreductibilidad* llevada a efecto sobre esa autonomización. Esta se caracteriza por una naturaleza fundamentalmente *anacrónica* que promueve una doble des-historización, de la producción (invención) y de la reproducción (difusión y asimilación), lo que termina por *absolutizar* un modo de producción y su modo de recepción correlativo, ambos productos de un tipo particular de condiciones históricas. El objetivo de Bourdieu es justamente historicizar ese absoluto en los diversos planos en que se coloca, no sólo para relativizarlo, sino haciendo hincapié en restituir la necesidad sociológica revelada por su estatuto arbitrario (BOURDIEU 1974: 271).

En ese sentido, el arte podría ser tomada como una especie de *materialización* del programa metodológico del durkheimianismo. En ella, la *objetificación de la distinción* —"las jerarquías hechas cosas" (BOURDIEU 1979: 553)— en su doble faz de actividad y experiencia, actúa como principio activo de la sociogénesis. A partir de un triple aspecto *relacional, posicional y diferencial* ese principio estructura las taxonomías artístico-estéticas y promueve la clasificación y el ordenamiento de las obras que, así, sólo existen "en la y por la relación, en la y por la diferencia" (BOURDIEU 1979: 250). La cuestión central en Bourdieu será, entonces, no analizar la cosa en sí —sintómicamente su análisis no contempla el objeto artístico— pero investigar lo que el estatuto de la cosa revela sobre lo social que ella materializa.

La lógica específica del arte consiste en la producción *cualitativa* de signos diferenciales y distintivos de "clase", lo que hace que los productos de su funcionamiento estén predispuestos a funcionar como instrumentos de *distinción*. Esa lógica revela, así, la construcción del espacio social como espacio objetivo, esto es, como estructura de relaciones dotadas del mismo estatuto de objetividad "que determinan la forma que deben tomar las representaciones que pueden tener de él aquellos que ahí se encuentran involucrados" (BOURDIEU 1979: 272). No se trata, por lo tanto, de un orden estático que reifica las posiciones sociales, sino de una instancia dinámica que cuestiona los propios límites entre los grupos y sus desdoblamientos estratégicos en ese campo de luchas.

Como una de las principales originalidades teóricas de Bourdieu reside en la incorporación de la práctica, de su ritmo y orientación, a la significación (MICELI 1974: XXVIII), el arte tal vez lo evidencie de manera especialmente reveladora, pues en ella el sentido y el valor son producidos en un juego y una lucha que se tienen a sí mismos como objetos. El arte constituye, de esa forma, un campo privilegiado para el ejercicio de una ciencia relacional cuyo punto de partida es una filosofía disposicional de la acción centrada en las relaciones objetivas entre las potencialidades inscriptas en los agentes y la estructura de las situaciones en las cuales ellos actúan. Recordemos que, para Mauss (1950: 100), la "potencialidad mágica" no disocia la "fuerza" y el "ambiente".

*imposibilidad* de la utilización antropológica de la esa categoría. Es interesante señalar que, en el debate editado por Ingold, la tesis decisiva *contra* la estética (Weiner, 1996:253) utiliza *La distinción* como argumento principal (Gow, 1996: 271-275).

Desde el punto de vista de la viabilización teórica de una antropología del arte o de la estética, es fundamental percibir la contribución original de esa sociología de las obras y de los gustos. Tomándolos como sistemas simbólicos fundamentalmente *diacríticos*, esa sociología delimita una concepción interna y externa, lúdica y agonística de significación, comunicación y poder. Si entre todos los universos posibles no existe ninguno que, como el universo de los bienes culturales, parezca tan predispuesto a expresar diferencias sociales, es señal de que la relación de distinción allí se encuentra objetivamente inscripta, actualizándose a través de apropiaciones significativas diferenciadas.

Tributario de "la autonomía relativa de lo simbólico", el criterio socio-lógico central en el campo artístico-estético es excluyente y discriminatorio en sí mismo. La legitimidad —y no la originalidad en sentido corriente— inscribe la objetividad semántico-sensible de las obras (cf. MORPHY 1996: 259) en el ámbito de la lucha por distinción y apropiación, lucha que constituye en sí misma el juego social. El arte, "fetiche entre los fetiches" (BOURDIEU 1979: 279-280), engendra, así, el monopolio social de la competencia artística, generando disposiciones predispuestas a marcar simbólicamente las diferencias entre las clases y, de ese modo, legitimarlas, "ocultando el fundamento no-simbólico de esas diferencias simbólicas" (BOURDIEU 1974: 283). Se trata de un proceso de dominación llevado a efecto a través de la transmutación de distinciones objetivas en *distinciones electivas*, realizada consciente e inconscientemente, y cuyo secreto constituye uno de los elementos fundamentales de su magia (cf. MAUSS 1950: 90).

En el límite, Bourdieu piensa que todo el sistema de distinciones artístico-estéticas no pasa de una manifestación *legítima*, transfigurada e irreconocible, de la clase social, y no existe sino por las luchas simbólicas de apropiación exclusiva de signos distintivos: amnesia de la génesis, objetivada en formas aparentemente a-históricas que estructuran la percepción de sí y del mundo. En ese sentido, el movimiento por el cual el campo de producción se temporaliza define también la temporalidad del gusto, ya que "introducir la diferencia es producir el tiempo" (BOURDIEU 1977: 39). La "tradición" —"eterno presente de la cultura" (BOURDIEU 1977: 38)—, en cuyo circuito los criterios de "originalidad" y "clasicidad" se establecen, consiste en el "olvido" de su propia sociogénesis. La estética representa, en el proyecto teórico de Bourdieu, justamente la posibilidad, primero del ejercicio de su sociología genética en el propio campo de *negación de lo social* y, segundo, de investigación de la manera como se constituye ese sentido de posibilidades y de imposibilidades, de proximidades y de distancias (BOURDIEU 1979: 545) que constituyen el juego social en su positividad histórica.

En esos términos, el *principium divisionis* manipulado por el arte, condición de posibilidad para la experiencia estética, sólo puede ser considerado una categoría *a priori* de aprensión y apreciación, "en la medida en que las condiciones históricas y sociales de la producción y de la reproducción de la disposición propiamente estética —producto histórico que debe ser reproducido por la educación— implican el olvido de estas condiciones históricas y sociales" (BOURDIEU 1974: 271-72).

Se revela así el mecanismo que genera esa relación *inmediata* ("docta ignorancia"), ciega para sí misma, que define, para los agentes, su relación *práctica* con el mundo. De hecho, para Bourdieu, es justamente tal discriminación que la ilusión del *a priori* —otro nombre para la inconsciencia histórica— tiende a transfigurar como una distinción natural (BOURDIEU 1974: 282).

Experiencia *socio-lógica* del mundo, simultáneamente sensible e inteligible, la estética promueve la interpenetración recíproca de un cuerpo socializado y un objeto que parece hecho

para satisfacer todos los sentidos *socialmente* instituidos. Del mismo modo que la magia, ella "pone fuerzas e ideas colectivas al servicio de la imaginación individual (MAUSS 1950: 134). Sólo en ese plano la sociogénesis de la estética podría contribuir a la investigación del principio invariante, transhistórico y transsocial, de satisfacción propiamente artística, "esa realización imaginaria del encuentro *universalmente* feliz entre un habitus histórico y un mundo histórico que lo puebla, y que él habita". (BOURDIEU 1996: 356).

En esos términos, la obra de arte, "fetiche dotado de eficacia mágica" (MAUSS 1950: 47), constituye un caso óptimo de operación social de nominación y de *rito de institución continuado*, a través del cual esa operación se cumple. Eso ocurre porque los ritos sociales de la magia se realizan en el campo social a través de "actos de autoridad autorizada", subordinados a un conjunto sistemático de condiciones interdependientes. Esos ritos consisten en *institución e investidura*, o sea, en hacer conocer y reconocer como legítimos (naturales) los límites arbitrarios, santificando un estado establecido de cosas. El poder de creación del arte reside justamente en la potencialización de ese mecanismo de *creencia* en el valor de la cultura, a través de la producción de obras que, en tanto objetos "sagrados", son dotadas de una especie de "mana" o carisma inefable que celebra la propia creación y en su triple carácter de "cualidad, sustancia y actividad" (MAUSS 1950: 102), traen inscriptas en sí a su propia necesidad.

Esa dimensión *ortodoxa* del arte se revela en el hecho de que sus transgresiones simbólicas se hacen a partir de las propias reglas reconocidas en el campo. En ese sentido, el componente *berético* subyacente a esa ortodoxia apenas revela el virtuosismo que consiste en movilizar ese esquema generador, principio de estructuración de las leyes del campo, para la generación continua de estrategias de distinción, definido por el juego de canonización secularización de las obras de arte y de los principios estéticos. Así, la estética evidencia que las categorías de percepción del orden social, siendo el producto de ese orden, imponen su reconocimiento y, por tanto, la sumisión a ella, ya que el gusto consiste justamente en un esquema de esquemas generadores y clasificatorios, que funcionan en los más diversos campos de la práctica y están "en el principio de los *valores últimos*, indiscutibles e inefables que exhalan los rituales sociales y, en particular, del culto de la obra de arte" (BOURDIEU 1980: 39).

La consecuencia de ese efecto performativo, del cual deriva la potencia de representación artística es revelar que el principio de permanencia del orden social reside en un proceso de "naturalización", o mejor, de "tradicionalización". O sea, ella impone esquemas de clasificación que producen su *reconocimiento* a través del *desconocimiento* de lo arbitrario de su fundamentos: la correspondencia entre divisiones tenidas como objetivas y los esquemas clasificatorios están justamente en esa especie de *adhesión original* a la orden establecida (BOURDIEU 1982: 150). Considerar la percepción estética como simple fricción, y a la creación artística como capacidad individual, ambas inscriptas en la "naturaleza humana", en una perspectiva equivocadamente objetivista e individualista, significa no dar cuenta del fundamento ontológico de ese *conocimiento práctico* como efecto de imposición. El gusto se define, así, como "relación social incorporada, entorno de la naturaleza" (BOURDIEU 1979: 585).

Definir lo real artístico como lucha simbólica-estética, permite a Bourdieu superar las dicotomías entre representación y realidad, subjetivismo y objetivismo, transformándolas en objeto, ya que los actos y las representaciones, en el arte, son de tal forma inseparables que se puede llamar, como Mauss (1950: 84), "una idea práctica". La "economía" del arte en cuanto sistema simbólico consiste en su "poder de actuar sobre lo real actuando sobre las representa-

ciones de lo real" (BOURDIEU 1982: 124), o sea, en su capacidad de, al significar el mecanismo sociológico de distinción, imponer la definición legítima de las divisiones del mundo social y, así, "hacer y deshacer los grupos" (BOURDIEU 1982: 137). En lugar de traducir una relación espectacular, esa causalidad es dotada de un estatuto mágico, cual sea, productivo y cualitativo, a través del cual es procesada la triangulación entre agentes, prácticas y representaciones envueltas en ese proceso (sf. MAUSS 1950: 5).

El arte "representa", de ese modo, el principio de la estructura social y de la eficacia estructurante —performativa— que ella ejerce a través de un proceso de exclusión e inclusión, institucionalización y desinstitucionalización, estableciendo jerarquías y clasificaciones inscriptas en los objetos y en las instituciones. A través de ella, "las divisiones sociales se tornan principios de la división que organiza la visión del mundo social. Los límites se tornan sentido de los límites, anticipación práctica de los límites objetivos" (BOURDIEU 1979: 549). Ella se torna, así, objeto privilegiado de la reflexión sociológica justamente por tomar como fin ese juego, definidor de lo social, donde se disputa el poder de regir las fronteras sagradas y establecer los límites de lo posible (BOURDIEU 1982: 148).

Recusar esa dimensión estética de lo social implica, creo, reducir la *distinción* a un plano sociológica superficial, cerrando una vía de acceso privilegiada para el aspecto *cualitativo* de la experiencia humana a través de la cual los agentes reaccionan al mundo social y natural (cf. MORPHY 1996: 255). En el límite, tal vez fuese posible decir que el arte *simboliza* la distinción, ícono de la diferencia que es, en sí misma, condición de posibilidad y producto de su proceso social específico.

La concepción de lo simbólico subyacente en el arte, no es, así, substantivamente (limitado, restringido), designando, antes, las *prácticas* a través de las cuales los actores construyen históricamente su mundo social y su propio estar en el mundo. El simbolismo se estructura por medio de actos de *separación* productores de las transformaciones valorativas que revisten la forma existencial de las prácticas. El valor social es, de ese modo, transportado en "signos cualitativos de valor" para utilizar una expresión que Nancy Munn (1992: 74), en otro contexto, tomo de prestado a Peirce. La respuesta estética, manteniendo siempre una función icónica distintiva y no substantiva de la relación representante-representado, refleja, por tanto, una capacidad *social* de valorizar cualitativamente las propiedades de la forma, independientemente de cualquier función particular. Y ella lo hace a través de un proceso de *objetivación* de valores sociales que se tornan, así, el *locus* privilegiado para la reproducción social —socialización y educación— en su doble faceta, semántica y sensible. De acuerdo con Mauss, la dimensión cualitativa del "encantamiento" mágico consiste, en general, en cualidades enteramente imaginarias, pero "imaginadas por la sociedad" y que se imponen, justamente, porque en él la *forma* predomina sobre el fundamento (MAUSS 1950: 53). Profundizando la posición de Mauss, tal vez sea posible, todavía, identificar lo que es específico de los objetos artísticos en el hecho de que ellos traen esa *agency* diacrítica en sí mismos, a través del ejercicio de un poder técnico intrínseco, no de reflejar lo social, sino de producirlo.

Se puede inferir, por tanto, que el fundamento de esa relación icónica reside en la *homología* entre el aspecto técnico de la producción artística y la producción de relaciones sociales propiamente dichas, garantía de la producción y de la reproducción social. En otros términos, el mecanismo simbólico que sustenta esa relación icónica consiste en una especie de homología entre los procesos técnicos envueltos en la creación de la obra de arte y los procesos técnicos en

general. Se trata, pues, de la propia producción de relaciones sociales *a través* del arte (GELL 1992: 53).

En última instancia, se puede afirmar que aquí está el fundamento del "materialismo generalizado" (BOURDIEU 1980: 34) que permite la perspectiva relacional y disposicional que Bourdieu adopta en relación al arte y a la estética, revelando, tal vez, su mayor originalidad. En efecto, lo que permite tratar las prácticas artístico-estéticas como económicas —o sea, como prácticas orientadas para la maximización del lucro material y/o simbólico (MICELI 1974: XXXIX)— y, consecuentemente, establecer la distinción teórica entre mercados, derivada de la propia división del trabajo social instaurada por un modo específico de *producción material* que, a su vez, instituye esferas excluyentes de intercambios materiales y simbólicos.<sup>4</sup>

En esa dirección, yo invocaría una vez más a Marcel Mauss, tomando como parámetro la aproximación entre arte, técnica y magia recientemente explorada por Gell (1992) a fin de situar el arte como parte de una "tecnología del encantamiento", esto es, como un sistema técnico responsable no sólo por la producción, sino por la reproducción de la realidad social en su dimensión al mismo tiempo material y simbólica. De acuerdo con Mauss, magia y técnica se aproximan por su doble carácter tradicional y creativo, separándose con todo en función de la naturaleza *ritual* de la primera y *mecánica* de la segunda.<sup>5</sup> Pues bien: Bourdieu sustenta que la especificidad del arte occidental reside justamente en ese cruzamiento entre técnica y magia y en la incorporación por la primera de la dimensión ritual de la segunda. Es el *virtuosismo técnico*, de hecho, que hace la *eficacia intrínseca* de las obras de arte en sus varios contextos sociales, tendiendo a crear asimetrías en las relaciones sociales a través del establecimiento de asimetrías entre las cosas.

El arte abastece, de esa forma, uno de los medios técnicos por los cuales los individuos son persuadidos de la necesidad y deseabilidad del orden social que los traspasa, tornándola tangible a través de la experiencia de los objetos materiales. Esto porque, como un sistema técnico, el arte es orientado para las consecuencias sociales resultantes de la producción de esos objetos. El poder de los objetos artísticos proviene de los procesos técnicos que ellos corporifican objetivamente: "la tecnología del encantamiento está fundada en el *encantamiento de la tecnología*" (GELL 1992: 44). Lo que hace el encantamiento —situado, además, en la propia base de la "idolatría" (BOURDIEU 1979: 58)— de la tecnología es la magia de preparar cosas, o sea, el poder que los procesos técnicos tienen de lanzar una magia sobre los agentes para que éstos puedan "experimentar la 'realidad' bajo una forma encantada". El arte, como modalidad separada de la actividad, simplemente lleva más lejos, a través de un tipo de involución, "el encantamiento que está inmanente a todos los tipos de actividad técnica" (GELL 1992: 44).

En ese sentido, como muestra Gell (1992: 46-51), la eficacia de los objetos artísticos, en su calidad de componentes de la "tecnología del encantamiento", es en sí mismo resultado del

<sup>4</sup> "Bourdieu nos muestra que nuestros sentimientos personales más profundos al respecto de lo bello, nuestro refugio cuidadosamente preservado contra todos los horrores discriminatorios de la sociedad capitalista moderna es la *forma primaria de discriminación* —y el propio *horror* de esa sociedad" (Gow, 1996: 271)—.

<sup>5</sup> Según Gell, no nos damos cuenta de la amplitud del dominio técnico, en gran medida, debido a un significado peyorativo en nuestra sociedad, a pesar del hecho de que ella está completamente apoyada sobre la tecnología: "esa visión distorsionada es, de hecho, un subproducto del *status* cuasi religioso del arte en nuestra cultura y del hecho de que el culto al arte, como todos los cultos de nuestro modo general, está basado en el imperativo de disimular sus orígenes tanto cuanto es posible" (Gell, 1992: 56).

"encantamiento de la tecnología", del hecho de que los procesos técnicos poseen un *potencial mágico* en sentido amplio —mismo cuando no son propiamente mágicos. En esos términos, es el virtuosismo técnico, o sea, el modo como los objetos son construidos (sin olvidar los valores que permiten transportar) que constituyen la fuente de su eficacia— *their becoming rather than their being*. Milagro técnico de la transustantación que aproxima arte y magia como poderes "tanto en el mundo cuanto *alrededor* de él".

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOURDIEU, Pierre. 1974. "Modos de Produção e Modos de Percepção Artísticos". In: *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva. pp. 269-294.
- . 1977. "La Production de la Croyance: Contribution a une Économie des Biens Symboliques". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 13: 3-44.
- . 1980. *Le Sens Pratique*. París: Minuit.
- . 1982. *Ce que Parler Veut Dire. L'Économie Des Échanges Linguistiques*. París: Fayard.
- COOTE, Jeremy. 1996. "Æsthetics Is a Cross Cultural Cathegory—For the Motion (2)". In: T. INGOLD (ed.), *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge. pp. 271-275.
- GOW, Peter. 1996. "Æsthetics Is a Cross-Cultural Cathegory—Against the Motion (2)". In: T. INGOLD (ed.), *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge. pp. 271-275.
- INGOLD, Tim (ed.). 1996. "Æsthetics Is a Cross Cultural Cathegory—The Debate". In: *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge. pp. 276-291.
- LEVI-STRAUSS, Claude. 1976. "Critérios Científicos nas Disciplinas Sociais e Humanas". In: *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 294-316.
- MAUSS, Marcel. 1950. "Esquisse d'une Théorie Générale de la Magie". In: *Sociologie et Anthropologie*. París: Presses Universitaires de France. pp. 1-141.
1967. "Esthétique". In: *Manuel d'Ethnographie*. París: Petit Biblioteque Payot. pp. 85-122.
- MICELI, Sergio. 1974. "Introdução: A Força do Sentido". In: P. BOURDIEU, *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva. pp. VII-LXI.
- MORPHY, Howard. 1996. "Æsthetics Is a Cross Cultural Cathegory—For the Motion (1)". In: T. INGOLD (ed.), *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge. pp. 255-260.
- MUNN, Nancy. 1992. *The Fame of Gawa. A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Durham/London: Duke University Press.
- OVERING, Joanna. 1996. "Æsthetics Is a Cross Cultural Cathegory—Against the Motion (1)". In: T. INGOLD (ed.), *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge. pp. 260-266.
- WEINER, James. 1996. "Æsthetics Is a Cross Cultural Cathegory—Introduction". In: T. INGOLD (ed.), *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge. pp. 251-254.

# Un “petit livre” para un gran problema

CARLOS MANGONE

Hoy la televisión depende de la publicidad y la publicidad se hace como *Potemkin*, pero *Potemkin* dura noventa minutos y la publicidad un minuto. Si durara más tendría que empezar a decir la verdad sobre el producto.

Jean-Luc Godard, en *Chambre 666*, película de Wim Wenders (1982)

Bourdieu sabía a qué se exponía y en la Introducción a *Sobre la televisión* sistematiza en forma de adelanto las posibles críticas que iba a provocar su libro. Una suerte de corporación de periodistas-intelectuales y de intelectuales-mediáticos se sentiría afectada por sus “denuncias” y reaccionaría frente al asedio del privilegio de “palabra” que representa el libro de Bourdieu. Más allá de que esto efectivamente ocurrió en Francia, la polémica en torno a la intervención de Bourdieu no se reduce a ese tipo de manifestaciones en cierta manera previsibles. Por una parte, no habría que ir muy lejos para escuchar que el texto del sociólogo francés “no entrega nada nuevo” acerca del fenómeno televisivo. Se apunta correctamente que sus análisis discursivos sobre el formateado televisivo de la argumentación, los condicionamientos mercantiles de la actividad periodística, las determinaciones temáticas que ejerce el nivel de audiencias y la tendencia a la concentración de la emisión y de la propiedad de los medios solo condensa en forma de resumen lo que nadie ignora.

Por la otra, se apunta que si bien Bourdieu aparenta hablar de la televisión en general, se limita a aquella oferta televisiva que pone en juego más directamente la influencia ideológica y la guía de opinión pública, es decir los programas periodísticos, los talk show y los noticieros. La objeción se dirige también al hecho de que Bourdieu “mira” la televisión no solo desde ojos académicos (qué otra cosa podía hacer, pero esto molesta bastante a los que miran a la televisión “desde adentro” de la propia televisión) sino que lo hace desde una tradición letrada y argumentativa hoy ajena al funcionamiento televisivo. Trasladaría en parte su “ilusión” educativa a las funciones de la televisión, aunque aclarando que sus dichos no implican una “nostalgia trasnochada de una televisión cultural tipo Sorbona”.

Entonces, si el nivel de afirmaciones roza la obviedad descriptiva cuál es la explicación de que aparezcan tantas reacciones o que la intervención de Bourdieu haya servido para reavivar un debate que estaba un tanto aletargado. Se podría afirmar que las aguas se agitaron por razones intrínsecas a la aparición del libro pero también por una situación previa en la que se encontraba el campo mediático en general y el subcampo periodístico en particular. Justamente

no es el momento de apogeo ideológico de la oferta multimediática ni tampoco es la época más deslumbrante del imaginario periodístico. Si sumamos a este panorama la crisis también ideológica del neoliberalismo rampante (que fue acompañado por todos estos años por el sistema concentrado de medios) encontraremos algunas explicaciones al tono del debate.

Por otra parte, no se debería descartar una reacción al interior del campo académico en general y de las ciencias sociales en particular a partir de considerar la intervención de Bourdieu “bourdianamente heterodoxa” —¿cómo era aquello de que no se puede hablar sencillo de temas complejos?— y de pensar la propuesta de intervención colectiva de los científicos e intelectuales frente a los medios como una utopía de fin de siglo.

Acerca de los comentarios —no pasa de ese nivel— que realiza Bourdieu sobre el discurso televisivo nada habría que agregar, salvo recordar que las afirmaciones más generales de Bourdieu sobre el funcionamiento televisivo son en su mayoría correctas y muchas veces “ninguneadas” por los intelectuales-mediáticos o los académicos más afines a pensar el fenómeno videocultural desde la lógica predominante de la industria cultural.

Si bien parecería que Bourdieu no tomara en cuenta los distintos efectos de recepción así como los usos que se hacen de los consumos televisivos —¿podríamos afirmar que los desconoce realmente?— no sería fácilmente refutable incluso para quienes, a veces un tanto cómodamente y sin tantas “pruebas”, salen al cruce con análisis cualitativos cuyos alcances habría que poner entre paréntesis de una vez por todas. “Los medios son en su conjunto un factor de despolitización sobre todo para las fracciones más despolitizadas del espacio público, sobre las mujeres más que los hombres, sobre los menos instruidos más que sobre los más instruidos, sobre los pobres más que sobre los ricos” (*O Globo*, 4 de octubre de 1997), afirma Bourdieu tratando de ubicarse en una estrategia macro que incluya una intervención política más visible y un intento difícil y en oportunidades infructuoso de divulgar su palabra sociológica más allá del ámbito académico.

¿Qué investigación sobre consumos culturales, acerca de la recepción de medios o de uso del tiempo libre puede refutar estos lineamientos generales? La cuestión no pasaría por afirmar que lo descripto por Bourdieu resulta tan obvio como conocido sino que, por el contrario, decir que cada individuo realiza una experiencia distinta con los consumos mediáticos compite en obviedad. ¿Por dónde pasaría la incomodidad de escuchar el reclamo de organizarse para compensar estas desigualdades no equilibradas por las diferencias reconocidas y a veces estimuladas e integradas por la industria cultural?

Si bien es cierto que la postura de Bourdieu en adherir a una caracterización de la televisión como “opresión simbólica” retoma una discursividad de los setenta al manejar reiteradamente el término “manipulación” sin mayores matices, sería bueno advertir por una parte, que fue el propio Bourdieu allá lejos y hace tiempo el que libró un debate con los “apocalípticos” en *Mitosociología* y, por la otra, que sus posturas actuales se asemejan a un análisis un tanto radicalizado sobre la hegemonía. La “opresión simbólica” aparece como el momento “dominante” de la hegemonía (junto con el ejecutivismo burocrático de las democracias o su corrupción judicial) de la misma manera que en situaciones inequívocamente dominantes (dictaduras en general) existen momentos de construcción de hegemonías que pasan por el cóctel aparentemente consensual de legalismo y propaganda mediática.

La mirada de Bourdieu, si bien descansa sobre un sector de programación, permite interrogarse acerca de ciertas deficiencias de otro tipo de análisis que suelen tomar como referencia de recepción televisiva "un" programa dejando de lado el efecto más general de toda la programación. Porque para retomar la perspectiva de la cita de Bourdieu tampoco se puede negar que el ranking de audiencias televisivas muestra en los principales renglones a muchos de los programas cuestionados y que responderían, a pesar de la intención televisiva de transversalizar el consumo, a las pautas socio-género-educativas manifestadas por el sociólogo.

En realidad, el blanco polémico de Bourdieu son los periodistas televisivos y los que llama "pensadores rápidos", aquellos intelectuales que mediante concesiones al formato televisivo circulan como "todólogos" por cuanto consulta se realiza en los programas de opinión. Aquí se cruzan varios temas. Por una parte, el lugar que Bourdieu le asigna a la sociología de manera global y que lo hace enfrentarse con la actitud que adoptan los periodistas en general frente a los problemas sociales.

"Las particularidades de la sociología se acercan mucho a la imagen que se hacen de ella los profanos. Durkheim decía que uno de los obstáculos más grandes para la constitución de la sociología como ciencia, reside en el hecho de cada quien, en sus materias, piensa tener la ciencia infusa. Los intelectuales y los periodistas, especialmente, que no soñarían en discutir un trabajo de física o de biología, o incluso un debate con pretensión filosófica entre un físico y un matemático, no vacilan, sin embargo, en juzgar un análisis científico, igualmente exigente y riguroso, del funcionamiento de la universidad o del mundo intelectual", (*Capital cultural y espacio social*, pág. 72-73) afirma Bourdieu y, podríamos agregar, tampoco lo aceptarían los periodistas, sin intervenir de manera imprudente, de un análisis profundo de la propia televisión. Bourdieu aprovecha para recordar una querrela histórica entre las ciencias, ciertas determinaciones del campo científico en la adjudicación del estatuto de un disciplina y por ende del efecto en el imaginario social acerca del margen de maniobra del "experto". Los llamados temas "democratizadores", como el deporte masivo, la televisión o, más legítimamente, la política, son usados a veces para aplanar las diferencias no sólo de saberes sino también de procesamiento de la información.

Bourdieu intenta una mixtura entre sociología y televisión que parecería igualarlas en el hecho de que a pesar de las intenciones ninguna podría escapar del mundo y ambas serían de gran utilidad para la construcción de una sociedad democrática. Ni el sociólogo debe renunciar a la difusión de sus saberes mediante el hermetismo de su comunicación: "Cuando se quiere huir del mundo tal como es, se puede ser músico, se puede ser filósofo, se puede ser matemático. Pero ¿cómo huir siendo sociólogo? Hay quienes lo logran. Basta con escribir fórmulas matemáticas, con hacer ejercicios de *game-theorie* o de simulación con computadora." (*Capital cultural y espacio social*, pág. 64) En esta negociación con los medios, el cientista social debe pensar en una intervención colectiva y aquí aparece quizás el núcleo de la mayor incomodidad que provocó el libro de Bourdieu y sus declaraciones más políticas. Volver a viejas tradiciones de intervención intelectual ante los nuevos problemas parece ser su preocupación más importante. La construcción de una "paritaria" intelectuales-académicos/medios masivos que a la luz de la actualidad de los medios pero sobre todo por la actitud generalizada de individualismo de la fracción intelectual y académica parece un tanto utópica, quedaría en los límites del volunta-

rismo pequeño-burgués si no se agregara el planteo de Bourdieu de coordinarla con otras organizaciones sociales que también son "formateadas" por los medios, sobre todo sindicatos, uniones de desocupados, grupos feministas, pensionados, etcétera.

La propuesta de Bourdieu aparece en un momento de transición en que desaparecidos los viejos vínculos de los intelectuales con las organizaciones partidarias o incluso con los Estados retores, la ultra precarización del campo intelectual, al que se podría agregar el académico y el periodístico ofrecen un panorama poco propicio para solidaridades de cualquier clase. La forma de negociación del intelectual y del académico, como se observa en nuestro país, responde más al modelo del tecnócrata o del experto que es convocado a los medios masivos y adecua —no en el sentido de divulgación— su discurso a las expectativas del ámbito, a los lineamientos estratégicos del convocante y a las restricciones del universo del discurso del momento.

Una suerte de historicismo brutal hace que muchos intelectuales den por aceptado y definitivo el hecho de que en televisión no hay otra manera de expresarse que en el formato publicitario: uso intensivo de los recursos visuales, condensación retórica en el discurso, ejemplificación binaria, altos contrastes y dimensión polémica. Nos parece que Bourdieu es conciente de que cualquier intento atomizado frente a la actual situación está condenado al fracaso, de la misma manera que no lo es tanto, por lo menos en su libro no está presente, de los mecanismos racionalizadores que los "pensadores rápidos" y académicos mediáticos utilizan para salir bien parados de su repetida presencia en los grandes medios.

Diferente quizás es la situación del campo periodístico en donde la observación de Bourdieu de las determinaciones mercantiles de la noticia y de la actividad del periodista no escapa a la conciencia de los agentes del campo. Sin embargo, algunas de las reacciones producidas recuerdan los rechazos anteriores que del propio Bourdieu se hicieron por sus análisis del campo artístico (y el subcampo literario), del campo científico y del campo académico. Precisamente en estos ámbitos el afán de neutralidad, libertad de creación, reivindicación de autonomía construyen el imaginario de los agentes y suelen ser el condicionamiento para una reacción cuasi-corporativa frente al asedio interpretativo que de ellos se realiza.

No resulta casual entonces advertir, como ocurrió con el libro de Bourdieu, un rechazo "institucional", como ocurrió con *Clarín*, 5 de marzo de 1998) por boca de algún secretario de sección en la página de opinión, que si bien acepta gran parte de lo postulado por Bourdieu termina, como otras reseñas confinándolo en el espacio de la utopía.

El campo periodístico que tuvo su paroxismo mercantil con el anuncio, aparición y cierre del diario *Perfil* podría dar cuenta claramente de lo expresado por Bourdieu, pero por obvio no es menos importante decirlo sobre todo en medio de la flexibilidad laboral, los contratos basura y el dictado absoluto de la demanda.

¿No será que Bourdieu, legítimamente criticado en su momento por no advertir los componentes de resistencia y enfrentamiento de las culturas populares sigue pagando aquella deuda teórica vinculada a su etapa más "reproductivista"? O acaso, con su, como afirma, "petit livre", haya instalado el tema del juicio de valor ya no en clave ensayística de los defensores y críticos del pensamiento posmoderno (bastante afín con la crítica televisiva) sino como corolario de una descripción rigurosa de la realidad.



El solo hecho de establecer una estrategia de intervención supone un distanciamiento crítico que tanto la universidad como los intelectuales estarían resignando en pos de una cordialidad mediática (que termina siendo más un compromiso empresario que una frecuentación discursiva).

Por otra parte, parecería que cuando Bourdieu se vuelve "grueso" y realiza trazos anchos de comportamiento social, cuando no afina sutiles distinciones en las conductas observadas y sobre todo, cuando se "in-corpora" a una lucha que implica otro tipo de "pérdidas", el consejo es "zapatero a tus zapatos" que para chapucerías "estamos nosotros".

Este ejército de reserva de "todólogos" están dispuestos a todo con el fin de lograr "visibilidad" mediática. Como los abogados que concurren a la telebasura, los médicos que se ofrecen para sus promociones privadas, los "asesores sociológicos" se muestran para que luego se los convoque a oficinas más recoletas pero mucho mejor pagas. Por algo, entre otras cosas, fueron durante años a los programas de televisión de manera gratuita.

Entre el importante Debe de Bourdieu está la ausencia de una posibilidad de "otra comunicación" que no sea la comunicación masiva, de raíz mercantil o de auspicio estatal. De la misma manera en que en otra época subestimaba a la cultura popular, aunque parte de sus críticas iluminaron la argumentación contrapopulista, no se advierte en sus reflexiones lugar para la comunicación alternativa, de la misma forma que no encontraría otro espacio de formación que el sistema educativo y de investigación que la universidad.

La intervención de Bourdieu se podría relacionar en el tiempo y en el espacio con la revisión que se está efectuando en el seno de los Estudios culturales acerca de la tradición recepcionista y de estudios de las audiencias y de la reflexión que vuelve a colocar en el centro del debate los efectos de la política de privatizaciones de medios en Europa y en América Latina que concluyeron en el salvajismo mercantil y en las fusiones oligopólicas.

Quizás, paradójicamente con el texto de Bourdieu se cierra una etapa emblemática por él mismo, signada por la renuncia a intervenir en ámbitos masivos y al mismo tiempo que se demuestra el fracaso de la política de "no intervención" comienza a construirse conciencia de la necesidad de promover políticas que discutan el estatuto de la comunicación masiva en este final-comienzo de siglo.

## Los pensadores rápidos... en pasar de Foucault a la tele

I

En nuestro país salen pocos textos sobre televisión. En este marco comentar los libros que toman el tema televisivo se vuelve imprescindible a pesar del nivel de los mismos. Quedó lejos la polémica generada por Beatriz Sarlo a partir de la aparición de *Devórame otra vez* de Oscar Landi, más cerca se ubican trabajos periodísticos culturales que rozan la apología televisiva desde una perspectiva neopopulista del fenómeno catódico. Un elenco estable de especialistas atraviesa sets, estudios y periódicos para dar en cuenta de sus percepciones acerca de la actualidad de la televisión, hoy apremiada por sus corolarios en los talk show, la concentración de la propiedad y la dictadura mercantil del nivel de audiencias. La diversificación de la oferta que suponía el cable aparece ahora como la ratificación de los géneros más vistos de la televisión abierta y los riesgos de producción quedan limitados por la desaparición de los cables regionales, las fusiones y la máxima ganancia. Cada tanto cuando empiezan a surgir voces de alerta, quizás un tanto pedagógicas, aparecen los que en su mayor rigor analítico definen a la televisión como "algo que existe", que "no lo podemos evitar", "que es un amigo de la infancia", "que amengua la angustia", etcétera, etcétera. Resulta por lo menos curioso que los que escriben y hablan más a favor de las tendencias de la televisión (que ya no aparece tan "plural" como para cuestionar esto de "la" televisión) escamoteen (in)escrupulosamente el estado actual de concentración, hegemonía ideológica y estandarización de ideas. No menos significativo es que estas posiciones les permita —como afirma a la distancia Bourdieu— circular con peaje pago por los sets multimediáticos sin mayores apremios. Los mismos que plantean que la televisión compite con el sistema educativo en influencia (y por el momento estaría ganando la batalla) critican abiertamente cualquier disposición individual y colectiva que enfrente la política cultural de las concentraciones televisivas. Al mismo tiempo que obviamente se elogia cualquier gestión del movimiento social por mejorar la situación de la educación. ¿En qué quedamos? Si la comunicación es un bien social, si la información es un derecho (tanto a recibirla como a producirla), si la industria cultural ocupa parte importante de nuestro tiempo libre, por qué negarse a la posibilidad de que la tan "mentada sociedad civil" se organice para dar respuestas a la situación planteada.

Extremando y llevando a la parodia la posición de los que ejercerían estos derechos (en todo caso sería otro tipo de la tan mentada "recepción" televisiva), Landi (*Clarín*, 21 de abril de 1998) se burla de los movimientos originados en los Estados Unidos para producir "apagones televisivos". Si bien resulta claro que muchos de esas iniciativas disimulan activismo censor y reaccionario, porque destacan los aspectos de la televisión más vinculados con lo formal (ya que con la ideología general no están disconformes), Landi ejerce su derecho al disenso desde el diario propietario de uno de los dos multimedios entre los que

se reparte la comunicación de masas en la Argentina y que no se destaca, como sabemos, de permitir en sus páginas que se habla en "contra" de la estrategia empresaria de sus medios. Como sucedía en otras polémicas, ahora se esgrime que hay volver la mirada a otros derechos atacados (tarea en la cual muchos de estos teóricos tampoco se destacan demasiado) mientras al mismo tiempo se insiste en un conformismo ideológico y formal con la televisión frente al cual la postura de Bourdieu parecería un voluntarismo ingenuo de un intelectual del iluminismo crítico: "Las actividades propuestas a los niños como alternativas al consumo televisivo son preponderantemente solitarias y tutelables: sacar a pasear al perro, plantar un arbolito, ir a la plaza, hacer un álbum de fotos, mirar los pájaros, acariciar un gato, ordenar la pieza, escribirle una carta a un diputado, escuchar la radio. Mientras tanto la TV está inundada de programas en los que adolescentes y niños viven en la ficción problemas de sociabilidad y situaciones afectivas en barras, colegios y grupos de amigos de barrio". Más allá del tono socarrón de Landi (y dando por cierto que las propuestas le parecen "tontas"), esta línea teórica insiste en adjudicarle a la televisión contenidos que no tiene. ¿De dónde saca Landi la conclusión de que la televisión está "inundada" de esos programas que describe? ¿Cuáles son los sujetos sociales que aparecen en los programas juveniles que no sean estereotipos de una clase media urbana acomodada? Ni siquiera un programa como *Gasoleros* que podría reforzar esta mirada ayuda a hacerlo con su deriva hacia la comedia más tradicional y en la que los personajes sólo tienen problemas vinculados a si suena o no el teléfono. Una columna de opinión firmada como sociólogo y politólogo no alcanza para garantizar la neutralidad "científica" si no se agrega que también se trabaja en el Grupo Clarín.

## II

"En relación con los intelectuales que hablan de la tele, se trata de posturas diferentes, también. Yo creo que hay cierta inteligencia en los razonamientos de Beatriz Sarlo cuando critica la TV y que lo que le juega en contra son sus prejuicios. En cambio en *Devórame otra vez*, Oscar Landi trata de correr a la televisión de su lugar de arte menor y de llevarla a un lugar de arte moderno o posmoderno. Me parece demagógico, ni siquiera principista. Después están los que ven a la televisión como una suerte de arte wagneriano, la encarnación de todas las artes de la modernidad. Yo no lo veo así. Para mí, la tele es como un amigo de la infancia" (Tomás Abraham, *Clarín*, 16 de abril de 1998). Demás está decir que no se propone aquí hablar de los amigos de la infancia de Abraham, pero el hecho de que haya sido un texto muy difundido "por los medios" lleva, por lo dicho al comienzo de este comentario, a reflexionar sobre el mecanismo que instala Abraham y que, a pesar de su distanciamiento, lo acerca tanto al Landi de *Devórame otra vez* como a sus defenestrados opinadores televisivos. Si bien el libro de Abraham tiene el registro de artículos men-

suales publicados por una revista de cine, la saturación del mecanismo reflexivo así como lo expuesto en cuanta entrevista audiovisual o gráfica tuvo a raíz de la publicación de *La aldea local*, señala una inteligente operación de defenderse de antemano de cualquier crítica un poco profunda. Desautorizando los análisis académicos de la televisión, clásica posición de filósofo *enfant terrible* que enseña en las instituciones, las abomina pero que como sabemos no vive tanto de ellas, ataca a cuanto especialista (comunicólogo, semiólogo, analista de discurso se atreva con un mensaje televisivo). La retórica de Abraham descansa en una suerte de fruición desatenta y personalista de la televisión, sin exigencias pseudocultas de clase media y sin las limitaciones de las clases populares. Como Landi en el pasado y como muchos en el presente, cuando se dispone a elogiar a la televisión se refugia en la oferta del Cable (esta vez penosamente restringida al deporte) y critica abiertamente la "timba" y la falta de ideas de la televisión abierta (recordémosle a los especialistas que la televisión abierta es la más vista). Como un outsider que no tiene compromisos disciplinarios, ni siquiera posiciones político-culturales frente a la televisión, Abraham dispara críticas en el libro y en las entrevistas para los intelectuales "lentos". No habría rapidez o lentitud en la tele sino programas interesantes o no interesantes. Por supuesto los interesantes y no se sabe muy bien por qué son los programas elogiados por Abraham.

Landi y Abraham que aparentan no tener muchas cosas en común emblematizan dos posiciones intelectuales y académicas en relación con los medios masivos y en este caso con la televisión en particular, que están más cerca de lo que se supone. Por una parte, bajo la cobertura de un andamiaje sistemático de recursos de análisis (Landi) se efectuó una trayectoria que supuso un texto de reconocimiento del campo, *Devórame otra vez*, para luego integrarse definitivamente a las estrategias de los grupos multimediáticos (siempre eligiendo el grupo más "progresista"). Por la otra, en la democracia de "opinión", el gesto "anarco" de analizar un fenómeno sin ningún presupuesto disciplinario (semiología y otras yerbas) termina naturalizando el consumo televisivo desde las mismas posiciones populistas. Si no existen razones para ver televisión resulta lógico que no exista una televisión razonada(ble). ■

# Veinte años después \*

## Postfacio a *Homo Academicus*

PIERRE BOURDIEU

Traducción de ENRIQUE HERNANDEZ

Como consecuencia de la reflexión crítica sobre la práctica científica que no he dejado de hacer, en la investigación misma,<sup>1</sup> el análisis sociológico del mundo universitario quiere hacer caer al *Homo Academicus*, clasificador de clasificadores, en sus propias clasificaciones. Situación de comedia: engañador engañado, mojado mojado, que algunos, para asustarse o para asustar, gustan de tomar a lo trágico. Por mi parte, pienso que la experiencia cuyos resultados presenta este libro no es quizá tan distinta de aquella que David Garnett atribuye al héroe de la novela "A Man in The Zoo": a causa de una disputa con su amiga, un joven, en su desesperación, escribe al director del Zoo para ofrecerle un mamífero ausente de su colección: él mismo. Lo colocan en una jaula, junto al chimpancé, con una etiqueta que dice: "Homo Sapiens, esta especie ha sido donada por John Cromantie, Caballero. Se ruega a los visitantes no irritar al hombre con comentarios personales".

El sociólogo que toma por objeto su propio mundo, en lo que tiene de más próximo y familiar, no debe, como el etnólogo, domesticar lo exótico, sino, si se me permite la expresión, exotizar lo doméstico mediante una ruptura de la relación de intimidad primaria con modos de vivir y pensar que, por demasiado familiares, le son extranjeros. Este movimiento hacia el mundo originario y ordinario debiera de ser el final del movimiento hacia mundos extranjeros y extraordinarios. Lo que prácticamente no ocurre nunca: en Durkheim como en Lévi-Strauss, no se trata de someter al análisis las "Formas de clasificación" que el científico aplica ni de buscar en las estructuras sociales del mundo universitario (que Durkheim, empero, había analizado magistralmente en *La Evolución pedagógica en Francia*) los fundamentos de las categorías del entendimiento profesoral. Sin embargo, la ciencia social puede esperar sus progresos más decisivos de un esfuerzo constante por proceder a una crítica sociológica de la razón sociológica: la ciencia debe trabajar en reconstruir la génesis social no sólo de las categorías de pensamiento que consciente o inconscientemente aplica, tales como esos pares de términos opuestos que orientan con tanta frecuencia la construcción científica del mundo social, sino también de los conceptos que utiliza y que a veces no son sino nociones de sentido común introducidas sin examen en el discurso científico (como la noción de *profesión*, tácitamente recusada aquí) o bien de los problemas que se propone y que no son en ciertos casos más que formas científicamente disfrazadas de los "problemas sociales" del momento: "pobreza" o "delincuencia", "fracaso escolar" o "tercera edad", etcétera.

\* P. Bourdieu. *Homo Academicus*. París, Minit, 1984 ("Postface", pp. 289-307). [N. del T.]

<sup>1</sup> Cf. por ejemplo, P. Bourdieu, "Celibato y condición campesina", *Etudes rurales*, abril-septiembre 1962, pp. 32-

No se puede hacer economía con el trabajo de objetivación del sujeto objetivante. Es tomando como objeto las condiciones históricas de su propia producción y no por una forma cualquiera de reflexión trascendental que el sujeto científico puede alcanzar un cierto dominio teórico de sus estructuras e inclinaciones así como de las determinaciones de las que son producto, asegurándose al mismo tiempo el medio concreto de redoblar sus capacidades de objetivación. Solamente un socioanálisis semejante, que no debe ni conceder nada a la complacencia narcisista, puede contribuir realmente a poner al investigador en condiciones de dirigir al mundo familiar la mirada distante que el etnólogo emplea espontáneamente sobre un mundo al que no está ligado por la complicidad inherente a la pertenencia a un juego social, esta *illusio* que constituye el valor efectivamente real de las apuestas y del juego mismo.

Analizar científicamente el mundo universitario es tomar como objeto una institución socialmente reconocida como dirigida a operar una objetivación que pretende la objetividad y la universalidad. Lejos de conducir a un cuestionamiento nihilista de la ciencia, como ciertos análisis llamados postmodernos, que no hacen más que poner a la moda del día, adornándolo de un aire de *French radical chic*, el viejo rechazo irracionalista de la ciencia y muy especialmente de la ciencia social, enmascarado como denuncia del "positivismo" y del "cientificismo", esta especie de experimentación sociológica aplicada al trabajo sociológico mismo, se orienta a demostrar que la sociología puede escapar al cerco historicista o sociologista; y que para ello le basta servirse del conocimiento que ella misma procura acerca del mundo social en que se produce la ciencia para tratar de dominar los efectos de los determinismos sociales que se ejercen sobre este mundo y, salvo vigilancia extrema, sobre el discurso científico mismo. Dicho de otro modo, lejos de destruir sus propios fundamentos cuando pone a la luz las determinaciones sociales que la lógica de los campos de producción hace gravitar sobre todas las determinaciones culturales, la sociología reivindica un privilegio epistemológico: el que le asegura el hecho de poder reinvertir en la práctica científica, bajo la forma de un redoblamiento sociológico de la vigilancia epistemológica, sus propias adquisiciones científicas.

¿Qué provecho científico puede haber en querer saber lo que implica el hecho de pertenecer al campo universitario, lugar de competencia permanente acerca de la verdad del mundo social y del mismo mundo universitario, y de ocupar en él una posición determinada, definida por un cierto número de propiedades, una formación, títulos, un status, con todas las solidaridades o las adherencias asociadas? Por lo pronto es darse una oportunidad de neutralizar conscientemente las posibilidades de error inscriptas en una posición entendida como punto de vista que implica una perspectiva, y por ende una forma particular de lucidez y de ceguera. Pero sobre todo es descubrir los fundamentos sociales de la propensión al teoricismo o al intelectualismo que es inherente a la posición misma de científico, libre de retirarse del juego para pensarlo, y en la ambición, socialmente reconocida como científica, de adoptar sobre el mundo una visión panorámica, diseñada a partir de un punto exterior y superior. La mala fe de las resistencias que le rehusan a la ciencia, cuando se dedica a los mundos científicos, lo que se concede sin gran dificultad al objetivismo estructuralista cuando se ejerce sobre un "pensamiento salvaje" supuestamente opaco para sí mismo, es evidente; ello no debe impedir, sin embargo, preguntarse si la voluntad de saber no está subterráneamente animada en este caso por una forma particular de voluntad de poderío, afirmada en el hecho de pretender adoptar —sobre

competidores reducidos al estado de objetos— un punto de vista que no pueden o no quieren admitir sobre ellos mismos. Pero poco importa, de hecho, la intención de la empresa, que funciona como un engranaje generador de situaciones-problema, como diría Popper. La tendencia a olvidarse de insertar en la teoría completa del mundo analizado el desfase entre la experiencia teórica y la experiencia práctica de ese mundo encuentra su correctivo en la visión —inevitablemente reflexiva— que impone el análisis sociológico de las condiciones sociales del análisis sociológico. La construcción objetiva, quizás objetivista, de las estructuras de un mundo en el que el responsable del trabajo de objetivación se encuentra inserto y del que tiene una representación primaria que puede sobrevivir al análisis objetivo, revela ella misma su propio límite. Choca, por ejemplo, contra las estructuras de defensa, individuales o colectivas, que adoptan con frecuencia la forma de un trabajo de negación y mediante las cuales los agentes mantienen vivientes, para ellos mismos y para los otros, representaciones del mundo social discordantes con aquella que la ciencia construye mediante una totalización excluida, de hecho y de derecho, de la existencia ordinaria. Obliga a asumir que las dos aproximaciones, estructuralista y constructivista (entendiendo por ello una forma de fenomenología de la experiencia primaria del mundo social y de la contribución que ella aporta a la construcción de este mundo), son dos momentos complementarios del mismo movimiento.

Si los agentes contribuyen efectivamente a construir las estructuras, es, a cada momento, en los límites de los condicionamientos estructurales que se ejercen sobre sus actos de construcción, a la vez desde fuera, a través de los determinantes asociados a su posición en las estructuras objetivas, y desde dentro, a través de las estructuras mentales —las categorías del entendimiento profesoral, por ejemplo— que organizan su percepción y apreciación del mundo social. Dicho de otro modo: aunque nunca sean más que visiones perspectivas tomadas a partir de puntos de vista que el *analysis situs* objetivista constituye como tales, las visiones parcializadas y parciales de los agentes comprometidos en el juego y las luchas individuales o colectivas por las que buscan imponerlas, forman parte de la verdad objetiva de este juego, contribuyendo activamente a conservarlo o transformarlo, dentro de los límites impuestos por las condiciones objetivas.

Una obra orientada a dar cuenta del camino iniciático dirigido a una reapropiación de sí que no se obtiene, paradójicamente, sino por la objetivación del mundo familiar, está destinado a ser leído diferentemente por los lectores que participan de este mundo y por los lectores extranjeros. Esto aún cuando tal obra tenga la particularidad, dado su objeto, de llevar consigo su propio contexto —a diferencia de lo que ocurre habitualmente, en la circulación internacional (y también intergeneracional) de las ideas, donde los textos se transmiten sin su contexto de producción y utilización, apelando a una lectura llamada “interna” que los universaliza y eterniza por el hecho de referirlos a cada momento sólo al contexto de recepción.<sup>2</sup> Se puede suponer

<sup>2</sup> A partir de este hecho, los autores se encuentran reducidos (más o menos completamente según la información del lector) a la obra que lleva su nombre; despojados de todas las propiedades sociales asociadas a su posición en el campo de origen, es decir, de la dimensión más institucionalizada de su autoridad y de su capital simbólico (los prefacios pueden servir, en todo caso, para restaurar por transferencia el capital simbólico amenazado). La libertad que de este modo se concede al juicio es relativa, desde que los efectos de autoridad pueden continuar ejerciéndose mediante las solidaridades entre los ocupantes de posiciones homólogas en campos científicos nacionales diferentes y

que, a diferencia del lector nativo que, en cierto sentido, comprende demasiado, pero que puede ser llevado a resistir a la objetivación, el lector extranjero, desde que no tiene (al menos a primera vista) compromisos directos en el juego descrito, será menos proclive a resistir el análisis. Tanto más cuanto que, así como en el teatro uno se ríe sin reconocerse del retrato de sus propios defectos, podrá siempre esquivar los cuestionamientos contenidos en situaciones que conoce bien no reteniendo, para tomar bien sus distancias, sino los rasgos más visiblemente exóticos, pero también quizá menos significativos, de las tradiciones académicas así relegadas a la condición de arcaísmos.<sup>3</sup> De hecho, *mutatis mutandis*, el lector extranjero se reencuentra ante la misma alternativa que el lector nativo (y que el sociólogo mismo): puede servirse de la objetivación de un mundo del que participa al menos por analogía (como lo atestiguan las solidaridades internacionales entre ocupantes de posiciones equivalentes en campos nacionales diferentes) para reforzar los instrumentos de defensa de la mala fe, acentuando las diferencias que hacen la singularidad de la especie *homo academicus gallicus*; o bien puede al contrario buscar allí instrumentos de autoanálisis, ateniéndose a las invariantes del género *homo academicus* o mejor, instruyéndose con lo que le revela acerca de sí mismo la objetivación, a primera vista un poco cruel, de una de las posiciones del *homo academicus gallicus* que es la homóloga de la suya en su propio campo. Para favorecer la segunda lectura, única conforme, a mi juicio, con la intención epistemológica de la obra, sería preciso proponer o bien un conjunto construido de reglas de transformación que permitieran pasar metódicamente de una tradición histórica a otra,<sup>4</sup> o al menos y más modestamente, algunos puntos de partida para la transposición: pienso por ejemplo en el análisis de los fundamentos objetivos y subjetivos de la gestión del tiempo que permite mantener la jerarquía de los poderes, es decir, el “orden sucesorio” en que reposa la perpetuación en el tiempo del orden social.

La virtud científica (y quizá también ética) de la noción de campo reside sin duda en el hecho de que tiende a excluir esas objetivaciones parciales y unilaterales de lo impensado de

en particular entre dominantes: éstos pueden aprovechar el poder que detentan sobre los flujos de traducción y las instancias consagratorias para asegurar transferencias internacionales de poder universitario y también para controlar el acceso al mercado nacional de productos capaces de amenazar su propia producción. Por otro lado, esta libertad relativa tiene por contraparte el peligro de *quiproquo* y alodoxia que comporta la ignorancia del contexto: es así por ejemplo, como ciertos ensayistas pueden eclipsar en el extranjero a los astros de primera magnitud de quienes toman el principio mismo de su brillo.

<sup>3</sup> No faltarán lectores extranjeros que, no pudiendo tener para con su propio mundo la mirada desapegada del extranjero, encontrarán en este libro, nacido de un esfuerzo metódico para acceder a esta mirada sin perder los beneficios de la familiaridad, una ocasión de reforzar la confianza nativa en su propio mundo —que se expresa con toda candidez en ciertas obras escritas por autores extranjeros acerca de Francia y su universidad—. El paradigma de esta sociología que instituye el etnocentrismo en método (y puede ser obra de emigrados necesitados de justificar, a sus propios ojos, el hecho de su emigración) es una obra de Terry Clark que mide la universidad francesa con una serie de parámetros no analizados y que no son otra cosa que rasgos idealizados de la universidad norteamericana. (Cf. Clark, T. *Prophets and Patrons. The French University and the Emergence of the Social Science*. Cambridge, Harvard University Press, 1973).

<sup>4</sup> En cada punto del análisis, y en cuanto concierne por ejemplo a la distancia entre el campo universitario y el poder político o económico —que, según parece, es (o al menos era) más grande, por razones históricas, en Francia que en ningún otro país, convendría examinar lo que es variable y lo que es invariante e intentar descubrir en la variación de los parámetros considerados en el modelo el principio de las variaciones observadas en la realidad.

los otros, competidores o adversarios, con que se identifica a la "sociología de los intelectuales" y que no difieren de la sociología espontánea del qué dirán intelectual más que en su pretensión a la "neutralidad ética" de la ciencia, que hace con ello verdaderos abusos de poder simbólico. Así es, por ejemplo, que cuando en el clásico del género, *El Opio de los intelectuales*, Raymond Aron intenta reducir a causas las razones de sus adversarios del momento y describe los determinantes sociales de las tomas de posición éticas o políticas de los que denomina intelectuales (excluyéndose, evidentemente, de la clase estigmatizada), es decir Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir y los otros "intelectuales de izquierda", no se interroga de ninguna manera acerca del punto de vista a partir del cual él opera esta objetivación soberana — como tampoco, por otra parte, la misma Simone de Beauvoir en el artículo simétrico e inverso que dedica, casi en el mismo momento y con la misma certidumbre ética, al "pensamiento de la derecha"—, <sup>5</sup> en su lucidez interesada, él ignora el espacio en que está situado, como aquellos cuya ceguera denuncia, y en cuyo seno se define la relación objetiva que lo une a ellos y es el principio de sus visiones y omisiones.

La ruptura con la buena conciencia de las objetivaciones inconcientes de su principio está implicada en la construcción del campo de producción que sustituye a la polémica del partidismo disfrazado de análisis con la polémica de la razón científica contra ella misma, es decir, contra sus propios límites. Es sólo mediante una abstracción injustificable (correspondería en este caso hablar de reducción) que se busca el principio de comprensión de las producciones culturales en las producciones mismas, tomadas aisladamente y fuera de sus condiciones de producción y uso, como quiere la tradición del *discourse analysis* que, en las fronteras de la sociología y la lingüística, regresa hoy a formas indefendibles de análisis interno. El análisis científico debe operar la puesta en relación de dos conjuntos de relaciones, el espacio de las obras o de los discursos como tomas de posición deferenciales y el espacio de las posiciones ocupadas por aquellos que las producen. Lo que significa por ejemplo que una u otra de las obras producidas por universitarios a propósito de las jornadas de mayo del 68 no liberan su sentido si no se las reubica, según el principio de intertextualidad, en el espacio de las obras que tratan ese tema, en cuyo interior se definen sus propiedades simbólicas pertinentes, y si se refiere este espacio al espacio homólogo ocupado por sus autores en el campo universitario. Todo lector familiarizado con esta literatura podrá verificar, remitiéndose al diagrama de análisis de las correspondencias, <sup>6</sup> que las diferencias observadas entre los autores en la distribución de

<sup>5</sup> Cf. S. de Beauvoir, "El Pensamiento de la derecha hoy". *Les Temps Modernes* n 112-113 y 114-115, 1985, pp. 1539-1575 y 2219-2261.

<sup>6</sup> Consciente de que el análisis del campo universitario que se propone en este libro perdería gran parte del interés que puede presentar para todos aquellos que se interesan en la producción cultural francesa de los últimos veinte años si no estuvieran en condiciones de leer el espacio de las obras y las corrientes que se dibuja en filigrana tras el espacio de las posiciones, he decidido dar con todas sus letras los nombres de los universitarios estudiados en lugar de dejarlos en el cuasi anonimato de las iniciales como lo había hecho en la edición inicial, a fin de evitar el efecto de denuncia o de azuzamiento que, con el tiempo (han pasado veinte años) y la distancia que da la mirada extranjera, debiera hoy ser atenuado. El diagrama del espacio de las propiedades que corresponde al diagrama de los individuos se encuentra en la página 87. Si el lector desea actualizar mentalmente el esquema, le bastará retener que la edad contribuye muy fuertemente a la segunda dimensión (vertical) del espacio y que los más jóvenes, en el momento de la encuesta, entre los ocupantes de la región inferior del espacio (sobre todo el sector izquierdo) ocuparían hoy sin duda

**El espacio de las facultades de letras y de ciencias humanas**  
**Análisis de correspondencias: plano del primer y segundo ejes de inercia-individuos**



Se ha adoptado, para indicar la pertenencia principal de los profesores vinculados a varias instituciones retenidas en la población-matriz, la jerarquía socialmente admitida, asignando por ejemplo al Colegio de Francia o a la Sorbona aquellos que pertenecen a la vez al Colegio de Francia o a la Sorbona y a la Escuela Práctica de Altos Estudios.

los poderes y los prestigios corresponden a las diferencias, queridas o no, que ellos manifiestan no sólo en su juicio global sobre los acontecimientos sino también en su manera de expresarlas. La hipótesis de que existe una homología casi perfecta entre el espacio de las tomas de posición, concebido como espacio de formas, de estilos, de modos de expresión tanto como de contenidos expresados, y el espacio de las posiciones ocupadas por sus autores en el campo de la producción encuentra su confirmación más notable en el hecho, que saltará a la vista de todos los observadores familiarizados con el detalle de los acontecimientos universitarios de 1968, de que la distribución en el campo universitario construida tomando en cuenta *exclusivamente* las características más típicamente universitarias de los diferentes profesores (instituciones de pertenencia, títulos escolares, etcétera) muy estrechamente correspondientes a la distribución según las posiciones políticas o las afiliaciones sindicales y aún según las tomas de posición durante las jornadas de mayo. Es así como el director de la Escuela Normal, Robert Flacelière, que está muy firmemente opuesto al movimiento estudiantil, está rodeado, en el diagrama, por los nombres de los profesores que han firmado mociones de apoyo en favor de su acción mientras que los que han adoptado posiciones favorables al movimiento se sitúan todos en la región opuesta. Lo que significa que no son —como de ordinario se cree— los posicionamientos políticos los que determinan las tomas de posición sobre asuntos universitarios, sino las posiciones en el campo universitario las que orientan las tomas de posición sobre la política en general y sobre los problemas universitarios, debiendo entenderse que la parte de autonomía que se le deja pese a todo al principio propiamente político de producción de las opiniones varía según el grado en que los intereses asociados a la posición en el campo universitario son afectados o, tratándose de dominantes, amenazados.

Pero se podría ir más lejos y reintroducir en el modelo no sólo las tomas de posición políticas sino también las obras mismas, consideradas en sus propiedades más visiblemente sociales como el género o el lugar de edición y en su objeto y forma: así por ejemplo, la distribución de las obras según su grado de conformidad a las normas académicas se corresponde muy visiblemente con la distribución de los autores según la posesión de poderes propiamente universitarios. Y para dar una idea más concreta de esta relación recordaré solamente el asombro de aquel joven visitante norteamericano a quien yo debía explicar, a comienzos de los años 70, que todos sus héroes intelectuales, Althusser, Barthes, Deleuze, Derrida, Foucault, sin hablar de los profetas menores del momento, ocupaban posiciones marginales en la Universidad, lo que les prohibía con frecuencia dirigir oficialmente trabajos (muchos de ellos, no habían producido tesis, al menos en forma canónica y por ende no podían dirigirlas).

Si uno se detiene en el caso de los filósofos, que tienen más chances de ser familiares a los lectores anglosajones, se ve que el conocimiento de la estructura del espacio global en que están situados permite ponerse en cierto modo *en su lugar* en el espacio social, por una verdadera objetivación participante que nada tiene de polémica reduccionista y reconstruir el *punto de vista* a partir del cual se definiera su proyecto intelectual. Como se ve en el diagrama (donde

posiciones más elevadas y mucho más dispersas en la primera dimensión (las posiciones relativas de los más jóvenes en esta dimensión indican las direcciones en que sus trayectorias, provisoriamente poco diferenciadas, tienen todas las probabilidades de orientarse, hacia el polo del prestigio intelectual para los que están a la izquierda, hacia el polo del poder temporal para los que están a la derecha).

todos ellos se sitúan en el sector inferior izquierdo), estaban atrapados por una doble relación: por una parte la relación con el polo temporalmente dominante, la filosofía institucional, fijada en el tiempo inmóvil de los cursos orientados por el eterno retorno de los temas de concurso, encarnada por los profesores universitarios que controlan los órganos de reproducción del cuerpo, instancias encargadas de la selección de los profesores de la enseñanza secundaria, como el concurso de agregación, o de la enseñanza superior, como el Comité consultivo de las universidades. Por otra parte, la relación con el polo "intelectualmente" dominante, ocupado por todos los grandes maestros de las ciencias humanas y dominado por la figura de Lévi-Strauss.

En la relación con el gran sacerdocio filosófico de la Sorbona que, como la mayoría de ellos, surgió del "gran seminario" laico que es la Escuela Normal Superior, cúspide de toda la jerarquía escolar, ellos aparecen como heréticos de iglesia o, si se prefiere, como especies de *free lance intellectuals* instalados en la Universidad misma o al menos, para hacer un juego de palabras a la Derrida, en los márgenes o en los escalones \*\* de un imperio académico amenazado por todas partes por la invasión de los bárbaros (esta es, por supuesto, la visión de los dominantes). Casi totalmente privados o liberados de los poderes y los privilegios, pero también de las cargas y obligaciones del profesor ordinario (jurados de concursos, direcciones de tesis, etcétera) ellos están fuertemente ligados al mundo intelectual, y especialmente a las revistas de vanguardia (*Critique*, *Tel quel*, etcétera) y al periodismo (especialmente al *Nouvel Observateur*): Michel Foucault es sin duda el más representativo de esta posición, desde que hasta el fin de su vida y aun cuando se había convertido (después de la investigación) en profesor en el Colegio de Francia, ha permanecido casi totalmente desprovisto de poderes propiamente académicos y aún científicos, por ende de la clientela que procuran estos poderes, aún cuando su notoriedad le aseguraba una influencia considerable sobre la prensa y, a través de ella, sobre todo el campo de producción cultural. La marginalidad de esta posición, más marcada aún en Althusser o Derrida, que ocupaban puestos menores en la Escuela Normal, no carece, evidentemente, de relación con el hecho de que todos estos heréticos llamados a convertirse en heresiarcas tienen en común, más allá de las diferencias, divergencias y a veces conflictos que los separan, una suerte de *humor anti-institucional* homólogo en su rango al de una fracción importante de los estudiantes: son llevados a vivir con impaciencia el desfasaje entre su renombre, ya grande, afuera, es decir, fuera de la Universidad y también fuera de Francia, y el status minorizado que les concede en el interior, con la complicidad de sus desdenes y rechazos, una institución que, cuando adolescentes, los había atraído y consagrado. <sup>7</sup>

Si hubiera que comenzar por considerar el polo más oscuro, he aquí que tiene todas las chances de escapar a la mirada extranjera y al analista superficial (sin hablar del polemista, que allí queda bloqueado). Sin embargo, no sólo como lugar de rechazo sino también en tanto adversario al que hay que arrancar, por una lucha de cada instante, el derecho de vivir o

\*\* Juego de palabras entre "marges" (márgenes) y "marches" (escalones). [N. del T.]

<sup>7</sup> La Universidad de Vincennes, creada después de 1968, ha cristalizado la nueva manera de vivir la vida intelectual e instituido en la Universidad misma, con gran escándalo de los defensores de la antigua Universidad, una versión de la vida intelectual que, en otros tiempos, habría sido relegada a las revistas intelectuales o los cafés de la bohemia.

sobrevivir, él ha tenido un rol determinante, como la vieja Sorbona frente al equipo de los *Annales*, en la constitución o fortalecimiento de las disposiciones éticas y políticas que definirán la orientación general de las obras. Por lo demás que es sobre todo en relación al otro polo, el de las ciencias sociales triunfantes, encarnadas por Lévi-Strauss, que rehabilita las disciplinas tradicionalmente desdeñadas por los filósofos "normalistas" y las instituye como modelos de producción intelectual, que deben ser redefinidos sus proyectos filosóficos, inicialmente contruidos, entre 1945 y 1955, por referencia a la tradición filosófica fenomenológica y existencialista y a la figura del filósofo, dotada por Sartre de una estatura ejemplar, y también y sobre todo, en contra de ella. La adopción, en lugar del nombre banal y restrictivo de etnología, de la palabra *antropología*, que, tomada de la tradición anglosajona, está también cargada con todo el prestigio de un gran pasado filosófico alemán (Foucault traduce y publica, por aquellos años, la *Antropología* de Kant), simboliza el desafío formidable que las ciencias sociales, a través de su representante más eminente, lanzan a la Filosofía, hasta entonces soberana, y que se expresa directamente a través de la confrontación entre Lévi-Strauss y Sartre, primer cuestionamiento real de un reinado único sobre el conjunto del campo intelectual. En efecto, si en la generación precedente Sartre y Merleau-Ponty habían debido contar también con las ciencias del hombre, ellos se encontraban en una posición incomparablemente más fácil, ya que tenían solamente frente a ellos, habida cuenta del descenso extremo de la escuela durkheimiana y del status muy inferior de una sociología empírica todavía naciente y "comprometida", en aquellos tiempos de fuerte politización, por sus orígenes norteamericanos, una psicología "cientificista" (con la excepción representada por Piaget) y un psicoanálisis sin influencia (pese a la presencia en la Sorbona de Lagache, discípulo de Merleau-Ponty en la Escuela Normal).

En adelante, son las ciencias del hombre en su conjunto las que ocupan la posición simbólicamente dominante, situando a los representantes de la filosofía, amenazada no sólo en su posición de "disciplina de coronación", como dice Jean Louis Fabiani, sino también en su identidad intelectual y su programa de investigación, ante una situación completamente nueva: La lingüística es verdadera disciplina-faro, con Benveniste y virtualmente Jakobson, consagrado por Lévi-Strauss y, con un menor peso, Martinet; es la "antropología", con Lévi-Strauss, reforzado por Dumézil; es la historia, con Braudel que, filosóficamente consagrado tiempo atrás por la larga discusión que Sartre había acordado a su *Mediterranée*, trabaja para crear las bases institucionales de las ciencias del hombre renovadas e integradas, con la sexta sección de la Escuela Práctica de Altos Estudios, su Concejo científico prestigioso (encontramos allí a Lévi-Strauss, Aron, Le Braz, Friedmann), sus centros de investigación en pleno desarrollo, sus revistas (entre ellas *Les Annales*, heredadas de Marc Bloch y Lucien Febvre, y *L'Homme*, fundada por Lévi-Strauss, que suplanta a los viejos *Temps Modernes*, relegados al lugar del ensayismo partisano y parisino), y, pronto, un prestigioso lugar parisino, la Maison des Sciences de L'homme; es el psicoanálisis con Lacan que, social y simbólicamente aliado a Lévi-Strauss y a Merleau-Ponty, mantiene un peso muy grande en aquel campo (aunque no haya sido incluido en el análisis de las correspondencias, ni por ende en el diagrama, por cuanto no ocupaba ninguna posición oficial en la universidad, la negativa a autorizarlo a dictar un curso en la Escuela Normal Superior había sido el origen de la revuelta contra Flacelière); es la sociología misma que, aunque relegada al último rango de las grandes potencias intelectuales, logra, con Raymond Aron y sus

polémicas contra Sartre o las nuevas corrientes filosóficas (*D'une Sainte Famille à l'autre*), imponerse a una generación de filósofos ante quienes ya había disertado sobre los temas lanzados, entre las dos guerras, por la *Introduction à la Philosophie de l'Histoire*.

También habría que detenerse en el caso de Roland Barthes, que muestra más claramente que otros los efectos de la relación de doble diferencia, característica de la vanguardia de los años 70: no estando entre los elegidos de la institución (no es ni "normalista", ni adjunto, ni "filósofo"), él puede, movido sin duda por el oscuro sentimiento de revancha del excluido, entablar con los profesores ordinarios (representados a la sazón por Picard) polémicas públicas que el sentimiento de su dignidad estatutaria prohíbe a los más consagrados jóvenes heresiarcas; y puede también manifestar, respecto de los grandes maestros que acumulan todos los títulos ordinarios y extraordinarios del reconocimiento, una reverencia sin rodeos, que otros no conceden sino de una forma mucho más sutil o perversa. Condensando en su persona social las tensiones o contradicciones inscriptas en la posición insegura de las instituciones universitarias marginales (como la Escuela de altos estudios post-braudeliana o, en tiempos difíciles, Nanterre o Vincennes), que intentan convertir una doble oposición, asociada usualmente a una doble privación, en superación electiva y que, lugares de paso para los unos y de llegada para los otros, hacen encontrarse por un instante a trayectorias diferentes, Roland Barthes representa la cima de la clase de ensayistas que, no teniendo nada que oponer a las fuerzas del campo, se orientan para existir y sobrevivir a flotar al vaivén de las fuerzas externas o internas que agitan el universo, especialmente a través del periodismo. Evoca la imagen de un Téphile Gautier, descrito por un contemporáneo como "un espíritu flotando a todos los vientos, vibrando por todos los choques, apto para recibir todas las improntas y transmitir las a su turno, pero necesitando ser puesto en movimiento por un espíritu vecino, buscando siempre adoptar una consigna que tantos otros vienen a pedirle enseguida": como el buen Théo, a quien su amigo Flaubert reprochaba su falta de "carácter" sin ver que en su inconstancia estaba el principio de su importancia, y de quien otro observaba que se ocupaba sucesivamente del chino, del griego, del español, del Medioevo, del siglo dieciséis, de Luis XIII, de Luis XIV, del rococó y del romántico, Roland Barthes expresa instantáneamente, dando apariencia de antecederlos, todos los cambios en las fuerzas del campo y por ello basta seguir su itinerario y sus vinculaciones sucesivas para ver todas las tensiones que se han ejercido sobre el punto de menor resistencia del campo, donde emerge continuamente lo que se llama la moda.

Está claro que la relación de doble oposición no podía sino ser vivida muy diversamente según la posición ocupada en el campo y la trayectoria anterior, como acabamos de verlo a propósito de Roland Barthes, y según el capital propiamente filosófico que podía ser invertido para superar la tensión que engendra. Aquellos que, como Althusser y sobre todo Foucault, habían sido expulsados por el rechazo de lo que se ha dado en llamar la "Filosofía del Sujeto" y del "Humanismo" asociado a la idea de existencialismo, hacia una tradición de epistemología y de historia de las ciencias representada por Gaston Bachelard, Georges Canguilhem y Alexandre Koyré (entre otros), estaban predispuestos a reconocerse, con esa pizca de exceso ostentatorio que marca la distancia con el "positivismo" de los científicos (El hombre ha muerto...), en la "Filosofía sin sujeto" que Lévi-Strauss, fiel en esto a la tradición durkheimiana, acababa de reafirmar, dándole aires modernistas gracias a la referencia a una noción de inconsciente que

reconciliaba a Freud revisto por Lacan, Saussure resumido por Jakobson y, si no el viejo Durkheim, siempre excluido del círculo muy cerrado de la filosofía distinguida, Marcel Mauss, más fácil de acomodar —al precio de algunas reinterpretaciones audaces, al nuevo régimen intelectual (Merleau-Ponty que ha tenido un gran papel en la transición entre las dos generaciones intelectuales, a causa de su actitud particularmente abierta y comprensiva para con las ciencias del hombre, especialmente la Biología, la Psicología y la Lingüística, había escrito un artículo titulado “De Mauss a Lévi-Strauss”). Es así como, por una extraña astucia de la razón intelectual, la filosofía durkheimiana del hombre se veía rehabilitada, bajo la figura más presentable de una Antropología legitimada por la lingüística, contra la “Filosofía del Sujeto” que, en los años treinta, otra generación de “normalistas”, la de Sartre, Aron y Nizan, había afirmado contra —entre otras— la filosofía “totalitaria” de los durkheimianos...

Pero no hay que equivocarse: la referencia a las ciencias del hombre no tiene nada de un alineamiento incondicional. Si no fuera que, cada cual a su manera, todos los filósofos traicionan su reverencia o su dependencia respecto de las ciencias del hombre, aunque sea como Derrida, que tomándolas como blanco de sus críticas o apropiándose de temas (por ejemplo, la crítica de los efectos teóricos del pensamiento por pares), ellos no dejan de marcar, y ante todo en su estilo, como Foucault, que multiplica los pasajes de elegancia escolar, o como Derrida, que importa al campo filosófico procedimientos y efectos utilizados en *Tel Quel*, su distancia estatutaria respecto de los practicantes ordinarios de las “llamadas ciencias sociales”, como le gustaba decir a Althusser (lo que les vale, evidentemente, un tratamiento diferente por parte de quienes los leen y esperan de la lectura de sus obras la prueba de dignidad que inscriben en su escritura). Y ellos movilizan todos los recursos de su cultura para transfigurar, ante sus propios ojos, la Filosofía “historicista” que toman de las ciencias históricas junto con gran parte de sus temas, de sus problemas y su modo de pensar. Es así como Foucault encuentra en Nietzsche el garante filosóficamente aceptable de la combinación improbable socialmente de transgresión artística e invención científica que él lleva a cabo y los conceptos-pantalla que, como el de genealogía, le permiten cubrir de honorabilidad filosófica una empresa de historia social o de sociología genética. Asimismo, como lo he demostrado a propósito del análisis que consagró a *La crítica de la facultad de juzgar*, Derrida sabe detener la “deconstrucción” en el punto en que, pivoteando sobre un análisis sociológico destinado a ser visto como una vulgar “reducción sociologista”, él se “deconstruiría” a sí mismo como filósofo.<sup>8</sup>

Dicho todo esto, que no osaría presentarse como una sociología genética de las obras mismas, aprehendidas a partir de los puntos de vista singulares en los que han sido elaboradas (y que especifican las características secundarias, sociales, religiosas o sexuales de los diferentes productores), no se comprendería la libertad crítica que les confiere un aire de familia y hace de ellas mucho más que reconversiones más o menos logradas de la empresa filosófica, si no se viera que esta libertad se arraiga en una experiencia particularmente intensa de una crisis particularmente dramática. Las antiguas disciplinas dominantes, la Filología, la Historia Literaria y la Filosofía misma, amenazadas en sus fundamentos intelectuales por las nuevas disciplinas com-

<sup>8</sup> Cf. Bourdieu, “Post-scriptum. Elementos para una crítica ‘vulgar’ de las críticas ‘puras’”. *La Distinction*, París, Editions de Minuit, 1979, pp. 565-585.

petidoras, como la Lingüística, la Etnología, la Semiología y aún la Sociología, son alcanzadas también en los fundamentos sociales de su existencia universitaria por la crítica que se eleva por todas partes, en nombre, con frecuencia, de las ciencias del hombre y por iniciativa de los docentes de estas disciplinas, contra el arcaísmo de sus contenidos y estructuras pedagógicas. Este doble cuestionamiento suscita entre los profesores que no tuvieron bastante agilidad y audacia para operar a tiempo la reconversión, y especialmente entre aquellos que denomino los oblatos y que, destinados desde la infancia a la institución escolar, le son totalmente devotos, reacciones a veces patéticas de conservatismo integrista bien a propósito para exasperar la rebelión de aquellos a quienes su capital y disposiciones impulsan a romper, en el mismo movimiento, con la filosofía de institucional y con la institución filosófica. La ruptura, que en ocasiones adquiere aires de guerra civil, se cumple de hecho mucho antes de 1968, entre los profesores que permanecieron adictos a la definición tradicional de la disciplina y a los fundamentos sociales de su existencia como corporación social (como la adjunta), y los miembros de la nueva vanguardia que pudieron encontrar en los recursos inherentes a la pertenencia a una disciplina prestigiosa los medios necesarios para operar una reconversión exitosa y son percibidos por los grandes de la ortodoxia, salidos como ellos del “gran seminario”, como traidores o renegados. Del mismo modo que los modernistas que, aunque llamados a los más grandes destinos universitarios por una consagración precoz y con frecuencia brillante, se encontraron relegados, a veces con su propia complicidad, en posiciones sin salida que los predisponen a sentir y expresar, de modo directo o transfigurado, una crisis de la institución universitaria que la propia posición en la institución está manifestando. Una crisis que afecta a una institución que tiene por función inculcar e imponer formas de pensar debilita o arruina los fundamentos sociales del pensamiento, acarreado una crisis de la creencia, una verdadera *epojé* práctica de la doxa, que facilita la aparición de una conciencia reflexiva de estos fundamentos. Si la experiencia y la expresión de esta crisis han tomado en Francia una forma más radical que en otras partes ello se debe a que a partir del arcaísmo particular de una institución escolar fijada en la ilusión de su grandeza, aquellos que habían sido consagrados por una institución en decadencia debían, para estar a la altura de las ambiciones que les había inculcado, romper con los roles irrisorios y en adelante insostenibles a los que ella los obligaba: así es como fueron compelidos a inventar nuevas maneras, todas fundadas sobre la distancia reflexiva y sobre una suerte de doble juego con la definición ordinaria de la función, realizando el personaje del maestro y dándole la figura extraña de un maestro del pensar que se piensa y al hacerlo contribuye a destruirse como tal.<sup>9</sup>

A partir del hecho de sus disposiciones autocríticas y su impaciencia para con los poderes, en especial los que se ejercen en nombre de la ciencia, estos maestros capaces de fundar su magisterio en un cuestionamiento del magisterio estaban preparados para entrar en resonancia con los movimientos que agitaban la vanguardia ética y política del mundo estudiantil: víctimas

<sup>9</sup> Asimismo, se da una singularidad completamente análoga en la institución encargada de formar y consagrar a los pintores y en particular la concentración extraordinaria del poder de consagración y por ende, de acceso al mercado, en manos de los grandes dignatarios académicos, lo que explica, en buena medida, que la revolución que dio origen a la pintura moderna, con Manet y el impresionismo, haya aparecido en Francia antes que fuera de ella.



de veredictos que, como los de la escuela, apelan a la razón y a la ciencia para cerrar las vías que (re)conducían al poder, los estudiantes de origen burgués escolarmente desclasados que pueblan las facultades de letras y especialmente las disciplinas nuevas están espontáneamente inclinados a denunciar a la ciencia, al poder, al poder de la ciencia y sobre todo, quizá, a un poder que como la tecnocracia triunfante del momento, apela a la ciencia para legitimarse.

Además, la nueva "vida estudiantil" que se inventa en facultades de pronto invadidas por una clientela incomparablemente más numerosa y diversificada que en el pasado de acuerdo con el origen social y sobre todo con el sexo (es alrededor de los años 70 que las muchachas llegan a ser tan numerosas como los varones en las facultades de letras), es una suerte de experimentación social a través de la cual, como en el siglo XIX en la "vida de bohemia", se inventa un nuevo arte de vivir haciéndole lugar a valores excluidos de la vieja universidad kantiana de la preguerra y todavía reprimidos por las disciplinas de los internados que conducían a las "escuelas de élite": el deseo, el placer y todas las disposiciones antiautoritarias o, según el lenguaje de la época, "antirepresivas". Otros tantos temas que, de Deleuze a Foucault, pasando por Derrida y aun Althusser (con sus "aparatos ideológicos de Estado"), sin hablar de los heresiarcas menores, más directamente encaramados en la nueva vulgata, serán poderosamente orquestados por todas la vanguardia filosófica.

Todo lo que está dicho aquí, sin complacencia, según creo, ni malevolencia, comporta, como se comprenderá, una gran parte de autoanálisis por procuración, al mismo tiempo que una distancia que la Sociología sin duda ha favorecido pero que se ha afirmado antes que todo en el hecho de abandonar la Filosofía por las ciencias sociales, —esto, evidentemente, en un momento en que, gracias a la rehabilitación aportada a la Etnología por Lévi-Strauss, se volvía posible hacerlo sin demasiada derogación... Y el lugar que ocupa en mi trabajo una sociología bastante particular de la institución universitaria se explica sin duda por la fuerza particular con que se me imponía la necesidad de dominar racionalmente, en lugar de escaparle con un resentimiento autodestructivo, el desencanto del oblato ante la futilidad o el cinismo de tantos prelados de curia y ante el tratamiento reservado, en la realidad de las prácticas, a las verdades y los valores que profesa la institución y por los cuales, estando destinado a la institución, sentía vocación y devoción.

Enero de 1987



**ESPACIO LA TRIBU**  
 MEDIOS/COMUNICACION/CULTURA

**Auditorio teatro**  
**887 música video**  
**Capacitación**  
**Seminarios en radio**  
**Estudio de grabación**

lambaré 873  
 8657554  
 latribu@rcc.com.ar



**C**laudia  
**B**ulaievsky

diseño de páginas *web*  
 puesta en marcha de *sites*

831.2514

holcer@hotmail.com 



# La clandestina centralidad de la vida cotidiana

ROSSANA REGUILLO

... a menudo utilizaban las leyes, las prácticas o las representaciones que les eran impuestas por la fuerza o por la seducción con fines diversos a los buscados por los conquistadores; hacían algo diferente con ellas; las subvertían desde dentro; no al rechazarlas o al transformarlas (eso también acontecía), sino mediante cien maneras de emplearlas al servicio de las reglas, costumbres o convicciones ajenas a la colonización de la que no podían huir. Metaforizaban el orden dominante: lo hacían funcionar en otro registro. Permanecían diferentes, en el interior del sistema que asimilaban y que los asimilaba exteriormente. Lo desviaron sin abandonarlo.

Michel De Certeau

La vida cotidiana se constituye en un lugar estratégico para pensar la sociedad en su compleja pluralidad de símbolos y de interacciones, ya que se trata del espacio donde se encuentran las prácticas y las estructuras del escenario de la reproducción y, simultáneamente, de la innovación social.

Armada sobre la certeza de su repetición, la cotidianidad es ante todo tejido de tiempos y espacios que organizan para los practicantes los innumerables rituales que garantizan la existencia del orden construido.

La "naturalidad" con que ella se despliega la vuelve ajena a toda sospecha y amparada en su inofensivo transcurrir selecciona, combina, ordena el universo de sentidos posibles que le confieren a sus procedimientos y a su lógica el estatuto de "normalidad".

Para los actores sociales, definidos por el curso de su propia acción, la vida cotidiana no es problemática a priori<sup>1</sup> y es por ello mismo problematizable; sus estrategias y lógicas de operación revelan en su transcurrir las distintas negociaciones que los actores deben realizar continuamente con el orden social.

La vida cotidiana tiene su tiempo y su espacio a contrapunto del tiempo y del espacio de excepción, de los cuales extrae, sin embargo, la fuerza de sentido para explicarse a sí misma. En el espacio y tiempo sagrado de los rituales religio-

<sup>1</sup> Agnes Heller ha señalado como una característica de la vida cotidiana que ésta es extrañada cuando alguno de los mecanismos que la hacen posible entra en crisis. Ver *Historia y vida cotidiana*. Grijalbo. México, 1985.

sos, políticos, sociales que la interrumpen, la vida cotidiana encuentra su sentido y renueva su gestión.

En tal sentido puede decirse que una manera de definirla es mediante una operación de oposición y al mismo tiempo de complementariedad: de un lado, lo cotidiano se constituye por aquellas prácticas, lógicas, espacios y temporalidades que garantizan la reproducción social por vía de la reiteración, es el espacio de lo que una sociedad particular, un grupo, una cultura considera como lo "normal" y lo "natural"; de otro lado, la rutinización normalizada adquiere "visibilidad" para sus practicantes tanto en los periodos de excepción como cuando alguno o algunos de los dispositivos que la hacen posible entra en crisis.

Un aspecto obvio y no por ello menos central es la necesidad de asumir, analíticamente hablando, que no existe una cotidianidad esencial, es decir que ella no puede explicarse mediante abstracciones o generalizaciones unívocas. En tanto que la vida cotidiana, desde la perspectiva que aquí interesa resaltar, es centralmente el escenario de la re-producción social, está indisolublemente vinculada a lo que en un momento específico y en una cultura particular se asume como legítimo, normal, necesario para garantizar la continuidad. Por tanto, la vida cotidiana es histórica; es decir, no puede pensarse al margen de las estructuras que la producen y que son simultáneamente producidas (y legitimadas) por ella.

Para decirlo con Giddens cuando se refiere a las estructuras sociales (1986), la vida cotidiana es simultáneamente "habilitante y constrictiva". Sus mecanismos y lógicas de operación, al ser rutinizadas, constriñen a los actores sociales, les imponen unos límites, fijan unos márgenes y unos modos de operación; sin embargo, hay una franja de indeterminación relativa que deja espacio para la "improvisación", lo mismo para hacer frente a situaciones novedosas como para incorporar, normalizando, discursos y prácticas que penetran, desde el orden social, los mundos de la vida.<sup>2</sup> Tal es el caso, por ejemplo, de la tecnología que ha sido paulatinamente incorporada a las rutinas cotidianas sin desestructurar su tejido, o la incorporación al imaginario colectivo latinoamericano de la crisis como componente "rutinario" de las prácticas sociales.

Es en esta franja de indeterminación donde los poderes y los actores sociales libran la batalla simbólica por la definición del orden social, del proyecto societal.

La "ciencia ficción" nos ofrece un territorio fértil para la reflexión: el poder autoritario se instaura, el ojo vigilante extiende sus dominios, no hay espacio para la privacidad ciudadana. Sin embargo, para sus fines y su perpetuación, este poder autoritario requiere de ciudadanos hábiles, con competencias reflexivas,

<sup>2</sup> Lo que Habermas ha denominado "colonización del mundo de la vida", que puede pensarse como la penetración de las estructuras de poder en el sentido común de los actores sociales. Ver J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Cátedra, Madrid, 1989.

(auto)convencidos de la legitimidad del orden al que sirven.<sup>3</sup> Es esta reflexividad ciudadana la condición para instaurar y perpetuar el poder, pero es también el obstáculo para su absoluto dominio. Se produce una fuga, un “excedente” de sentido; se crea la situación para la subversión o la inversión.

En estos intersticios y a la manera de De Certeau (1996), puede decirse que los practicantes, aun cuando sean castigados por ejercer esta reflexividad, se hacen un espacio, afirman (chapuceramente) y firman su existencia como actores y autores.

Bien puede argumentarse que estas estrategias no cuentan por su baja visibilidad, por su poco *glamour* revolucionario; sin embargo, mediante estas astucias y ardidés cotidianos los actores sociales socavan el orden de la legitimidad, erosionan el poder, lo obligan a diseñar nuevos mecanismos de control.

Algunas teorías feministas han señalado la importancia de atender los espacios privados<sup>4</sup> a través del lema “lo privado es político”, para develar la reproducción de los mecanismos de poder en la vida cotidiana. Las estructuras de dominación se volvieron “de pronto” visibles al producirse la reflexividad sobre los ámbitos de la domesticidad, el transcurrir cotidiano y aparentemente inocuo del día a día.

Las adscripciones identitarias juveniles anarco-punks señalan reiteradamente la necesidad de un cambio en la cotidianidad y en la subjetividad como condición indispensable para el cambio social (Reguillo, 1997). Colectivos de ecologistas han priorizado sus acciones sobre el ámbito de la vida cotidiana como estrategia para impulsar una nueva cultura sobre el ambiente.

El discurso cinematográfico abunda en ejemplos de un cine intimista que ha buscado reflejar a través de la “pequeña” historia de unos personajes no-históricos, los grandes dramas de la vida social.

Para muchos artistas, la vida cotidiana es el mejor lugar desde el que puede mirarse y hacerse la crítica de lo real. Y el nuevo periodismo incorpora como parte del acontecer noticioso aspectos cotidianos que antes no eran considerados como noticiables; temas de “interés humano” sirven como analizadores de la política, de la economía, de la cultura.

Puede decirse entonces que el ámbito de la cotidianidad no es esa penumbra prerreflexiva en la que todo ha sido domesticado y es por ello previsible, controlable.

<sup>3</sup> El poder no es tal sino en cuanto a la relación que funda. Para ejercer poder se requiere que la contraparte ceda los controles. Ver Richard Adams, *La red de la expansión humana*. CISINAH, De. de La Casa Chata, México, 1978.

<sup>4</sup> Desde ciertos enfoques, la vida cotidiana ha sido equiparada a lo que pertenece al ámbito de lo privado y, una vez más, por oposición a lo público. Esta conceptualización es problemática: para una discusión amplia sobre sus implicaciones analíticas ver E. Landowsky, *La sociedad figurada. Ensayos de Sociosemiótica*. México, FCE, 1993, y R. Reguillo, *La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre y comunicación*. Guadalajara, Universidad Iberoamericana/ITESO, 1996.

Bajo ciertas condiciones, la vida cotidiana puede pensarse como un espacio clandestino en el que las prácticas y los usos subvierten las reglas de los poderes. Estas condiciones son la dimensión asociativa y el desanclaje espacio-temporal.

## MODOS COLECTIVOS DE GESTION

Para Michel De Certeau, la primera condición de la comunicación es la de las “redes sociales que aseguran su dinámica y gestión” (1995: 142). Parafraseando esta afirmación, puede decirse que la primera condición de la vida cotidiana es esencialmente la comunicación, en la medida en que sus estructuras y lógicas de operación se hacen visibles, no por la repetición o habituación, sino por el *sentido* subjetivo de la acción, que deviene intersubjetividad en la medida en que el actor social va construyendo, en colectivo, la inteligibilidad de la acción.

El sentido de las prácticas cotidianas —por ejemplo, levantarse, asearse, vestirse, comer, usar el transporte, ir a trabajar— adquieren su pertinencia y relevancia cuando se verifica que tras ese conjunto de rituales prácticos existe un colectivo que sanciona y legitima tales prácticas. Legitimación que se opera a través del acervo cognitivo y lingüísticamente disponible en una sociedad. Cada pequeña acción individual encuentra así una interpretación social que provisoriamente puede definirse como “discursos cotidianos para nombrar la vida”. Discursos que se nutren simultáneamente de las prácticas y de la cultura depositada en las instituciones en un flujo continuo de producción de sentido.

Así, siguiendo el pensamiento de Balandier (1994), estos discursos cotidianos —que no pueden separarse más que analíticamente de las prácticas que orientan y explican— tienen como función “proteger contra el acontecimiento”, es decir contra aquellos eventos disruptivos que trastocan el continuo de la vida cotidiana. Protección que se opera mediante dos vías: de un lado, cerrar mediante la repetición y la sanción el ámbito de lo normal cotidiano; de otro lado, mediante los dispositivos rituales que permiten la transgresión “oficial” (por ejemplo, las fiestas o ceremonias políticas y religiosas). Repetición y ruptura como elementos ordenadores de la vida cotidiana.

Sin embargo, como se ha dicho, la vida cotidiana es histórica y de acuerdo a la teoría de Bourdieu (1987), las prácticas (cultura en movimiento) y estructuras (cultura objetivada) se articulan mediante el *habitus* (cultura incorporada) en una dinámica garantizada por las estructuras de plausibilidad; es decir, por las condiciones que hacen posibles las prácticas.

Cuando estas estructuras de plausibilidad fallan o entran en crisis, se produce un desajuste o una ruptura entre la práctica y la estructura que genera movimientos en el *habitus*, es decir, en los esquemas de percepción, valoración y acción sobre el mundo social. La práctica queda desanclada, pierde su referencia en el universo simbólico. El debilitamiento del sentido otorgado a ciertas prácti-

cas cotidianas, por esos desajustes o rupturas, genera un fallo en lo que Schutz (1974) denominó los presupuestos de la vida cotidiana. Es posible también plantear la situación inversa: los presupuestos fallidos debilitan el sentido de las prácticas.

En un contexto de acelerados cambios, los discursos orientadores pierden rápidamente su potencia cohesionadora y estructuradora de las prácticas sociales. Esto ha sido motivo de análisis y reflexiones diversas.<sup>5</sup>

No puede existir, sin embargo, una vida cotidiana sin un discurso que la explicita y la fundamente, por lo que lo social, lo colectivo, tenderá a restituir el sentido a través de una intersubjetividad que busque nuevos postulados socioculturales asibles en el nivel de lo cognitivo-lingüístico, para garantizar la continuidad y sobrevivencia del grupo o sociedad.

Esta "búsqueda", puede reconocerse en dos grandes tendencias. De un lado, en las reemergencias de ciertos discursos totalitarios o intolerantes que interpelean la subjetividad mediante argumentos centrados en la "recuperación" de lo perdido: las costumbres, la centralidad de la familia, los valores religiosos, el exacerbamiento de los nacionalismos. A la incertidumbre se responde "cerrando" el sentido y excluyendo la diversidad. Conservación y reproducción como dispositivos de continuidad.

De otro lado, y este es el punto sobre el que interesa hacer énfasis, el desdibujamiento de los referentes, al debilitar el significado compartido, ha hecho posible la emergencia de relaciones horizontales en las que es posible establecer una comunicación centrada en la selección de códigos que tienen como base la definición en común de la situación (Habermas, 1989); por ejemplo, la ola democratizadora que impregna distintos tipos de colectivos que reivindican la intersubjetividad. En otras palabras, se ha hecho posible una comunicación no centrada en contenidos esenciales, sino articulada por la interacción y lo que Habermas llama "acuerdo racionalmente motivado" (1989).

Desde los ámbitos de la vida cotidiana, estos acuerdos implican la aceptación de la diferencia y la reflexividad en la medida en que "obligan" a los actores a poner en cuestión la autoevidencia de la vida cotidiana. Se abre la posibilidad de una nueva forma de gestión colectiva capaz de incorporar, respetándolos, los distintos significados que pueden haber en una definición orientadora.

La vida cotidiana de los indígenas, de las comunidades homosexuales, de algunos grupos religiosos —la lista de ejemplos puede seguir—, con sus ritos, sus hábitos, sus coordenadas espacio-temporales, pasa de ser una "amenaza" a formar parte de una red, de un tejido social múltiple, simultáneo y heterogéneo.

Es posible entonces construir puentes entre lo cotidiano y la esfera pública, porque siguiendo a Habermas (1990: 156), las pretensiones de validez para legi-

<sup>5</sup> Por ejemplo, Vattimo, Giddens y en el contexto latinoamericano, Lechner especialmente. Ver la bibliografía.

timar la propia acción dejan de extraerse de unos órdenes superiores (morales y políticos) y se viven más como resultado de un proceso de entendimiento, de consenso.

Hoy, la posibilidad de la palabra colectiva en torno a la vida cotidiana, debida en parte al papel jugado por los grandes medios de comunicación que han trastocado las fronteras entre lo privado y lo público, a través por ejemplo de los llamados *talking shows*<sup>6</sup> y, a la presión creciente de las "minorías" que se hacen visibles en el espacio público, abre un debate social en torno a las prácticas y a los discursos que las legitiman.

Y si bien es cierto que este debate puede exacerbar el conflicto social por el control de las definiciones que dan sentido a la vida, también implica la posibilidad de nuevos acuerdos, en la medida en que la circulación de ciertos temas (las estructuras de dominación en la familia, los sentidos atribuidos al trabajo por diferentes sociedades, el comportamiento sexual, etcétera) demandan de los actores sociales un replanteamiento entre "lo acertado y lo verdadero" (Heller, 1985).

Uno de los supuestos centrales en relación a los mundos de la vida es que sus postulados operan como verdades autoevidentes al demostrar su eficacia en las distintas situaciones sociales: "lo acertado es sin más verdadero" dice Heller, ya que la cualidad pragmática de la vida cotidiana la hace reposar sobre "la confianza y la fe" en que realmente el mundo es lo que parece ser. Sin embargo, aceptar "sin más" esta afirmación es problemático, ya que implica cuando menos un supuesto discutible: lo que parece constituir una descalificación *a priori* de las capacidades reflexivas del actor.

Sin poner en cuestión que en la vida cotidiana los actores tienden a operar a partir de una serie de presupuestos pragmáticos que funcionan "hasta nuevo aviso", lo que aquí se quiere argumentar es que el hecho de que estos presupuestos funcionen como elementos orientadores de la acción colectiva, no implica necesariamente que los actores sociales los asuman "sin más". Las resistencias, negociaciones y aun francas oposiciones ante aquello que aparece como "normal" o "acertado" en función de las evidencias empíricas que el actor obtiene con su actuación, se hacen visibles cuando aparecen "otros presupuestos" también pragmáticos que ponen en cuestión las certezas construidas del actor, que entenderá que lo acertado no es siempre ni necesariamente lo verdadero. Esto es especialmente válido para los contactos interculturales.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Este nuevo género de programas televisivos (el show de Cristina Saralegui entre los ejemplos exitosos) empiezan a ser estudiados con seriedad: ver Dominique Mehl. *La vida pública privada en Espacios públicos en imágenes*. Barcelona, Gedisa, 1997.

<sup>7</sup> Por interculturalidad nos referimos aquí no exclusivamente y de manera acotada al contacto entre sociedades histórica y geográficamente distintas, sino al contacto entre grupos que formando parte de la "misma" historia y compartiendo un mismo territorio, poseen sin embargo matrices culturales diferenciadas por su posición en la estructura social: jóvenes, homosexuales, indígenas, empresarios, etcétera.

Ya se dijo que ante la "amenaza" de presuposiciones distintas a "la mía", el actor individual o colectivo podrá reaccionar cerrándose a la duda y oponiendo "su verdad" a la "verdad de otros". Sin embargo la interculturalidad propiciada por la sociedad contemporánea demanda ejercicios de tolerancia que pueden resultar menos costosos simbólicamente hablando que sostener una verdad de carácter universal.

De tal suerte que la "cognoscibilidad" de la vida cotidiana está dinamizada por la copresencia de actores diferenciados portadores de discursos que confieren a las prácticas cotidianas sentidos diversos. Ello no significa que esto se traduzca automáticamente en cambio social, pero sin esta relativización de "lo verdadero", posible por la comunicación, no sería posible entender el cambio. La vida cotidiana no es un contenido estático en el tiempo, sino un proceso dinámico y necesariamente histórico. Su especificidad no está en las prácticas reiterativas, sino en los sentidos que esas prácticas representan y en los modos en que son representadas, para y por los grupos sociales en un contexto histórico y social.

La multiplicidad de sentidos propia de la sociedad de fin de milenio disloca la vida cotidiana y sus dispositivos cohesionadores. Si de un lado, esta multiplicidad de referentes puede significar una especie de inercia, de divorcio entre las prácticas y el sentido de las prácticas —una implosión—, es decir, un quiebre hacia dentro que erosione el tejido social; de otro lado, puede representar una refundación del pacto social, de una vida cotidiana abierta a la pluralidad y en ese sentido no separada del espacio público.

Las cartas están echadas; en buena medida, la posibilidad de darle espesor al entramado social a partir de la vida cotidiana dependerá de entender y potenciar los múltiples espacios y proteicas formas de la comunicación y el papel desempeñado por diferentes agentes e instituciones en la configuración y circulación de visiones del mundo. Lo que Michel de Certeau (1995: 143) ha llamado los *shifters*,<sup>8</sup> definidos por la capacidad de poner en circulación los discursos y los bienes, de manera no alineada u ortodoxa, como agentes activos de la apropiación y la transformación de la información para las necesidades prácticas.

## EL ESPACIO Y EL TIEMPO, EL DESANCLAJE

El tiempo y el espacio son constitutivos fundamentales de la vida cotidiana. Organizan y marcan para los actores sociales, los diferentes ciclos y lugares para

<sup>8</sup> La traducción de *shifter* resulta complicada. De Certeau utiliza el término en inglés. Su explicación se refiere al que "cambia de dirección o sentido". Pueden ser pensados como "trasladadores"; de manera más propia podrían denominarse "operadores del cambio". Para una comprensión cabal del término, ver M. de Certeau, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*. México, Universidad Iberoamericana/ITESO, 1995. pp. 142 y ss.

el desarrollo de las prácticas. Se trata de dispositivos de orientación institucionalizados socialmente y apropiados por los actores sociales.

El calendario y el reloj, dos de los principales mecanismos de representación del tiempo, determinan las posiciones, fijan los intervalos y pautan los ritmos de duración de las cosas.

El mapa y el croquis, representaciones del espacio, también determinan posiciones y organizan tránsitos y recorridos.

Así pues, el diario transcurrir de la vida está organizado por un *cuándo* y un *dónde*, establecidos socialmente y diferencialmente apropiados por los distintos colectivos que conforman una sociedad.

El calendario social otorga la seguridad y la certeza de la sucesión de puntos reconocibles, pero es en la actualización cotidiana, a su vez anclada en matrices culturales e históricas, donde este calendario adquiere sus "contenidos" específicos; por ejemplo, para la construcción de categorías sociales definidas por la temporalidad: la niñez, la juventud, la adultez, la vejez. Los historiadores y los antropólogos han aportado conocimiento acerca de los distintos modos en que diversas sociedades organizan el tránsito temporal entre una etapa de la vida y otra.

En relación al tiempo como elemento de control social sobre los grupos más jóvenes, hay datos que señalan por ejemplo que en la Europa judía de 1660, la instrucción llegaba hasta los trece años en el caso de los varones pudientes y a los diez años en caso de los varones pobres, que debían entrar a servir a esta edad.<sup>9</sup>

El tiempo de lo cotidiano se constituye a partir de la relación entre una dimensión social y una dimensión subjetiva. Puede hablarse de un tiempo social y de una temporalidad cotidiana definida por los usos y los contextos.

En este sentido y para efectos de lo que aquí interesa discutir, es útil recordar lo que Giddens ha planteado en relación a las coordenadas espacio-temporales en las sociedades que él denomina premodernas. Dice el autor: "nadie podía saber la hora del día sin hacer referencia a otros indicadores socio-espaciales: el cuándo estaba casi universalmente conectado al dónde o identificado por los regulares acontecimientos naturales" (Giddens, 1993: 29).

Para Giddens una de las principales consecuencias de la modernidad ha sido la separación del tiempo y del espacio, operada por lo que él denomina "vaciado temporal" y "vaciado espacial", que pueden entenderse como la uniformación, y estandarización de estas dimensiones a través de unidades de medida.

Indudablemente la objetivación de las dimensiones espacio-temporales, traducida a unidades de medida entendibles por "todos" los actores sociales en el mundo moderno de Giddens, repercute en la asunción colectiva de estos meca-

<sup>9</sup> Para este fin, ver por ejemplo Giovanni Levi y Jean-Claude Schmitt (directores) *Historia de los jóvenes*, Taurus, 1996. Y, el excelente trabajo de recuperación histórica de Carles Feixa, *La tribu juvenil, una aproximación transcultural a la juventud*. Torino, Edizione L'Occhiello, 1988.

nismos orientadores, pero deja aparentemente de lado el problema de la experiencia o percepción subjetiva del tiempo y del espacio.

La aceptación y entendimiento de los usos horarios o la posibilidad de las referencias espaciales sin necesaria referencia al lugar,<sup>10</sup> por ejemplo, no anulan la diversidad de sentidos con que diferentes grupos sociales se las apropian.

Y de nueva cuenta, si la vida cotidiana es el escenario de la reproducción y de la imposición de un orden construido, es también el punto de ruptura de este orden. Más allá o más acá de la referencia a un mundo moderno y globalizado por la circulación de bienes y personas, por la tecnología de punta, por la racionalidad, el planteamiento de Giddens adquiere sentido, en un contexto como el nuestro, al señalar que el “vaciamiento” operado en las categorías espacio-temporales, genera para los actores la posibilidad de una mayor “libertad” y una mayor capacidad de negociación e impugnación de los poderes que definen el tiempo y el espacio.

La desacralización de los lugares de culto o la sacralización de los lugares profanos, que si bien no es un fenómeno nuevo pero que ciertamente se ha acelerado por la secularización y especialmente por la posibilidad de la tele-presencia propiciada por los medios electrónicos; el agotamiento de los patrones temporales de renovación social (inserción en la fuerza productiva, etapas y acceso a la instrucción, etcétera) generada por el paradójico binomio crisis estructuralidad, esperanza de vida; la diversificación de los “lugares” que requieren del ojo vigilante de los poderes; el desdibujamiento de las fronteras entre el mundo público y privado, entre otros factores, propician burlar la “dura” disciplina que impone el orden cotidiano, mediante la delimitación de sus tiempos y espacios.

“Desancladas” de unas coordenadas espacio-temporales fijas y rígidas, las prácticas cotidianas pueden ser objeto de reflexión y crítica en la medida en que el actor recibe la evidencia de que el “nuevo” orden social no sólo tolera sino que fomenta el trastocamiento de las rutinas cotidianas, entre otras cosas porque la alta diversificación y especialización de la sociedad contemporánea requiere para su mantenimiento de múltiples temporalidades y de diversas espacialidades. Hoy la casa se convierte de nueva cuenta —por razones distintas— en el “taller medieval” que suponía una solución de continuidad entre el hogar y el lugar de trabajo; la incorporación paulatina (y desigual) de la tecnología diversifica los lugares y las jornadas de trabajo; los requerimientos y las demandas del sistema económico repercuten en la temporalidad familiar que tiende a flexibilizarse para ser funcional a todos los miembros: la comida diaria en el “gran” comedor y presidida

<sup>10</sup> “un lugar es la configuración de posiciones, implica estabilidad... el espacio es un cruzamiento de movi­lidades y existe cuando se toman en consideración los vectores de dirección, las cantidades de velocidad y la variable del tiempo”. Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México, Universidad Iberoamericana/ITESO/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centro-americanos, 1996.

por el patriarca como un ritual repetido, forma parte cada vez más de las imágenes de un pasado “idílico” o “autoritario”, según se vea.

Si el tiempo-espacio de la “casa” se organizaba en función de categorías fijas: adentro-afuera, arriba-abajo, descanso-trabajo, noche-día y asignaba a cada uno de sus lugares una función particular, hoy el tiempo-espacio de la “casa” está cada vez más sujeto a una autorregulación diferenciada por lo que Habermas (1989) ha llamado “las gramáticas de la vida”, es decir, las normas, reglas y sistemas de combinaciones posibles.

La diferenciación en las percepciones y usos del tiempo-espacio, genera diversos programas de acción que a su vez definen “regiones de interacción” (De Certeau, 1996: 138). Siguiendo este planteamiento, puede decirse que en la vida cotidiana “hay tantas regiones como interacciones o encuentros entre programas se den” (ibid). Entendida la vida cotidiana como constituida por “regiones” (programas de acción) ancladas en dimensiones espacio-temporales diferenciadas, coloca al centro de la problemática los cruces, los préstamos, las negociaciones, los intercambios, los enfrentamientos y aun el conflicto entre los significados diversos con los que se asume la vida cotidiana.

Tanto el tiempo como el espacio en relación a la vida cotidiana, deben ser entendidos simultáneamente como *delimitación* que equivale al tiempo social y como una *movilidad* que refiere a las apropiaciones y usos diferenciales de dichas dimensiones.

## LAS REVANCHAS

Despojada de una definición esencialista, es posible ver en la vida cotidiana el lugar estratégico para observar el cambio social. La mirada densa sobre sus formas de estructuración, sus rituales, sus horizontes espacio-temporales, revelan los *interfaces* entre las fuentes de donde se nutren las prácticas cotidianas y las propias prácticas situadas de los agentes sociales en una dinámica de producción-reproducción de significados.

El análisis social ha ido incorporando paulatinamente el interés por la vida cotidiana y hoy se entiende como un componente indisociable y constitutivo del mundo público social, que durante mucho tiempo ha eclipsado la atención de los estudiosos como el mundo de “lo que sí vale”, des-subjetivizando a los actores que aparecerían así ajenos a sus ámbitos afectivos-simbólicos.

El riesgo es sin embargo, “substituir” un tipo de análisis por otro; es decir, al rescatar los ámbitos de la vida cotidiana, caer en su sobrevaloración al pensarla al margen del poder y como el espacio de autoafirmación *a priori* de los actores sociales.

En tal sentido, el pensamiento de Michel De Certeau, cuya obra inconclusa sin duda apunta a una teoría de lo cotidiano, señala la estratégica importancia de

entender la cotidianidad a partir de la metaforización del orden construido por parte de los "practicantes" al "hacerlo funcionar en otro registro" (1996). En la diversidad con que los actores asumen y despliegan los sentidos dados a lo cotidiano, no se encuentran necesariamente los elementos reflexivos que supondrían la apropiación crítica de las prácticas, pero si se acepta, según el planteamiento de Foucault (1980) que a todo poder se opone otro poder en sentido contrario, puede pensarse que en la vida cotidiana se articulan, mediante las prácticas, unos micropoderes que se enfrentan "chapuceramente" a la intención normalizadora del poder.

Se trata de pequeñas "revanchas" con que los actores subvierten lo programado y afirman su existencia como "autores" al imprimir la huella de su propio hacer en las prácticas socialmente compartidas. Lo que Foucault llamó "rebotes del poder", los efectos no deseados que erosionan el orden de lo legítimo social.

Ahí, el joven que burla la vigilancia de las instituciones para "firmar la pared" de camino a la escuela (Reguillo, 1997); las mujeres que aprenden las reglas del mundo masculino y se sirven de él, feminizándolo (Suárez, 1995); los trabajadores que "obligan" a incorporar a los corporativos transnacionales, sus sistemas de creencias y sus calendarios (Aceves y Chávez, 1994); los creyentes que le ganan la batalla a la jerarquía eclesiástica y sacralizan una imagen de la Virgen aparecida en el metro<sup>11</sup> y los modos no programados con que los ciudadanos se apropian de los espacios. Ejemplos todos que apuntan a ese desvío "desde dentro", del que habla De Certeau, al referirse al proceso de colonización en América Latina.

Ciertamente no se trata de la gran estrategia o de un proyecto político explícito y orgánico; se trata más bien de un conjunto de tácticas de evasión o negociación. Sin embargo, no puede pensarse en términos de "proyecto" (que supone la intencionalidad reflexiva), sin considerar estas tácticas ya que tras esa aparente desarticulación se esconde el potencial de cambio y eso lo han sabido desde siempre los poderes.

La reflexividad es la competencia del actor para pensar su propio pensamiento (Ibáñez, 1994), para objetivar el sentido de su estar y su actuar en el mundo o en otras palabras es la capacidad de referirse al mundo en actitud objetivante (Berger y Luckmann, 1991).

Esta competencia reflexiva se inscribe en dos ámbitos, el lingüístico y el cognitivo. De una parte se articula a lo que el actor en situación es capaz de decir

<sup>11</sup> El Arzobispado de México declara que "no hay presencia divina" en la imagen que apareció en uno de los corredores de la estación Hidalgo del metro de la ciudad de México y llama a "evitar la vana credulidad". Dos semanas después, la "imagen" es desprendida del piso (por expertos en conservación) y se le construye un altar, con el dinero aportado por los propios creyentes. R. Reguillo, "El oráculo en la ciudad: creencias, prácticas y geografías simbólicas". IX Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social. Lima, 1997.

sobre su propia acción y de otra parte, a lo que el actor es capaz de comprender acerca no sólo del curso de su acción, sino de los marcos y normas que la orientan.

El consenso en teoría social considera que estas operaciones requieren de un distanciamiento —necesario para la objetivación— del actor con respecto a sus condiciones de existencia.

Bajo este supuesto la vida cotidiana no podría ser reflexiva más que *a posteriori*, es decir como conjunto de acciones revisables y corregibles en una línea de tiempo que va del presente al pasado, proyectándose hacia el futuro y siempre de acuerdo al lugar social de los actores en la estructura, lugar que modeliza la competencia reflexiva.

Sin embargo, los actores realizan permanentemente "evaluaciones" y por tanto "calificaciones" de su acción cotidiana. Según la teoría de la estructuración de Giddens (1986), la relación entre la acción y su registro reflexivo son "procesos inmanentes"; se contienen una al otro. No hay acción social sin representación, podría ser otra manera de formularlo.

Hacer una revolución requiere de algunos años, tal vez meses. Pero apropiarse en las trincheras cotidianas, la casa, el trabajo, la calle, de los significados de esa revolución o de un nuevo Estado, requiere muchísimo más tiempo. De ahí la necesidad de entender las resistencias, los largos tiempos de la vida cotidiana con sus procesos de sedimentación histórica y su clandestina centralidad para la configuración del mundo social.

## BIBLIOGRAFIA

- ACEVES CASILLAS, Bertha Alicia y María Teresa CHÁVEZ GONZÁLEZ (1994): *Prácticas comunicativas y relaciones de poder en el contexto religioso popular: el caso de Tlajomulco de Zúñiga, Jal.*, Tesis de Licenciatura en Ciencias de la Comunicación, ITESO, Guadalajara.
- ADAMS N., Richard (1978): *La red de la expansión humanas*, Ed. de la Casa Chata/CISINAH, México.
- BALANDIER (1994): *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Gedisa, Barcelona.
- BERGER Peter y Thomas LUCKMANN (1991): *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, Argentina.
- BOURDIEU, Pierre (1987): "Estructuras, habitus y prácticas", en Gilberto GIMÉNEZ (comp.) *La teoría y el análisis de la cultura*, SEP/U. de G./COMECESO, Guadalajara.
- CERTEAU, Michel de (1996): *La invención de lo cotidiano/Artes de hacer I*, Universidad Iberoamericana/ITESO/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
- (1995): *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, Universidad Iberoamericana/ITESO, México.
- FEIXA, Carles (1988): *La tribu juvenil, una aproximación transcultural a la juventud*, Ediciones L'Occhiello, Torino.



- FOUCAULT, Michel (1980): *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid.
- GIDDENS, Anthony (1993): *Consecuencias de la modernidad*. Alianza Universidad, Madrid.  
(1986): *The constitution of society*. Universidad of California Press. Angeles, California.
- HABERMAS, Jürgen (1990): *Teoría de la acción comunicativa I y II*. Taurus, Madrid.  
(1989): *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- HELLER, Agnes (1985): *Historia y vida cotidiana: aportaciones a la sociología socialista*, México, Grijalbo.
- IBÁÑEZ, Jesús (1994): *El regreso del sujeto*, Siglo XXI, Madrid.
- MEHL, Dominique (1997): *La vida pública privada*. En Isabel VEYRAT-MASSON y Daniel DAYAN, *Espacios públicos en Imágenes*. Gedisa, Barcelona.
- LANDOWSKY, Eric (1989): *La sociedad figurada/Ensayos de sociosemiótica*. Universidad Autónoma de Puebla/FCE, México.
- LECHNER, Norbert (1990): *Los patios interiores de la democracia/Subjetividad y Política*, FCE, Chile.
- LEVI, Giovanni y Jean-Claude SCHMITT (1996): *Historia de los jóvenes*, Taurus, Madrid.
- REGUILLO, Rossana (1997): *Taggers, punks y ravers: las impugnaciones subalternas* en Jorge ALONSO y Juan Manuel RAMÍREZ SAÍNZ (coords.) *La Democracia de los de abajo en México*, La Jornada ediciones / Consejo electoral del Estado de Jalisco / Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades/ UNAM.  
(1997): *El oráculo en la ciudad: creencias, prácticas y geografías simbólicas*. IX Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social, Lima.  
(1996): *La construcción simbólica de la ciudad/Sociedad desastre y Comunicación*. Universidad Iberoamericana/ITESO, Guadalajara.
- SCHUTZ, Alfred (1974): *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires.
- SUÁREZ DE GARAY, María Eugenia SUÁREZ (1995): *Como Gallo en la raya/Comunicación, Género y cultura. Un análisis de caso*, Tesis de Licenciatura en Ciencias de la Comunicación, ITESO, Guadalajara, México.
- VATTIMO, Gianni (1990): *El fin de la modernidad/Nihilismo y hermética en la cultura posmoderna*, Gedisa, España.

## dialéctica

Revista de filosofía y teoría social  
Año VII Nro. 10 - julio 1998

### Dossier Milcíades Peña

Escriben Hernán  
Camarero

Facundo Bianchini  
Carlos Galamona  
Pablo Bonavena  
Pablo A. Pozzi

María Celia Cotarelo  
Fabián Fernández  
Juan Luis Hernández  
Eduardo Gartelli

### Marx, Engels y algunas efemérides:

Ricardo Donaire:  
*El Antidühring; vigencia del marxismo / Ética de la empresa*, por Roxana Kreimer / *Para leer El manifiesto*, por Néstor Kohan / Eduardo Glavich sobre la "continuidad revolucionaria" de la burguesía y la "defensa de la Ilustración"

## Jóvenes y radios populares: ¿nuevas búsquedas o productos del mercado?

MARIA CRISTINA MATA

En el número 5 de Causas y Azares, una nota bibliográfica en torno a dos compilaciones de artículos referidos a la juventud y la inclusión de una parte de la introducción de Vidas Imaginarias. Los jóvenes en la tele, <sup>1</sup> plantearon una de esas polémicas que bien merecería ahondarse y que por pura pereza, por falta de reflejos o porque ya no creemos demasiado en el valor de la discusión, quedan como guantes tirados al vacío. El nudo polémico al que me refiero tiene que ver, en cierto sentido, con la juventud y su construcción social y categorial. Pero, en un sentido más fuerte, tiene que ver con el lugar desde el cual se producen tales elaboraciones. Los autores de Vidas imaginarias... y Augusto Lema alertan respecto de la sugestiva y peligrosa simbiosis que se estaría produciendo entre el "mercado académico" y el "mercado a secas" como fuentes tópicas para pensar la cultura de nuestro tiempo y arriesgan algunas aproximaciones a sus causas.

Casi contemporáneamente a la aparición de ese número 5 —Otoño del 97— el poder del mercado como generador de realidad y como realidad dadora de sentido se me aparecía también vinculado a la problemática juvenil desde un espacio diferente, quiero decir, no vinculado a las prácticas académicas sino a prácticas comunicativas que, genéricamente, se reconocen como alternativas. <sup>2</sup> Esa coincidencia, seguramente fruto de la casualidad para los ojos habituados a detenerse en el registro de las apariencias, encierra en cambio una enseñanza mayúscula: podría revelar la capacidad demiúrgica del mercado mediático, su potencia nominativa, expresada en esa transversal aparición de interrogantes y respuestas similares en terrenos tan notablemente y por mucho tiempo alejados entre sí como el de la investigación académica y el de la intervención comunicativa.

Para echar leña al fuego, pues, siento que adquiere interés lo que en una de las Mesas de Trabajo del Seminario que precedió a la X Asamblea General de ALER, reflexioné con directores e integrantes de varias emisoras populares de América Latina que se interrogan acerca del papel y del lugar de la juventud en nuestra cultura. <sup>3</sup>

<sup>1</sup> La nota bibliográfica "La juventud es más que un objeto de estudio" pertenece a Augusto Lema. Santiago Gándara, Carlos Mangone y Jorge Warley son los autores del libro publicado por Biblos.

<sup>2</sup> Me refiero a las prácticas radiofónicas desarrolladas por emisoras populares y educativas nucleadas en ALER, la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica.

<sup>3</sup> El Seminario "Radio Popular y Cultura" se desarrolló del 18 al 20 de septiembre de 1997 en Cumbayá, Ecuador. Las Mesas de Trabajo estuvieron destinados al debate de problemáticas tales como la mujer, los jóvenes, la educación formal, las nuevas tecnologías y el trabajo en red en las radios populares, y las posibilidades y sostenibilidad de dichos medios.

## LAS PREGUNTAS INICIALES

Cuando los organizadores del Seminario me convocaron para elaborar la ponencia que motivara la discusión en la Mesa de Trabajo referida a la juventud, fueron precisos: me solicitaron reflexionar acerca de la "presencia" y "ausencia" de los jóvenes en las radios populares. Pero como suele ocurrir, las precisiones se vuelven apertura hacia lo ambiguo por obra y gracia del lenguaje. Qué significaba, qué podría significar estar presente o ausente en las radios populares.

Si las radios populares, y la radio en general, se piensan como espacios de interlocución entre distintos sujetos, pensar la **presencia** y la **ausencia** de algunos sujetos en particular —en nuestro caso los jóvenes— me parecía que, al menos, implicaba dos cosas. Por un lado, preguntarnos en qué medida y de qué manera los jóvenes están presentes en el discurso de las radios populares. Es decir, para qué y cómo se les habla en ellas, qué se les dice, que se les propone, quiénes y desde dónde les dicen algo, cómo se busca que ellos las escuchen y participen en la programación. Por otro lado, preguntarnos hasta qué punto los jóvenes aceptan o no ese discurso y se convierten o no en **oyentes** de las radios populares. En suma, y esta fue la primera conclusión a la que llegué para ordenar mi reflexión, me dije que la presencia y ausencia de los jóvenes en relación con las radios populares, significaba pensar el tipo de vínculos que se construían en ellas con ese sector de la población.

Ahora bien, las radios populares no existen en el vacío. Son parte de una escena poblada por otras radios, otros medios, otras ofertas culturales. Por eso, la segunda conclusión a la que llegué fue la siguiente: para situar el tema que nos ocuparía debíamos enmarcarlo en esa situación más global: la del tipo de vínculos que construyen hoy los medios masivos y las radios en general con los jóvenes.

Pero ahí se me planteó un segundo problema: qué nombramos cuando nos referimos a los jóvenes. Generalmente, para respondernos esa pregunta acerca de lo que es ser joven, recurrimos a un dato de tipo objetivo: la edad. Se considera joven a toda persona que tiene determinada cantidad de años. En general, en los estudios sociológicos, suele considerarse joven a toda persona de entre 18 a 25 años por una serie de razones: en ese período se adquiere la mayoría de edad en términos legales y jurídicos, se adquiere la condición de ciudadanos en términos políticos y también la independencia económica y la autonomía como individuos respecto de los padres. A esa edad se comienzan a imponer a las personas ciertas obligaciones y a reconocérseles ciertos derechos sobre su vida personal: por ejemplo, la obligación y el derecho de realizar elecciones acerca del curso de su vida —elegir estudios, trabajos, pareja—. También se reconoce que se producen, en esos años, las que podrían denominarse experiencias inaugurales de carácter vital: justamente, el primer trabajo, la primera pareja estable, el primer hijo, el dejar la casa paterna...

Esas razones permiten, siempre en términos sociológicos, diferenciar los

jóvenes de los adolescentes —un término que desde sus orígenes remite al hecho de adolecer, de carecer de algo: la madurez del desarrollo físico, una personalidad formada, autonomía respecto de los mayores—. Sin embargo, hoy los límites entre ambos períodos de la vida no son siempre fáciles de delimitar.

Pero aunque pudiéramos hacerlo —y ciertamente es necesario poder hacerlo, porque hablar de adolescentes o de jóvenes es hablar de sujetos diferenciados en términos de subjetividad y en términos sociales— aunque nos pusieramos de acuerdo a qué sujetos vamos a llamar jóvenes en virtud de su edad, la dificultad de la que estoy hablando no desaparecería.

Porque la juventud, además de ser un determinado período de la vida que podemos ubicar entre ciertos rangos de edad es, antes que nada, una categoría cultural. Ser joven es, más que una edad, una condición que como hecho cultural no es inmutable sino, por el contrario, histórica y cambiante. Ser joven no es lo mismo hoy que en tiempos pasados y no es igual en todas partes o para todos. A pesar de la creciente globalización de nuestras sociedades, no es lo mismo ser joven en las grandes ciudades que en las zonas rurales. No se es joven del mismo modo en una villa miseria, en una favela o una barriada que en los selectos barrios residenciales. Y no sólo porque existen en esos ámbitos diferentes condiciones de vida sino porque existen diferentes significados o representaciones de la juventud. Es decir, porque es diferente lo que se dice de los jóvenes, lo que se les permite o prohíbe, lo que se espera de ellos, y porque también son diferentes las maneras en que los propios jóvenes viven esas representaciones de sí mismos.

Ahora bien, ¿dónde se construyen esas representaciones de la juventud, así como se construyen las de la infancia o de la vejez? Históricamente, han sido las instituciones básicas de la sociedad —la comunidad, la familia, el Estado— las principales fuentes de esas representaciones. Los ritos iniciáticos, las reglas y tradiciones vinculadas con la continuidad de la estirpe, las disposiciones orientadas a determinar y normar la ciudadanía, los sistemas educativos e incluso la organización laboral de la sociedad, generaron en cada época modelos de juventud, es decir, nociones precisas acerca de lo que eso significaba.

Hoy esos ámbitos no han desaparecido. Sin embargo, compiten —y hay que reconocer que compiten en desigualdad de condiciones— con otra fuente constante de producción de representaciones acerca de la juventud: los medios masivos de comunicación y, todavía de manera más amplia, lo que podríamos llamar el mercado de bienes culturales. De ahí que hablar de la presencia y ausencia de los jóvenes en las radios populares —y también en la radio en general— sea, sobre todo, interrogarnos acerca de dos cuestiones esenciales: por un lado analizar las representaciones de la juventud que se construyen en ellas y el grado de realidad que contienen, es decir, hasta qué punto y de qué modo dan cuenta de las situaciones que efectivamente viven quienes han salido de la adolescencia y comienzan a transitar ese período también transitorio que los convertirá en adul-

tos. Por otro, analizar el éxito que alcanzan esas representaciones, es decir, el grado de aceptación que tienen entre los sujetos a quienes se destinan.

### ALGUNAS CONSTATAIONES

En cada país, en cada radio, podemos, obviamente encontrar particularidades. Sin embargo, es posible plantear algunos rasgos generales que adquieren hoy en día las representaciones radiofónicas de la juventud (y en buena medida podríamos extender esto a otros medios, en especial a la televisión). En términos generales, la juventud adquiere en las radios dos dimensiones contrapuestas, casi diría antagónicas.

Por un lado, lo joven es sinónimo de vitalidad, de dinamismo, de placer, de energía, de posibilidades ilimitadas, de capacidades de transgresión creativa cuyo resultado es lo nuevo. La vida joven, tal como se representa en el discurso de gran parte de las emisoras comerciales destinadas a ese público, es entretenimiento, pasatiempo, expansión de los sentidos y los afectos, fiestas y aventuras.

En ese tipo de emisoras, el joven es sinónimo de consumidor, objeto de medición y cálculo por parte de los fabricantes de la industria cultural: ser joven es usar determinados productos (más que productos marcas), es asistir a determinados lugares, es adaptarse a las tiranías de los ratings discográficos y a los deportes de moda, es reproducir lingüísticamente un habla particular, una jerga en la que predominan palabras y expresiones que circulan en los medios masivos. El joven es, en función de su transformación en consumidor de productos culturales sin fronteras, alguien que también las transita sin mayores problemas. A la manera que ha impuesto en buena medida la televisión, el universo musical achica el mundo, las distancias sociales y geográficas, y hasta las diferencias ideológicas. Se puede estar a favor de la libre economía de mercado y gozar de los temas compuestos por grupos musicales que organizan festivales destinados a apoyar la causa que libra en Chiapas su batalla.

Desde las emisoras que producen esas representaciones de la juventud, lo joven se constituye en un modelo social a imitar, en un valor a preservar o adquirir. En estrecha vinculación con otras ofertas culturales y el mercado que les da sustento publicitario, la juventud se constituye en norma de vida que regula tanto las formas y estilos de los cuerpos como las formas y estilos de relaciones con los demás. La juventud se convierte en mandato: todos debemos ser jóvenes para no quedar descalificados, excluidos del mundo del éxito y el placer.

Por otro lado, lo joven es sinónimo de problema y amenaza. En todos nuestros países, tanto en las radios comerciales de corte informativo —en su mayoría emisoras de onda media pero también en algunas FM—, en las páginas de los periódicos y en muchos programas de televisión, lo joven es delito, violencia, generación sin ideales ni referentes. En las radios populares y educativas lo joven

suele ser el problema y los miedos de los adultos: el aborto, la drogadicción, la inseguridad que enfrentan los hijos, los alumnos, los feligreses jóvenes. En otras palabras, y tal como se plantea en un detallado estudio realizado por encargo de UNICEF en Argentina en 1996,<sup>4</sup> los jóvenes aparecen en la escena pública a través de esos medios cuando actúan como “transgresores” del orden estatuido.

En ese tipo de emisoras el joven es objeto del discurso de otros: se habla de ellos, se especula sobre ellos, se diseñan para ellos remedios y recetas. El joven es alguien a ser controlado y/o reprimido desde las normas adultas. En ese sentido, la juventud no representa ningún ideal ni modelo a alcanzar. Es, más bien, un estadio transitorio de la vida que reviste peligrosidad y debe ser encausado y superado.

En medio de esos dos tipos de representaciones, se extiende una franja de propuestas radiofónicas que parecen intentar quebrar la dicotomía. Radios comerciales o populares donde se van a conjugar la vitalidad y los problemas: el impulso creador y transgresor y la conciencia de una realidad en la que los intentos de novedad se ven limitados, obstaculizados por un orden férreamente diseñado económica y socialmente. Son radios que difícilmente oigan los adultos: recortan la audiencia a nivel musical pero, además, cuestionan a nivel lingüístico y sonoro, a través del humor, la ironía, la irreverencia, formas vacías de sentido, la retórica hueca de un deber ser que no se traduce en hechos. En ellas el joven no es consumidor ni objeto del discurso normalizador o educativo de otros; es sujeto que busca construir un discurso que contenga su subjetividad y sus condiciones objetivas de existencia.

¿Cuáles son las representaciones exitosas? ¿Qué escuchan realmente los jóvenes? Sólo investigaciones específicas en cada realidad y país podrían darnos respuestas a esa pregunta. Sin embargo, algunos estudios más globales, referidos a lo que buscan y encuentran los jóvenes en los medios de comunicación en general, pueden orientarnos.

El peruano Romeo Grompone, en *El velero en el viento*, un libro particularmente sugerente acerca de los jóvenes de su país,<sup>5</sup> otorga especial importancia a la situación de inestabilidad y precariedad en que desarrollan su vida la gran mayoría de los jóvenes de nuestra época. La edad que antes constituía el momento de diseñar el futuro se ha convertido en el tiempo de lucha por el día a día, por insertarse, de algún modo, en un sistema que resulta cada vez más excluyente. La edad en que las decisiones se fundaban en la adscripción a modelos de vida diferenciados, basados en referencias ideológicas o políticas ciertas, se ha convertido para la mayoría en el momento supremo de la decisión individual. La edad en que la pertenencia a los movimientos sociales que la expresaban —tanto los mo-

<sup>4</sup>Ver I. Konterllnick y C. Jacinto (comp.) *Adolescencia, pobreza, educación y trabajo*, UNICEF-Losada, Buenos Aires, 1996.

<sup>5</sup>Editado por el Instituto de Estudios Peruanos en Lima, 1991.

vimientos estudiantiles como las agrupaciones o ramas juveniles de los partidos políticos— constituían referentes claves de identificación, se encuentra hoy con el vacío o con fuerzas que sólo actúan pragmáticamente ante demandas puntuales, sin constituir ámbitos estables para diseñar propuestas colectivas. La edad en que el esfuerzo, la constancia, permitía procesos de acumulación material, de desarrollo personal y profesional sostenido, se ha convertido —en virtud de los procesos de desempleo y flexibilización laboral que cunden en nuestros países— en un tiempo signado por el comenzar y recomenzar, por la sobrevivencia, en un tiempo donde el futuro se torna impensable o en extremo azaroso.

En ese marco, son numerosos los estudios que señalan un cambio significativo con respecto al modo en que los jóvenes buscan cierta estabilidad o certeza dentro de la precariedad: cuando las comunidades de intereses —ideológicos, laborales, políticos, profesionales— se debilitan, lo que se trata de construir son comunidades de sentimientos. De ahí, se afirma, la creciente importancia que van adquiriendo a nivel juvenil los grupos contruidos a partir de inquietudes, sueños, deseos, pulsiones. De ahí también la búsqueda de espacios donde encontrarse con los iguales, diferenciarse del resto, compartir códigos especiales que, en ese mundo de creciente inestabilidad y precariedad, otorguen confianza, sentido de pertenencia, identidad.

Según las particulares condiciones que se viven, según los ámbitos y sectores sociales a los que se pertenecen, esos grupos difieren. No son idénticas la “barra de la esquina” que se reúne tardes y noches enteras con un par de botellas y que constituye el refugio de los jóvenes populares desempleados o subempleados sin posibilidades de acceder a otros espacios y modos de llenar su tiempo libre y vacío, y la pandilla agresiva que controla territorios ejerciendo el derecho de ser dueños de las ciudades. No son idénticas las comunidades deportivas, contruidas a partir del deseo de competir y vencer que las comunidades musicales, articuladas en torno al deseo de expresarse. Sin embargo, en todos los casos tales agrupamientos funcionan a la manera de ámbitos de reconocimiento y protección, de lugares desde los cuales organizar las relaciones con los demás.

Algunos medios de comunicación, ciertos programas que difunden esos medios, son vividos en cierto sentido de un modo equivalente al que puede ser vivido el grupo de amigos o la “barra de la esquina”: ámbitos al que sólo acceden los iguales y desde los que se puede “ser alguien” en una realidad que no ayuda a tomar decisiones consistentes. Y así como decíamos que los agrupamientos difieren entre sí también serán distintas las búsquedas que se realizan a través de las pantallas de televisión o el dial de las radios, los discursos a los que se adhiere. Pero, en general, la intención es idéntica: contar con un lugar que se asemeje al refugio, a la comunidad, al lugar de la inclusión.

Lo anterior no debería llevarnos a pensar que los jóvenes no se comportan frente a los medios de comunicación del mismo modo utilitario que otros sectores de la población. Es decir, que no buscan en ellos los mensajes que puedan

satisfacer ciertas necesidades más instrumentales como el obtener informaciones, conocimientos, momentos de distracción. De hecho éstas son las respuestas que podemos encontrar cuando en estudios de consumo, en sondeos de audiencia, indagamos por qué escuchan la radio en general o alguna emisora en particular.

Lo que nos proponen pensar los estudios a los que me he referido es que por encima o junto a ese tipo de comportamiento que todos los individuos internalizamos desde que nacemos —porque los propios medios se han encargado de diseñar para sí unas ciertas funciones que ya se han convertido en usos y necesidades casi naturales— mientras las audiencias adultas se constituyen a la manera de comunidades organizadas en función de intereses prácticos, considerando inclusive como interés práctico el informarse y poder formarse opinión desde una cierta intencionalidad política o desde una cierta posición ideológica, las audiencias juveniles parecen constituirse básicamente en torno a necesidades de tipo simbólico mucho más vinculadas con el ser que con el hacer. En torno a la necesidad de transitar ese tiempo inaugural de la vida entre iguales.

## LA SOSPECHA

¿Cómo pensar, desde estos elementos, la presencia y la ausencia de los jóvenes en las radios populares? Frecuentemente, en diálogos con compañeros que forman parte de esas emisoras, en investigaciones y evaluaciones que he compartido, el tema de la juventud aparece como preocupación porque, aunque existen diferencias y particularidades, puede decirse que los jóvenes no constituyen la audiencia principal de esas radios.

La preocupación que frecuentemente he sentido en relación con este hecho, se expresa en términos políticos, educativos y radiofónicos. Por un lado se reconoce que deberían ser los jóvenes (los adultos de mañana), sujetos preferenciales de la labor si de verdad se hace radio con la finalidad de construir nuevas relaciones sociales basadas en un conjunto de valores hoy inexistentes o deslegitimados tales como la solidaridad, la justicia, la honradez, el ejercicio activo y responsable de la ciudadanía. Por otro, se constata la dificultad de construir espacios de interlocución que no estén articulados en torno a la música y a un modo de difundir la música fuertemente marcado por la lógica del mercado discográfico. En cambio, sólo en muy pocos casos he sentido una preocupación que, por decirlo de algún modo, se origine o parta de un reconocimiento de los jóvenes como sujeto a priorizar por sí mismo: por lo que son y viven. Y esto no significa una crítica o un reproche a las radios populares, sino asumir desde dentro, uno de sus vacíos.

Pero tal vez para explicarme, para transmitirles lo que siento y pienso al respecto debo irme un poco para atrás, a los tiempos en que las emisoras populares

habían definido con claridad ciertos sujetos preferenciales de la labor: los campesinos, los sectores populares urbanos pobres y marginados. En aquellos tiempos, no importaba mucho la edad de los que padecían la explotación y luchaban organizadamente contra ella. Tampoco importaba mucho si eran hombres o mujeres aunque gracias a las acciones y reflexiones de muchos grupos y movimientos inspirados en posturas feministas y en perspectivas de género se comenzó a reconocer que la pobreza, la desigualdad y la acción política y reivindicativa no permitían soslayar esa diferencia.

Pero aun con esas limitaciones, es decir, aun sin reconocer plenamente que los individuos éramos algo más que miembros de una clase o sector social, lo que marcaba la labor y el discurso de los radios populares era ese sujeto popular: el campesino, el minero, el obrero, el habitante de los barrios pobres. Las estrategias de trabajo en terreno que muchas radios populares desarrollaron, la apertura de los micrófonos a la expresión directa de sus vivencias y problemas, la vinculación de acciones y programas con las organizaciones que los representaban, fueron modos educativos, políticos, radiofónicos, de ponerse en el lugar de ese sujeto preferencial, de conocer su realidad y hacerla visible entre ellos mismos y ante el conjunto de la sociedad. Y al hacerlo, las radios populares se constituyeron en una alternativa cultural: crearon o impulsaron nuevos modos de hablar por radio, nuevos formatos, nuevas estrategias informativas. Se planteaban modificar el estado de cosas existente a nivel social y a nivel de los medios comunicación. Los sujetos populares —que obviamente eran por entonces oyentes de otras radios— ganaron en ellas una presencia que les permitió, en muchos casos, comprender hasta qué punto estaban excluidos de esas otras radios que escuchaban, o hasta qué punto en ellas sólo se les representaba fragmentariamente.

Vuelvo ahora al tema que nos ocupa. ¿Cuál es el joven que sentimos ausente y quisiéramos tener presente en las radios populares? ¿El oyente que irremediablemente sabemos ligado —como lo indican la mayoría de los estudios de consumo que se realizan— a la frecuencia modulada y al que debemos ganar con estrategias de mercado apropiadas? ¿O un sujeto social difuso por la variedad de representaciones que se construyen acerca de él, por la heterogeneidad de condiciones objetivas en que transcurre su vida, por la imposibilidad de reconocerlo sólo en los límites de cierta edad? ¿Qué significan dentro de las preocupaciones de las radios populares los términos ausencia y presencia? ¿Simple consumo, procesos de reconocimiento e identificación, construcción de propuestas conjuntas?

Obviamente no tengo respuestas porque éstas deben construirse colectivamente. Pero tengo una duda que a veces se me vuelve sospecha: ¿de verdad estamos sintiendo la ausencia de los jóvenes en las radios populares como personas, como individuos que sufren, sueñan y se enfrentan en duras condiciones al tiempo que les toca vivir, o la ausencia nombra sólo una franja todavía no alcanzada de la audiencia? Así como en otros tiempos optamos por los pobres excluidos del poder y los beneficios económicos ¿estamos pensando en las grandes mayorías

juveniles excluidas de la posibilidad de diseñar su vida individual y un futuro colectivo o estamos pensando en incluir nuestras radios en las mediciones de audiencia que sólo registran a quienes alcanzan notables índices de sintonía? Lo joven ¿es un rubro más de la programación o nombra, aunque imprecisamente, otros modos, tiempos y lenguajes para construir otras relaciones sociales?

Concluí mi intervención en aquel Seminario afirmando que las respuestas que diéramos a esos interrogantes no serían de compromiso, para salir del paso. Antes bien, ellas comprometerían nuestra acción. Ahora, retomando aquella reflexión en el marco polémico que planteé al comenzar estas páginas, creo posible avanzar un poco más.

En su citado artículo “La juventud no es más que una palabra”,<sup>6</sup> Pierre Bourdieu enfatiza un aspecto que sus críticos suelen soslayar. “De hecho —señala— la frontera entre juventud y vejez en todas las sociedades es objeto de lucha”. Una lucha que diseña el horizonte del orden que se desea preservar y del poder o los poderes que se consiente repartir o detentar. Desde esa perspectiva —y no por una desviación culturalista que despojaría a la categoría de toda materialidad temporal— habría que entender la propuesta del sociólogo cuando insta a pensar la relación jóvenes/vejos “en su forma más vacía” y a la edad como “un dato biológico socialmente manipulado y manipulable”.

¿Qué lucha expresa la emergencia de la figura del joven en las preocupaciones de las radios populares? ¿Es fruto de una apuesta generacional, de una juvenilización en términos biológicos de las organizaciones que lideran proyectos de cambio? ¿O, más bien, es fruto de una estrategia mercantil que asocia lo joven con lo rápidamente percedero y mutable, con las modas y la reposición incesante de productos?

De hecho, la mayoría de emisoras populares que expresan con más fuerza su preocupación por la “ausencia juvenil” son de carácter urbano.<sup>7</sup> Es decir operan en los espacios preferidos del mercado de bienes de consumo ligero. Pero, sin dudas, operan también en los espacios donde la juventud muestra con mayor evidencia su rostro marginal y sufriente. Y es esa tensión la que debería ser objeto de análisis: para poder escapar de la mercantilización —que tiene el poder de transformar lo que antes se quería alternativo en “una oferta más” que compite según las reglas creadas por el propio mercado— y para poder evitar las huidas hacia adelante, negando toda trascendencia al problema. Porque más allá de los datos biológicos, de las representaciones que se pretenden estrechamente ligadas a ellos —como el vitalismo o la lejanía respecto de la caducidad y la muerte—, los jóvenes son, en los medios de comunicación de masas de nuestro tiempo, un recurso económico perfectamente diseñado. Convertidos en audiencias, fans, o

<sup>6</sup>En *Sociología y Cultura*, México, Grijalbo, 1990.

<sup>7</sup>Aunque cada vez más ella aparece en las emisoras rurales cuyas zonas de cobertura e influencia se van urbanizando culturalmente debido al alcance creciente de las tecnologías de difusión.

como se les llame, perderán irremediamente su capacidad de nombrar la diferencia de haber nacido en las postrimerías del siglo, en un mundo en que parece haberse agotado la esperanza, y de expresar la distancia con quienes desde la adultez, han hecho de la resignación y el acomodo a las circunstancias una manera de vida. En cambio, asumidos desde esa peculiaridad intransferible que otorga ser parte de una determinada generación, también podrán ser sujetos de otro discurso, de otra radio, incluso, de otras radios populares.

## Voces y Culturas

Revista de Comunicación

Nº 13 — I Semestre de 1998

### Cine, identidad y cultura

El mercado audiovisual latinoamericano, **Octavio Getino**; ¿Hacia dónde va el cine africano?, **Rod Stoneman**; El cine y los medios audiovisuales: hacia una nueva oralidad de los pueblos indígenas, **Adolfo Colombres**; Apuntes sobre la problemática audiovisual indígena en América, **Iván Sanjinés**; El cineclubismo y los contornos socioculturales del cine de autor, **Diana Fernández Irusta**.

### La construcción periodística del suceso

El papel de los medios de comunicación en la construcción de la alarma social: el crimen de Alcàsser, **Meritxell Iglesias**; Voces anónimas: la palabra testimonial en la escena mediática, **Silvia Tabachnik**; Crónica policial, pornografía y tráfico de los códigos, **Nelly Richard**; El discurso racista de la prensa y la manipulación de los testimonios orales, **Antonio Bañón Hernández**; Creaciones y criaturas: la reinención del mundo en el discurso de los medios, **María Ceres Castro**; El rumor y los poderes locales, **Margarita Zires**.

### Sobre la incomunicación de la sociedad comunicacional global

**Manuel Vázquez Montalbán** (discurso de la investidura como doctor *honoris causa* por la Universitat Autònoma de Barcelona).

**DOCUMENTO:** 'Manifiesto contra la telebasura'.

**LIBROS:** Investigaciones sobre cine en el área Iberoamericana, **Daniel E. Jones**; David Morley: *Televisión, audiencias y estudios culturales*; José María Ripalda: *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*; Noam Chomsky / H. Dietrich: *La sociedad global*.

Edita: Voces y Culturas **Distribución:** Canoa Editorial, Lavalle 900, 10º B.  
Buenos Aires - 1047. Teléfono: 322-8100.

**Suscripciones:** Librería La Crujía. Tucumán 1999. Buenos Aires - 1050.

# Lo "light" en la teoría: defecciones contemporáneas

ROBERTO A. FOLLARI

Mucho se ha hablado de los cambios políticos inducidos por la condición posmoderna. Los ubicaremos dentro de una característica de inflexión epocal que puede describirse brevemente como reaparición de algunos fenómenos de la modernidad en formato postmoderno: estamos superando la etapa inicial del encantamiento por la novedad de la situación sobremoderna, y ésta se presenta como lo ya-dado que empieza a desplegar sus limitaciones y carencias.

Una de ellas —sin duda central— es la tendencial desaparición del pensamiento crítico, de la negación de lo existente, de la capacidad para imaginar alguna condición diferente de la de lo fácticamente establecido. Esto tiene su correlato en el campo de la teoría: integración a lo presente, posiciones "light", discursos universitarios suavemente progresistas mientras afuera se atiende a la cooptación por el estado y la política de sometimiento servil al poder vigente. Analizaremos cómo se da esto, tanto en referencia a ciertas tendencias doctrinarias en comunicología, como al esfumamiento de la noción de totalidad social.

## MASSMEDIATIZACION VS. MEDIACION: LA IMPOSICION DE LA AGENDA

De uno de los aspectos que más se ha hablado en cuanto a la postmodernización cultural, es el relativo a la massmediatización de la política. No detallaremos el análisis, pero cabe señalar sus hitos principales. Lo político se ha deslizado hacia la imagen en la medida en que se ha desterritorializado y en que ha perdido los grandes relatos como sustento. De modo que hoy es más común seguir al candidato que al partido; las clientelas políticas ya no se mantienen por mucho tiempo, y las identidades partidarias son lábiles y dables a la modificación. De cada hombre político, importa más la imagen que el discurso, es decir, este último es un elemento adosado a la construcción de imagen que apela fundamentalmente al video. La política, entonces, pasará por la exposición ante las cámaras; allí se jugará el destino de los políticos frente a la población.

Por supuesto, esto implica un debilitamiento de los modos de hacer política ligados al pensamiento, las ideologías, la sistematicidad. Se tratará —en cambio— de producir imágenes que logren la interpelación diferencial de los diversos públicos: clases populares, medias, altas, ya sea urbanas o rurales. El marketing político y las encuestas se encargarán de dilucidar en cada caso los gustos del público.

Las posibilidades de manipulación de la opinión pública que todo esto permite resultan obvias. Es verdad, como algunos señalan, que hoy la población muda sus opiniones, y no se la puede tener permanentemente a disposición por parte de un partido o persona. Pero también lo es que la clase política cambia muy poco (estamos hablando del caso argentino, en este acápite), de manera tal que finalmente se elige siempre entre los mismos candidatos, redistribuyéndolos simplemente en cada caso. Y esta falta de adhesión permanente a una identidad política, tiene también su lado oscuro: significa no sólo una supuesta madurez para elegir en cada ocasión "pensadamente", sino también labilidad en la elección, pérdida de orientación normativa, carencia de convicciones persistentes. De modo que el zapping televisivo se continúa con los mecanismos de conformación de la imagen de los políticos: uso de la vertiginosidad en los encuadres y las tomas que deja como saldo la confusión, el olvido permanente, el ver apenas algo del todo, sin retención de nada. Elegimos cada vez algo diferente porque estamos vacíos, porque carecemos de posiciones previas sobre las cuales pueda dibujarse positiva o negativamente lo que nos es propuesto desde la televisión.

No es posible entonces entregarse a una unilateral celebración de lo dado en la política actual por el video. Al contrario, afirmamos que la programación televisiva como un todo (no cada uno de los mensajes), nos reconfigura fuertemente, asíéndonos al espectáculo permanente por el cual nos convertimos en eternos espectadores del entorno mediato, en voyeuristas del mundo vía del hiperrealismo construido.<sup>1</sup>

Tampoco debiéramos parcializarnos en una interpretación puramente negativa: es cierto que la saña televisiva al enfocar al político hasta en su menor intimidad guarda una violencia simbólica evidente, y cumple funciones de hacer de la política una simple variación del jet-set. Pero también lo es que ahora podemos seguir la mirada de un candidato, su vestimenta, sus gestos, detalles que era absolutamente imposible advertir en otras épocas. Puede haber —por qué no— excelentes simuladores, pero ahora el ejercicio de la simulación se hace mucho más complicado. Podemos acceder a lo inmediato de muchos de aquellos que nos importa conocer.

Además, las señales televisivas nos permiten de inmediato participar de intervenciones que están siendo hechas a miles de kilómetros. No debemos esperar a que el presidente o un ministro nacional visiten las provincias: están presentes todos los días en la —al menos aparente— cercanía de las pantallas.

Verdad también que esa cercanía confunde: no podemos lograr influencia alguna sobre la voluntad del político por más "cerca" que creamos verlo; la representación de intereses se hace cada vez más impersonal y lejana. Pero en todo caso, al menos lo conocemos mejor: los debates televisivos no existían en otras

<sup>1</sup> González Requena, P. *El discurso televisivo: espectáculo de la posmodernidad*. Madrid, Cátedra, 1992.

épocas, el espectáculo en busca de rating ha promovido un producto útil a todos. Ya no bastan los solitarios discursos en las plazas y los mítines: hay que contrastar con periodistas y con adversarios, hay que soportar esa difícil circunstancia de hablar para un público múltiple, sabiendo que lo que caiga bien a unos simultáneamente resulta negativo para otros (lo inevitable ante un cúmulo amplísimo e indefinido de espectadores).<sup>2</sup>

En todo caso, es conocida la polémica entre los comunicólogos: están —por una parte— los que apuestan a la resignificación del mensaje por los públicos, y por la otra, los que insisten en el peso de la televisión en la configuración social del sentido. Entre los primeros, es conocida la aportación de Jesús Martín Barbero: la mediación cultural resulta inevitable frente al mensaje. Esto sin duda es cierto, pero cabría retraducir su significado. Seguramente nadie toma ingenuamente todos los mensajes y los "cree" a pie juntillas. Si eso sucediera, quien creyera a todos los avisos publicitarios consumiría esquizofrénicamente, de manera simultánea, diez marcas diferentes de cigarrillos o de chocolates.

Por tanto, si por "resignificar" se entiende sólo no convencerse de todo aquello de lo que quieren convencernos, no se diría con ello absolutamente nada, estaríamos ante un concepto vacío. Si en cambio, se trata de afirmar que lo que aparece en la televisión es decodificado diferencialmente según el tipo de públicos, estamos sí ante un aserto compartible. Pero si se supone como corolario que cada público recrea fuertemente el significado de los mensajes, entonces estaríamos ante una ingenua versión que parece creer en una especie de omnisapiencia implícita por parte del receptor.

Hoy es reconocido que no existe espectador pasivo. Siempre el mensaje se resignifica, jamás deja de haber selección de los estímulos e inserción en contenidos previos, para cada sector social (y dentro de él, para cada sujeto) diferenciado. Esto es incontrovertible. Pero hay un largo camino de allí a perder de vista que quien controla la agenda es el emisor, y que éste gana no sólo porque envíe este o tal otro mensaje, sino porque domina un orden de programación en el cual el significado de conjunto opera efectos estructurales sobre el receptor. La pérdida de la identidad sustantiva, y con ella la de la capacidad para resituar los estímulos en campos normativos suficientemente demarcados, es un fenómeno sobre el cual hay que poner el enfoque, más que sobre el análisis del efecto de mensajes aislados.

Por otra parte, el receptor no produce el mensaje, ni lo modifica al extremo de tener libertad frente a él. Puede operar sólo limitado a la combinatoria de los mensajes que recibe, sean de la televisión, la escuela, la iglesia o el barrio. La televisión no es omnipotente, porque hay otras influencias. Sólo que estas a menudo van en la misma dirección ideológica del mensaje televisivo. De modo que

<sup>2</sup> Landi, Oscar. *Devórame otra vez (Qué hace la televisión con la gente. Qué hace la gente con la televisión)*. Buenos Aires, Planeta, 1992.

entendemos que queda poco espacio para creer en versiones de recepción activa que confíen en los poderes de los públicos. Preferimos apostar a la posibilidad de que los que son definidos como receptores tengan opción para intervenir en el proceso de emisión. Todo un programa de condiciones nada fáciles de realización en las asimetrías de poder político hoy establecidas. Bajo la vigencia de éstas, se ofrece diversidad cultural como señuelo de la homogeneidad ideológica: la unión de Disney y la Turner dada recientemente, muestra la tendencia a la creciente concentración en el control de los medios, en la que unas pocas cabezas dirigen una multiplicidad de espacios multimedia, y nos ofrecen deporte, rock, salsa, folk, política, algo al gusto de cada uno; todo ordenado por claves de lectura que, si bien pueden reconocer puntos menores de fuga, responden a una misma y unívoca voluntad generadora de los horizontes de sentido del conjunto de la población.

### TOTALIDAD SOCIAL: NECESARIA E INASIBLE

Nos acostumbramos de a poco a la “guerra al todo” como estado natural: por tanto, dejamos de cuestionar que lo político ya no tuviese en cuenta grandes finalidades y modificaciones estructurales. Se impuso la idea de la micropolítica, viabilizada por los llamados “movimientos sociales”: se supuso que la cuestión femenina, el ecologismo, los movimientos por reivindicaciones regionales, etcétera, reemplazarían la carga de la representación política clásicamente adscrita a los partidos.

Los partidos políticos perdieron representatividad, pero no la ganaron los movimientos sociales en medida comparable. Es que la expectativa puesta en la política societal se basaba en algunos malentendidos. Foucault colaboró a alguno de ellos cuando insistió en que no bastaba dejar de centrar la acción en el Estado para modificar las relaciones sociales, sino que aún más: debía entenderse que el Estado no era otra cosa que la resultante de un juego de fuerzas que se establecía en los niveles microsociales. El acierto de la primera afirmación (una de sus grandes aportaciones a la cuestión del análisis del poder) para nada justifica la segunda: el Estado no deja de tener eficacia propia y —además— no “sintetiza” el juego de fuerzas sociales; más bien, sirve predominantemente a un sector guardando la suficiente referencia al resto como para parecer trabajando por lo universal.

No se trata —por tanto— de dejar la política “macro” para dedicarse a lo “micro”. Es hoy por demás evidente que las modificaciones en, por ejemplo, la relación hombre/mujer se realizarán en ámbitos específicos que tienen poco que ver con la política estructural. También es cierto que tal política global demarcará los límites de las modificaciones realizables y tolerables por el poder establecido. Desde el Estado no se cambia toda la sociedad; desde la sociedad civil no se

dirige a resortes que son del Estado. Por ello, una saludable capacidad de combinar lo social con lo político/estatal debe mantenerse: será necesario complementar, más que oponer ambos puntos de vista.

Lo cierto es que el abandono de la utopía (y/o el proyecto de cambio global) es uno de los puntos centrales de la situación del presente. Por ahora, irrefutable. En el horizonte histórico no se dibuja ninguna reaparición de los grandes discursos: sí, tal vez, de una atención a lo social que parecía abandonada. Algunos avances socialdemócratas (Costa Rica, Suecia, por ejemplo), mostrarían cierta reaparición de la cuestión social. Es visible el final del neoliberalismo salvaje en las derrotas de Thatcher y Bush; con esto, los peores ejemplos del ajuste latinoamericano se quedaron sin referente internacional acorde.

Cierto es que la nostalgia de la utopía permanece, pero en todo caso, deberá aprender a reconducirse dentro de los marcos normativos de la democracia representativa y de la ética de la responsabilidad. Es claro que éstas no motivan al entusiasmo: poco podemos apasionarnos por el pluralismo, mucho más lo haríamos por una convicción cuya validez creamos universal. Pero estas son las condiciones de lo postmoderno; el discurso frontal anticapitalista sigue guardando valor crítico, pero carece de mediación política constructiva posible en el presente. Hay ejemplos, que si bien implican aporte teórico o filosófico, son un hablar de lo político desde fuera de la política práctica.<sup>3</sup>

Creemos que el valor de esos discursos se mantiene: son una necesaria motivación a la ruptura en tiempos de tenues compromisos y menguadas pasiones. Colaboran a des-cristalizar sentidos comunes cada vez más rígidos, a mostrar un más/allá del actual horizonte de visibilidad mayoritario. Pero no cabe engañarse: la posibilidad de acceso a lo propiamente político hoy deja fuera la vía clásica revolucionaria del asalto al poder.

Se ha avanzado en la clarificación de los derechos que las instituciones políticas de la democracia parlamentaria resguardan, aún cuando lo hagan sólo parcialmente. El problema es que la representación política es cada día menos orgánica, y el poder económico siempre más concentrado, tiende a subordinarla; aspecto que sólo puede ser develado por medio de discursos radicalistas, que se enfrenten al capitalismo en su conjunto. También en este sentido tales discursos resultan —a pesar de sus equívocos— de irrenunciable utilidad.

Pero cabe referirnos a esos equívocos que hacen, por ejemplo, a la suposición de la existencia de Otro trascendental al proceso de dominación, una visión del pobre como incorruptible ser-fuera del mundo del capital y de la opresión. Esta negación de la inmanencia dialéctica del oprimido a los mecanismos objetivados de la opresión, lleva a la ilusión de una pureza total a la cual se opusiera la total vileza del mundo de la dominación. Maniqueísmo que hoy resulta insosteni-

<sup>3</sup> Dussel, E. *Apel, Ricœur, Rorty y la filosofía de la liberación*. México, Universidad de Guadalajara, 1993.



ble, en tanto en su nombre precisamente se ha podido consolidar a menudo la violencia del poder establecido (*Ibid.*, p. 18, "Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos").

Imposible —por las razones aducidas y por otras que podrían señalarse— reconstituir por ahora el espacio del proyecto del cambio frontal más allá de la institucionalidad democrático/representativa. Por cierto, poco se ha avanzado en la definición de qué sería ese "más allá" para no ser un simple "más acá"; es decir, lo revolucionario podría superar la democracia occidental sólo si es capaz de asumir márgenes de pluralidad de representación y de apertura a la complejidad social actual, fuera de toda pretensión de unicidad del espacio de representación, de monopolio por el partido o el Estado. Cómo conciliar esto con el control del poder económico, o con una planificación parcial que mantenga espacios de libre mercado sin sucumbir a la imposición de la monopolización creciente, es el difícil desafío.

Mientras tanto, el espacio de la totalidad también es cuestionado. Se ha identificado totalidad social con totalización política, de manera que la expresión "totalidad" ha pasado a ser rechazada. También se la ha dejado de lado por razones que pasan por puramente epistémicas: se habría advertido que existe una pluralidad de juegos de lenguaje, y que no hay un espacio trascendental a dichos juegos desde donde analizarlos. Por ello, no habría modo de pensar en totalidad social alguna.

El razonamiento es falaz: aún si hablamos de que "la" sociedad está habitada por juegos múltiples, la estamos suponiendo como dividida, pero existente. Dicho de otro modo: la referencia no sólo al propio campo de lenguaje sino a otros dentro del conjunto, implica el asumir —siquiera como supuesto— la existencia de un todo que se reconoce fragmentado y diseminado.

Por lo dicho, no asumimos que pueda lisa y llanamente suspenderse toda alusión a la totalidad. Teóricamente, ésta sigue siendo un presupuesto del pensamiento social, tal cual acabamos de señalarlo. Políticamente, resulta sin duda necesaria. La remisión sólo a los fragmentos y las parcialidades tiene como corolario efectos devastadores; así, sólo en el Estado y quienes ocupan el poder como sus dignatarios se daría la preocupación por el todo. Es decir, si éste desaparece de los discursos críticos, no lo hace en cambio de las prácticas de poder hegemónicas. De modo que no es inhabitual en algunos discursos oficiales —cuando son suficientemente inteligentes— hablar de final de las totalidades y de validez de las políticas sectoriales. Ante un poder que opera estratégicamente sobre el conjunto social, el pensamiento crítico está obligado a no abandonar dicho terreno.

De hecho, no ha existido abandono en este aspecto. La política de movimientos sociales no ha acabado con aquella que se ocupa de la gestión pública en su conjunto; y como la dominación y la representación social se viabilizan en este último espacio, todavía éste expresa un campo importante —siquiera, para la crítica— de parte de aquellos que plantean opciones al poder vigente.

En este nivel, lo postmoderno ha implicado una cierta "inclusión" de los contradictores ideológicos del capitalismo, los cuales por vías técnica o política a menudo se han integrado a las actividades de los partidos políticos propios del sistema, e incluso a menudo en los partidos oficiales encargados de llevar adelante ajustes económicos severos o políticas de redistribución brutalmente regresiva de los ingresos.

Hay quien ha enumerado los aportes de la condición postmoderna al debate político latinoamericano:

—Una visión más favorable a la heterogeneidad sociocultural, político-ideológica y económico-productiva, lo que conlleva una indulgencia mayor hacia diferencias de todo tipo;

—Un sano escepticismo frente al gobierno de las mayorías, por más que éste haya sido legitimado democráticamente, lo que incluye una revalorización de las minorías;

—Una razonable desconfianza hacia los grandes sistemas de control social, y, por consiguiente, hacia toda forma de tecnocracia y burocracia, por más "modernas" que parezcan ser;

—Un cuestionamiento de la significación positiva atribuida al desarrollo material, a los procesos de industrialización y modernización, y al crecimiento económico incesante, en cuanto elementos determinantes de la nueva identidad colectiva, y de una evolución histórica considerada como la única lograda y popularmente aceptable;

—Una puesta en duda de los supuestos nexos entre crecimiento económico y justicia social, o entre desarrollo y democratización;

—Un énfasis mayor en la inconmensurabilidad de los fenómenos sociales y culturales, en la índole contingente y aleatoria de los procesos históricos y políticos y finalmente en la naturaleza autónoma (así sea parcialmente) de muchas áreas y subsistemas del quehacer humano".<sup>4</sup>

La cita es prolongada, pero vale la pena como enumeración detallada de problemáticas. Como se ve, el aporte postmoderno no aparece escaso; hay una serie de superaciones respecto de supuestas evidencias previamente estatuidas.

Los avances en la tolerancia no son en Latinoamérica cuestión teórica: los constatamos diariamente en la restitución de los derechos que se perdieron en épocas de intervenciones militares. Por ello, el espíritu de "dejar hacer" de la época deslegítima lo totalitario: es una ventaja ya incorporada en el subcontinente.

En parecido sentido debe valorarse el segundo punto, la propensión a mayor respeto por las minorías. Si bien éste a menudo es más presente en la sociedad que en la política estatal, de cualquier modo se deslegítiman así los peores

<sup>4</sup> Mansilla, H. "Las ambigüedades de la democracia y los enfoques postmodernistas", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, núm 75-76, San José, 1994, p. 182.

ataques que se hicieran a tales minorías. Todavía la ciudadanización no está colectivamente asegurada en nuestro subcontinente, de manera que estamos lejos de contar con la base para un respeto desde todos hacia todos, pero es verdad que existe hoy mayor conciencia que hace unas décadas acerca de las minorías regionales, étnicas, sexuales.

No estamos seguros de que se haya incorporado capacidad para desconfiar de burocracias y tecnocracias, como afirma el autor. La modernización no lograda a pleno agita siempre el fantasma de la solución técnica como una salida; y es incluso que cualquier salida sociopolítica deberá tener en cuenta tal aporte técnico. Lo postmoderno no está tan presente en nuestro subcontinente como para producir esa desconfianza, que sería sana en la medida en que permitiría insistir en no repetir los errores en los estilos de desarrollo de los países avanzados, con liquidación de recursos no renovables, problemas de equilibrio ecológico extremos, despersonalización de las relaciones sociales, etcétera.

La puesta en duda acerca de la relación entre crecimiento económico y justicia social, está lejos de generalizarse. Lo postmoderno con modernidad no realizada lleva a estas paradojas: todavía se desea el avance económico, se espera la llegada del desarrollo, se vive con el señuelo de la entrada al primer mundo.

El último punto propuesto es quizá el central: asumir la autonomía de áreas del quehacer humano es dejar de subsumir en la totalización ya sea religiosa, moral o política. En esto, lo postmoderno ha permitido mayores márgenes de libertad y de variabilidad de opciones, aún legitimadas para ser asumidas por un mismo sujeto.

Pensar lo político y lo social como regido por márgenes de aleatoriedad es contribuir a superar la fuerte impronta de corte moderno que tenemos introyectada: según ella habrá proyecto, hay remisión de la historia hacia algún punto del futuro más o menos providencial. Nos hemos formado intelectualmente en este tipo de convicciones que habitaron el sentido común de épocas hoy superadas, y no es fácil abandonar esos silenciados supuestos.

Pensar lo aleatorio es soportar la variabilidad no-fundada de las opciones, el caleidoscopio de posibilidades de legitimación, el hecho de que los procesos pueden ser reversibles, no transparentes, no sumativos ni evolutivos. Es dejar de creer en la historia como necesario progreso, como marcha hacia puntos prefijados. La contingencialidad que exige este tipo de concepción está muy lejos de haber sido incorporada, pero es cierto que se ha horadado la certidumbre del viejo estilo de pensamiento. Ya no se cree simplemente en lo lineal, ni en que el dibujo de la historia está escrito astutamente en un lugar que sólo algunos conocen. Esta superación de la metafísica del aseguramiento plasmada en estado práctico, nos parece decisiva, aún cuando sólo germinan en su desarrollo (del cual —por supuesto— no necesariamente tenderá a incrementarse).

Finalmente: ¿cómo considerar la relación modernización/postmodernidad en este panorama? Se ha insistido en que la modernización no puede sino inhibir

los lazos sociales premodernos, y por ello disminuir el peso del vínculo social. Tiende a producir legitimación por vía normativa y abstracta, la cual es percibida con exterioridad por vastos sectores sociales.

En cambio, es común entre los intelectuales asumir que la modernización es esencial para producir reglas especificadas de resolución de los conflictos, modalidades mediadas de arreglarse con la diferenciación social de los intereses. Esto conlleva la tendencia a endiosar la modernización, una cierta propensión a identificar a ésta con la superación de todos los problemas sociales, atribuidos en bloque al "retraso", a la premodernidad como condición latinoamericana.

"La alienación central de la vida moderna reside en la imposibilidad de combinar un nivel elevado de productividad técnica con la estabilidad emocional y psíquica que predomina en las sociedades pre-industriales" (*Ibid.*, p. 185). A pesar de ello, la tecnocracia no deja de asumir como linealmente positivo el progreso modernizante, al cual se asocia inmediatamente la noción de democracia parlamentaria. "Así como antes creían en la función redentora de la revolución socialista, ahora confían ingenuamente en que los intentos de modernización y democratización transformarán a América Latina en un Extremo Occidente" (*Ibid.*, p. 187).

La desaparición de una verdad sustantiva en la legitimación de lo político puede sin duda ser peligrosa para la estabilidad de los sistemas establecidos. No puede asumirse el progreso industrial y sus contaminantes cambios culturales como a-problemáticos. Allí, lo postmoderno ofrece bases para repensar la cuestión: sin duda que exige el paso por lo moderno para verificarse con plenitud, aunque hayamos asistido a postmodernidades sobre el suelo de la modernidad incompleta. Pero al menos podremos tener en cuenta que toda modernización se realizará a sabiendas de los problemas que acarrea y los límites a que lleva: deberemos ser conscientes de que lo moderno no se da linealmente, que hay que conjugar mecanismos para que lo expresivo y lo estético puedan ejercerse para que el poder no quede desnudo como pura tecnocracia ajena a la simbología popular.

Tal vez quepa destacar como punto último de este desarrollo el relativo a la mezcla de los campos populares y de élites que configuraron la cultura clásica. García Canclini lo ha trabajado en su conocido escrito *Culturas híbridas*.<sup>5</sup> los campesinos e indígenas saben cómo llegar a los museos, la televisión satelital sabe cómo llegar a ubicar en pantalla a campesinos e indígenas. El mundo universalizado del mercado ha mezclado los espacios del intercambio y el territorio de la cultura de élites ha desaparecido en su especificidad. No es que los pobres hayan dejado de serlo, o que la cultura que producen se identifique con la de los sectores hegemónicos: pero sí existe mezcla, hibridación, ya no la pura exterioridad (hablamos, por supuesto, sólo de lo que hace al plano de la producción de símbolos; no de la apropiación de bienes económicos).

<sup>5</sup> García Canclini, N. *Culturas híbridas*. México, SEP/Grijalbo, 1990.

Esto también sucede para el campo de la apreciación política. Si los agentes modernizadores son capaces de entremezclar su discurso y las imágenes concomitantes con aquellas que remueven la conciencia popular, habrá opción de superar el hiato de legitimidad política a que antes aludimos. Lo postmoderno es sin duda una facilitación para el collage y la mezcla, de modo que posibilita este mecanismo (sin duda, hay en el caso de Menem en Argentina una apelación de este tipo: provinciano, de zona pobre dentro del país, en estrecho vínculo con los sectores más concentrados del poder económico y más elitistas de la cultura oficial).

Nos resta señalar que junto al aumento de la tolerancia a la diferencia (ligado a la reivindicación de lo mínimo y lo cercano, lo regional), es muy sabido que existe el movimiento inverso, la globalización cultural, la mundialización de los mensajes facilitada por la televisión satelital.

Este mecanismo permite repensar el tema de la identidad latinoamericana desde una perspectiva diferente: ya no la exterioridad a los espacios de poder de más eficacia a nivel mundial, sino la pertenencia a un mundo común, y por ello la negativa a suponerse parte de una originalidad fuerte. "El debate sobre la nacionalidad es vasto, y especialmente complejo en los casos de Argentina y México. En ambos países, una importante porción de su historia se ha escrito en un estrecho vínculo entre las luchas sociales y las concepciones nacionalistas... Claro está que los sentidos que los nacionalismos adquirieron en esa alianza no constituyen el único sentido posible, ya que los nacionalismos también fueron un fuerte aliado de las posiciones conservadoras".<sup>6</sup>

En este panorama, la internacionalización cultural puede contribuir a superar una noción de inferioridad intrínseca que está presente secretamente en la idea de ser los "diferentes" a Occidente. Probablemente pueda apostarse a no ser ya aquellos que nos definimos por oposición o por homología con otros países vistos como dominadores, sino simplemente nosotros mismos dueños de una historia diferenciada y parte igualitaria (aún cuando subordinada) dentro de la historia universal. Una apuesta de interés a la que se suman ya diversos intelectuales del subcontinente (*Ibid*). Con ser un debate abierto y complejo —a la vez histórico, filosófico y fuertemente político—, probablemente permita una nueva perspectiva desde la cual situar nuestro lugar en el mundo con menos debilidad. Finalmente, tenemos un lugar dentro de la historia mundial: y ciertamente Octavio Paz o Jorge Luis Borges no son menos decisivos que Eduardo Canetti o Albert Camus, así como un momento de intensidad vital en nuestros países no es menos valorable que uno vivido bajo los cielos de la vieja Europa.

<sup>6</sup> Ferman, C. *Política y posmodernidad (hacia una lectura de la anti-modernidad en Latinoamérica)*. Buenos Aires, Almagesto, 1994, p. 66.

## El estatuto epistemológico de las Ciencias de la Comunicación

ALAIN HERSCOVICI

(Trad. LUIS ALBORNOZ-PABLO HERNANDEZ-GLENN POSTOLSKI)

*Este trabajo tiene por objetivo cuestionar el estatuto epistemológico de las Ciencias de la Comunicación, lo cual implica: estudiar las modalidades de construcción del objeto de estudio así como su autonomía relativa, analizar las características de los principales paradigmas, los métodos y las hipótesis a ellos ligadas.*

Las ciencias de la comunicación fueron construidas a partir de dos concepciones radicalmente diferentes: la primera parte del presupuesto de que existe una autonomía relativa del objeto de estudio y construye de ese modo una Teoría General de la Comunicación, que excluye, de facto, lo social; la segunda por el contrario, muestra que no existe autonomía del objeto de estudio y, consecuentemente, se trata de analizar la comunicación partiendo de problemáticas totalmente diferentes en las cuales será integrado lo social, en sus distintas dimensiones.

La construcción de un paradigma, en el sentido definido por Khun,<sup>1</sup> presenta las siguientes características:

i) es preciso definir y construir un objeto de estudio relativamente autónomo que permita delimitar un campo de investigación específico,

ii) el propio concepto de paradigma implica definir problemáticas específicas o sólo privilegiar ciertos aspectos de la realidad.

iii) es preciso también, en el ámbito de un determinado paradigma, construir un conjunto de hipótesis y de instrumentos analíticos que corresponda a las problemáticas consideradas relevantes.<sup>2</sup> Este concepto de paradigma puede ser asimilado al concepto de Programa de Investigación Científica de Lakatos. Por otro lado, la interpretación científica torna necesaria la construcción de un mo-

<sup>1</sup> KHUN, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*. San Pablo, Ed. Perspectiva, 1991; p. 42.

<sup>2</sup> *Idem*.

delo teórico capaz de instaurar la ruptura necesaria entre la realidad inmediata y la explicación científica.<sup>3</sup>

iv) finalmente, es preciso adoptar criterios de "demarcación" que permitan testear la científicidad de las leyes construidas. De hecho se trata de instaurar una ligazón entre los resultados del modelo y la realidad definida, así como establecer criterios de validación de las leyes. Una ley científica en el ámbito del paradigma que le corresponde, posee cierta universalidad en la medida que su valor explicativo no se limita a un estudio de caso. Esa universalidad puede ser absoluta, como preconiza Popper, o relativa, en el caso de las diferentes formas de historicismo.<sup>4</sup>

¿En qué medida las Ciencias de la Comunicación prescriben esos criterios? ¿Será posible construir, a partir de un paradigma específico, una Teoría General de la Comunicación? Tales son, a nuestro entender, las cuestiones pertinentes en lo que se dice respecto al estatuto epistemológico de las Ciencias de la Comunicación.

## I) LA AUTONOMIA DEL OBJETO DE ESTUDIO

### 1) Una Teoría General de la Comunicación

Una primera línea de investigación, tal vez la más antigua, adopta el presupuesto que la comunicación puede ser analizada como un objeto de estudio autónomo, partir de una misma matriz teórica:

i) analiza cualquier forma de comunicación, desde la comunicación interpersonal a la comunicación social, partir del mismo modelo. Este abordaje consiste en estudiar la comunicación a partir del esquema emisor, canal de transmisión, receptor.

ii) estudia las características de la comunicación independientemente de las relaciones sociales, históricas, políticas y económicas que la sustentan. Este tipo de análisis puede ser empírica o teóricamente formalizado, utiliza ampliamente la cibernética y la teoría de la información.

iii) la autonomización del objeto de estudio en relación a otros campos sociales, implica una autonomización metodológica. Utilizándose un mismo pa-

<sup>3</sup>BACHELARD, G., *La formación del espíritu científico*. París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989; p. 6.

<sup>4</sup>Al respecto de esa discusión ver Alain HERSCOVICI, "Epistemología, Economía y Complejidad", trabajo presentado en la 46 Reunión Anual de la SBPC, Victoria, UFES, julio de 1994. Ver también Gilles-Gaston GRANGER, *La Ciencia y las Ciencias*, San Pablo, De. UNESP, 1993, p. 48.

radigma es posible estudiar la comunicación en sus diversas manifestaciones como fenómeno genérico.

Es posible observar que en este tipo de análisis no existen "ruidos" ligados a las variables históricas y sociales, de la misma manera, la emisión y la recepción son consideradas neutras en relación a las variables sociológicas. El análisis puede ser empírico (por ejemplo, la teoría del *two step-flow communication*) o extremadamente teórica (las aplicaciones de la cibernética o de la termodinámica a la teoría de la comunicación); a partir del postulado de la existencia de la naturaleza humana, se estudia un proceso formal de comunicación. Un mismo modelo debe permitir explicar fenómenos tan diferentes como, por ejemplo, la comunicación interpersonal y la cultura de masas. Es "una teoría formal que estudia [...] la interacción de los seres y las cosas [...] independientemente de estos seres y estas cosas".<sup>5</sup>

Este *formalismo epistemológico* se caracteriza por el hecho que "el pensamiento se libera de cualquier sistema real para analizar todos los sistemas posibles y reencontrar lo real como una posibilidad realizada".<sup>6</sup> Esto implica obligatoriamente, exogenizar la historia y las relaciones sociales.

La construcción de las Ciencias de la Comunicación hoy, enfrenta problemas semejantes a la construcción de las Ciencias Económicas en el siglo XVIII, por lo menos en lo que concierne a la economía dominante:

i) el estudio de una actividad social independientemente de sus relaciones con los otros campos sociales; el sistema capitalista se caracteriza por la autonomía de lo económico en relación a otros campos sociales.<sup>7</sup> No obstante, esa autonomía se relativiza a medida que la economía es parcialmente determinada por variables extra-económicas. Sin embargo, por fines analíticos, es preciso y es posible delimitar "artificialmente", un campo social específico;

ii) la existencia de un comportamiento específico: la racionalidad económica conceptualizada a partir del "Homo Economicus", la racionalidad comunicacional en el caso del "Homo Communicans". Ya es posible observar que estas racionalidades son definidas en el ámbito microsociales, y que ellas son formales una vez que pueden ser aplicadas a cualquier tipo de situación;

iii) su valor ontológico se justifica a partir de la naturaleza humana de la

<sup>5</sup>MOLES, Abraham A., *Teoría estructural de la Comunicación y sociedad*. París, CNET/ENST, 1986; p. 15.

<sup>6</sup>GODELIER, Maurice, *Racionalidad e Irracionalidad en economía*. París, PCM/petite collection maspero, 1983; tomo II, p. 146.

<sup>7</sup>POLANYI, K., *La Gran transformación, desde los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. París, NRF/Gallimard, 1983.

misma manera que, para los economistas clásicos, el "Homem" posee una propensión natural al trueque,<sup>8</sup> él tiene, para estos comunicólogos, una propensión natural a comunicar.

## 2) La autonomía de la tecnología

De acuerdo con las tesis de Mac Luhan, las diferentes tecnologías intelectuales (que corresponden por ejemplo a la oralidad, a lo escrito, a la televisión y a la informática) determinan la manera como el hombre concibe o entiende el mundo. Existe un determinismo tecnológico en la medida en que, en última instancia, la tecnología determina el pensamiento y, de cierta manera, lo social. Mac Luhan afirma que "[...] los efectos de un *medium* sobre el individuo y sobre la sociedad dependen de la variación de escala que produce cada nueva tecnología [...]".<sup>9</sup> Parte del debate actual sobre las nuevas tecnologías de la cultura, de la información y de la comunicación parte implícitamente de los mismos presupuestos. Al respecto mostramos en otros trabajos,<sup>10</sup> que no existe determinismo tecnológico: el desarrollo de esas nuevas tecnologías se explica a través de las necesidades de la acumulación capitalista, así como de los límites económicos de la cultura de masas ligada al fordismo; por el hecho de actuar en el seno del sistema capitalista, son portadoras de nuevas formas de exclusión social y económica. Estamos lejos de la instauración de una "inteligencia colectiva" que garantizaría el acceso de todos los ciudadanos al saber.<sup>11</sup>

No existe determinismo tecnológico en la medida que el sentido del mensaje sólo se efectiviza en función de situaciones específicas, locales e históricas.<sup>12</sup> En otras palabras, las tecnologías intelectuales no son portadoras de significado: estas dependen del contexto y de las posibilidades de los individuos de modificarlo. Si así fuera no es posible entender porqué en el ámbito de este proceso de reapropiación y de "recreación" del mensaje, Pierre Lévy se rehúsa a considerar la clase social como una categoría explicativa. Todos los estudios muestran que existe una reapropiación diferenciada de las tecnologías y de los mensajes ligados a ellas, en función de la pertenencia social. En el seno de esta "aldea global" sin clases, sólo es posible explicar el proceso de reapropiación diferenciada a partir de un abordaje microsocioal, o sea a partir del individualismo metodológico. En otros trabajos ya mostramos los límites metodológicos del reduccionis-

<sup>8</sup> Ver Adam SMITH, *La Riqueza des Nations*, París, Gallimard, 1976.

<sup>9</sup> Mac LUHAN, Marshall, *Pour comprendre les média*, París, Seuil, 1976.

<sup>10</sup> HERSCOVICI, Alain, "Economie des réseaux et structuration de l'espace: pour une Economie de la Culture et de la Communication", in *Sciences de la Société* n° 40, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, Février de 1997.

<sup>11</sup> Lévy, Pierre, *L'Intelligence collective, La Découverte*, París, 1994.

<sup>12</sup> Lévy, Pierre, *Les technologies de l'intelligence, La Découverte*, París, 1990; p. 26.

mo.<sup>13</sup> En nombre del individualismo metodológico, este tipo de teoría exogeniza lo social por el hecho de rechazar el valor explicativo de las categorías macrosociales.<sup>14</sup>

Finalmente, el conjunto de las tesis que reconocen la primacía del "medium" no percibieron que la evolución de las técnicas y de las tecnologías, intelectuales o no, no es un movimiento autónomo que posee su propia lógica; al contrario, esta evolución es el producto de ciertas relaciones sociales de poder, que se expresan económica y simbólicamente. Los trabajos antropológicos de Lévi-Strauss<sup>15</sup> sostienen que las tecnologías intelectuales son el producto, y no la causa, de ciertas relaciones sociales de poder, por ejemplo, en la historia de la civilización del mar Mediterráneo, la escritura aparece cuando ya existe una división en castas o en clases sociales.

De una manera general, el pasaje de las sociedades orales a las que ya conocen la escritura se explica por la aparición de la división en clases sociales<sup>16</sup> y por la apropiación diferenciada del excedente económico.

Las teorías de la comunicación que explican la modificación de los modos de pensamiento a partir de la evolución de las tecnologías intelectuales, fallan por las siguientes razones:

i) en el ámbito de un abordaje idealista, consideran que existe un desarrollo autónomo de la tecnología; por el hecho de afirmar que las tecnologías intelectuales determinan, en última instancia, la estructuración social, confunden la causa y el efecto;<sup>17</sup>

ii) consecuentemente, no existe neutralidad ni autonomía de la tecnología. La innovación tecnológica y su obsolescencia permiten explicar la dinámica intrínseca del capitalismo, como mostraron Marx o Schumpeter.

## 3) La Lingüística y la Estética

Los diferentes abordajes que tratan de la lingüística son reveladores de este tipo de problemática: según Saussure,<sup>18</sup> el lenguaje constituye un objeto autóno-

<sup>13</sup> HERSCOVICI, Alain, *Epistemología, Economía e Complejidad*, op. cit.

<sup>14</sup> Lévy, Pierre, *Les technologies de l'intelligence*, op. cit., p.13: "cualquier teoría que utiliza esos macroconceptos [...]" no está en condiciones de explicar situaciones concretas.

<sup>15</sup> Lévi-STRAUSS, Claude, *Tristes Tropiques*, París, Librairie Plon, 1973.

<sup>16</sup> BEAUD, Paul, "Le scribe et l'usurier. Pour une sociologie des médiations", *Réseaux* n° 8, París, CNET, Issy les Moulineaux, 1984.

<sup>17</sup> Mac LUHAN, Marshall, *op. cit.*, p. 25. El análisis de Lévy es apenas una versión más sofisticada de la teoría de Mac Luhan.

<sup>18</sup> De SAUSSURE, Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, París, Payot, 1960.

mo que posee su propia lógica.<sup>19</sup> Los trabajos de Chomsky se incluyen en esa misma línea: en la medida en que el lenguaje representa un bien común,<sup>20</sup> cualquier individuo tiene el mismo acceso al lenguaje y este no produce efectos de división social.

Esos análisis internos excluyen, por definición, las relaciones sociales: "la ilusión de la autonomía de orden puramente lingüística [...] se basa en el privilegio concedido a la lógica interna del lenguaje y no permite analizar las condiciones sociales de su uso [...]".<sup>21</sup> Así, no es posible entender la significación social del mensaje sin analizar las condiciones sociales de su producción y de su apropiación: no hay mensaje sin metamensaje.<sup>22</sup>

En lo que dice respecto al lenguaje, Bourdieu afirma que el mercado lingüístico es "un modelo simple de producción y de circulación lingüística [...] [concebido A.H] como las relaciones entre los "habitus" lingüísticos y los mercados donde son ofrecidos esos productos".<sup>23</sup> Esta problemática concierne a la producción de cualquier mensaje, sea lingüístico, estético, etcétera; a partir del principio del "Habitus", cada agente social, intenta valorizar su mensaje en los diferentes mercados simbólicos. Este tipo de problemática permite efectuar, al mismo tiempo, un análisis interno y externo; permite dar cuenta de las especificidades del campo social estudiado así como de la ligazón entre este campo y lo social. Permite de esta forma, historizar el análisis.

No es posible, como pensaba Abraham Moles, construir una teoría formal de la comunicación a partir del uso de la cibernética,<sup>24</sup> en la medida en que es preciso considerar tanto el mensaje cuanto sus condiciones sociales de producción y de apropiación. El hecho de incluir el mensaje y el metamensaje en el campo de análisis implica privilegiar el análisis del espacio público, en su dimensión sociológica y económica: es en este espacio que se construyen las representaciones simbólicas de los diferentes grupos sociales; es en este espacio que se determinan las elecciones (escuelas) económicas en términos de financiamientos públicos destinados a las diferentes actividades sociales.<sup>25</sup>

<sup>19</sup> De la misma manera, la Historia del Arte y la Estética presuponen una autonomización del campo cultural. Esas disciplinas consisten en proceder a un análisis "interno" de la obra. Al respecto ver Alain HERSCOVICI, *Economía de la Cultura y de la Comunicación*, Vitória, Fundación Ceciliano Abel de Almeida/UFES, 1995.

<sup>20</sup> CHOMSKY, Noam, *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, MIT Press, 1965.

<sup>21</sup> BOURDIEU, Pierre, *Le Sens Pratique*. París, Les Editions de Minuit, 1980.

<sup>22</sup> QUÉRÉ, Louis, *Des miroirs équivoques. Aux origines de la Communication moderne*. París, Aubier Montaigne, 1982; p.54.

<sup>23</sup> Bourdieu, Pierre, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. París, Fayard, 1982.

<sup>24</sup> MOLES, Abraham A. *op. cit.*

<sup>25</sup> HERSCOVICI, Alain. "Les modifications de l'espace public. Repères théoriques". Aracaju, III<sup>o</sup> Colóquio franco-brasileiro SFSIC/INTERCOM, setembro de 1995.

En otros trabajos, a partir de una metodología semejante, Bourdieu muestra que no es posible hacer un análisis puramente interno, o sea, puramente estético, de las obras de arte, por el hecho de que la obra se relaciona, tanto desde el punto de vista de la producción cuanto de las modalidades de apropiación, con condiciones sociales e históricas específicas; del mismo modo si esos determinismos son mediatizados por las estructuras del campo de producción,<sup>26</sup> ellos constituyen variables explicativas. En la misma perspectiva, la distancia kantiana que define el gusto puro refleja una distancia en relación a las necesidades económicas inmediatas.<sup>27</sup>

El campo de producción, en el cual se valoriza, simbólicamente y económicamente la obra, constituye un espacio social históricamente determinado, y no un medio sociológicamente "neutro", como afirma el análisis estético. Esas reflexiones se podrían aplicar igualmente a la semiología.<sup>28</sup>

## II) LAS LOGICAS SOCIALES DE LA COMUNICACION

### 1) Una refutación de la autonomía del objeto

Esas teorías de la comunicación, sea en su vertiente cibernética o tecnológica, sea en función de la autonomía del propio campo, fallan por el hecho de postular que es posible analizar un mensaje independientemente de sus condiciones sociales de producción y de recepción y la evolución de los sistemas tecnológicos independientemente de sus funciones económicas y condiciones sociales de apropiación. La endogenización de lo Social torna necesaria una redefinición del propio objeto de estudio y, consecuentemente, de los métodos utilizados. Cualquier acto de comunicación presupone una cierta estructura social que predetermina el significado del mensaje y sus condiciones de recepción. Al respecto, Louis Quéré muestra que la comunicación implica la existencia previa de un "tercero simbolizante": "cuando decimos alguna cosa, decimos alguna cosa respecto de lo que estamos diciendo".<sup>29</sup> Lo Social está incluido en cualquier tipo de discurso; la comunicación no puede ser concebida independientemente de la existencia de mediaciones simbólicas que tornan social y simbólicamente inteligible el mensaje, a partir de una definición implícita del papel de los actores

<sup>26</sup> BOURDIEU, Pierre. "Champ intellectuel et projet créateur", *Les Temps Modernes* n. 246, París, 1966.

<sup>27</sup> BOURDIEU, Pierre, *La Distinction. Une critique sociale du jugement*. París, Les Editions de Minuit, 1979.

<sup>28</sup> QUÉRÉ, Louis, *Des miroirs équivoques*, *op. cit.*

<sup>29</sup> *Idem*, p. 33.

sociales.<sup>30</sup> En este sentido, es preciso considerar la comunicación como un componente del espacio público en el cual los diferentes discursos se legitimaron.<sup>31</sup>

No es posible sustentar la tesis de la autonomía del objeto:

i) no existe un sistema de producción, de transmisión y de recepción que puede ser definido independientemente del medio social. La mayor parte de los estudios de recepción de los medios resaltan el hecho que existe una reapropiación diferenciada de los mensajes en función de las diferentes clases sociales;<sup>32</sup>

ii) el lenguaje o la estética no pueden seguir siendo concebidos como bienes comunes accesibles a todos en las mismas condiciones.

iii) no existe determinismo, ni autonomía de las tecnologías, en la medida que la inserción social de las técnicas sólo puede ser analizada en función de "su relación con el conjunto de las prácticas sociales y culturales".<sup>33</sup>

## 2) Las Lógicas sociales

### 2. 1. Los trabajos del GRESEC<sup>34</sup>

Frente a los límites intrínsecos de esas tentativas de construcción de una nueva Teoría General, ciertos sectores privilegiaron el estudio de las lógicas sociales de la comunicación; estos "corresponden a los movimientos de mediano plazo que se relacionan tanto con los procesos de producción cuanto con los procesos de consumo y con los mecanismos de formación de los usos".<sup>35</sup>

Esta problemática torna necesario un abordaje interdisciplinario en la medida que se trata de estudios con diferentes dimensiones sociales de la comunicación.<sup>36</sup> Así este análisis privilegia los siguientes aspectos:

- i) la articulación entre los diferentes dispositivos técnicos y la producción de mensajes;
- ii) la inserción social de las técnicas.

<sup>30</sup> *Idem*, p. 32.

<sup>31</sup> HERSCOVICI, Alain, *Les modifications de l'espace public. Repères théoriques*, op. cit.

<sup>32</sup> HERSCOVICI, Alain, *Economía de la Cultura y de la Comunicación*, op. cit.

<sup>33</sup> MIÈGE, Bernard, *La pensée communicationnelle*. PUG, 1995, p. 64.

<sup>34</sup> Groupe de Recherche sur les Enjeux de la Communication (Grupo de investigación sobre las problemáticas de la comunicación), de la Universidad Stendhal de Grenoble.

<sup>35</sup> MIÈGE, Bernard, *La Société conquise par la Communication*. PUG, 1989, p. 19.

<sup>36</sup> *La pensée communicationnelle*, op. cit., p. 100: "El objeto comunicacional sólo puede ser analizado a partir de sus manifestaciones en los diferentes campos sociales".

iii) El estudio de las mediaciones simbólicas necesarias a la difusión de las tecnologías y de los mensajes a ellos ligados.

iv) El análisis sociológico y económico en lo que respecta al papel de esas actividades en relación a la acumulación capitalista y a las estrategias económicas desarrolladas por los diferentes actores. De este modo, Bernard Miège habla de una economía política crítica de la comunicación.<sup>37</sup>

### 2. 2. La metodología

Las tentativas hechas por Régis Debray<sup>38</sup> para construir una mediología general, por las mismas razones, se oponen a las teorías que postulan una autonomía del objeto de estudio, consecuentemente, ellas proponen un abordaje esencialmente interdisciplinario.

La construcción del objeto metodológico consiste en estudiar las relaciones entre el pensamiento y "el sistema material de los soportes y de los medios de transmisión que torna efectiva, en cada período, su validación social".<sup>39</sup> Es un concepto muy próximo al concepto de sistema y estructura tecno-estéticas, en la medida en que este analiza las relaciones que existen entre infraestructura material y tecnológica de las producciones simbólicas, sus características estéticas y sus modos de validación social, no obstante, este último concepto fue elaborado y utilizado en el ámbito de análisis económicos de la cultura y la comunicación.<sup>40</sup>

Creemos que una ciencia se caracteriza por la construcción de un objeto autónomo; a esta autonomización del objeto de estudio corresponde una autonomización de los métodos, del instrumental analítico y la creación de un paradigma propio. Esta autonomización es relativa, en la medida que existe una interrelación fuerte entre los diferentes campos sociales. No obstante, ello es necesario, pues permite delimitar un campo de investigación específico.

Régis Debray afirma, al contrario, que "la unidad de una disciplina tiene que ser alcanzada en su objeto o en su método".<sup>41</sup> Esto no es suficiente para definir una ciencia: la definición de una problemática específica, en relación a un objeto no autónomo, no permite crear una nueva disciplina: no se trata de construir una metodología específica, ni una nueva matriz teórica, se trata de utilizar la contribución de varias disciplinas para estudiar las diferentes dimensiones de un mismo objeto. Por esto la mediología sólo puede ser interdisciplinaria:

<sup>37</sup> *Idem*, p. 17.

<sup>38</sup> DEBRAY, Régis, *Cours de Médiologie Générale*. París, NRF, 1991.

<sup>39</sup> *Idem*, p. 17.

<sup>40</sup> A este respecto, ver: Dominique LEROY, *Economie des arts du spectacle vivant. Essai sur la relation entre l'économique et l'esthétique*, París, Economica, 1980.

<sup>41</sup> *Cours de Médiologie Générale*, op. cit. 17.

la historia de las técnicas, la sociología y la economía de la cultura, la sociología política, serán utilizadas para estudiar las relaciones entre el pensamiento, sus "materialidades" y sus modalidades de validación social. A pesar de la pertinencia de la problemática así definida, la mediología no presenta los pre-requisitos metodológicos y epistemológicos para construir una nueva ciencia.

### CONSIDERACIONES FINALES

¿En qué medida es posible, hoy, hablar de las ciencias de la comunicación? En la medida que esos abordajes refutan la existencia de una matriz teórica "universal" que ignora las lógicas sociales que sustentan cualquier tipo de comunicación, es decir, cuando la dimensión intrínsecamente histórica y social de la comunicación es afirmada, no es posible autonomizar el objeto de estudio. La interdisciplinariedad se torna obligatoria e impide la construcción de una disciplina específica. En otras palabras por el hecho de reducir los abordajes universalistas ligados a la construcción de una teoría formal de la comunicación, no es posible proporcionar una alternativa que permite construir una matriz teórica original en la cual lo social sería endogeneizado. Para la Ciencia Económica este problema fue parcialmente resuelto por la escuela marxista y por la escuela francesa de la Regulación, en la medida que esas dos corrientes representan una alternativa en relación al formalismo y al a-historicismo de la escuela neoclásica.

¿Será que para constituirse como Ciencia, los Estudios en Comunicación deben ignorar sus dimensiones sociales históricas y políticas? Creemos que el precio a pagar será demasiado alto. Tal es el dilema que conocen hoy las Ciencias de la Comunicación. No es posible reivindicar simultáneamente la necesidad de un abordaje interdisciplinario y las especificidades de las Ciencias de la Información y de la Comunicación.<sup>42</sup> En este sentido, es más realista, es menos ambiguo hablar de Estudios de la Comunicación.

No obstante, el hecho de privilegiar abordajes interdisciplinarios no significa que el análisis podrá dar cuenta de la multidimensionalidad de la realidad estudiada. Esas lógicas sociales consisten en incorporar las contribuciones de varias disciplinas en una problemática que permanece esencialmente monodisciplinar:<sup>43</sup> las lógicas sociales privilegian una problemática socioeconómica, la economía de la Cultura y la Comunicación integra, en una perspectiva económica, variables generalmente excluidas por el análisis económico tradicional.<sup>44</sup> Este

<sup>42</sup> Es la posición de Miège en *La pensée communicationnelle*, op. cit. P. 102.

<sup>43</sup> BARTOLI, H., *L'Economie multidimensionnelle*. París, Economica, 1991, p. 80: "cualquier abordaje interdisciplinario se torna necesario [...] una monodisciplinalidad a partir de la cual se forman los cuestionamientos."

<sup>44</sup> HERSCOVICI, Alain, *Economía de la Cultura y de la Comunicación*, op. cit.

tipo de abordaje resalta los límites intrínsecos de las explicaciones producidas por la Ciencia, las cuales permiten estudiar apenas los aspectos de la realidad que corresponden a las problemáticas compatibles con el paradigma escogido. En este sentido, ninguna explicación científica, ya sea bajo la forma de teorías formales de cuño universal, o de abordajes intrínsecamente históricos, permiten explicar lo real en su totalidad.

Finalmente, los cuestionamientos relativos a la Comunicación son reveladores de la crisis de los paradigmas científicos que permitieron construir sistemas generales para explicar el mundo, así como de la necesidad de una intensificación de la interdisciplinariedad frente a la complejidad de lo real.

Una invitación a la reflexión

**Nicolás Casullo**  
París 68  
Las escrituras, el recuerdo y el olvido

**Giulia Sissa**  
El placer y el mal  
Filosofía de la droga

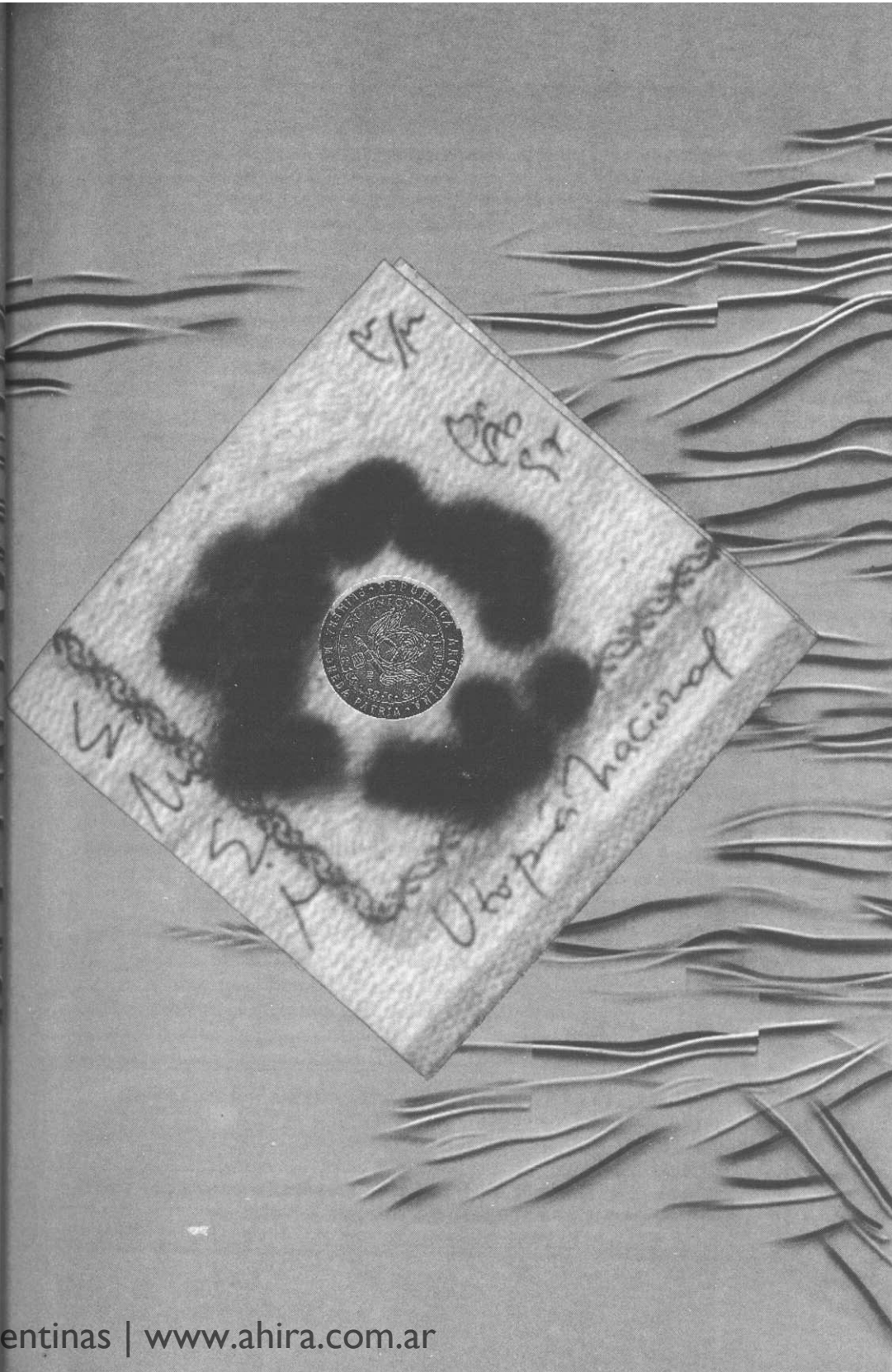
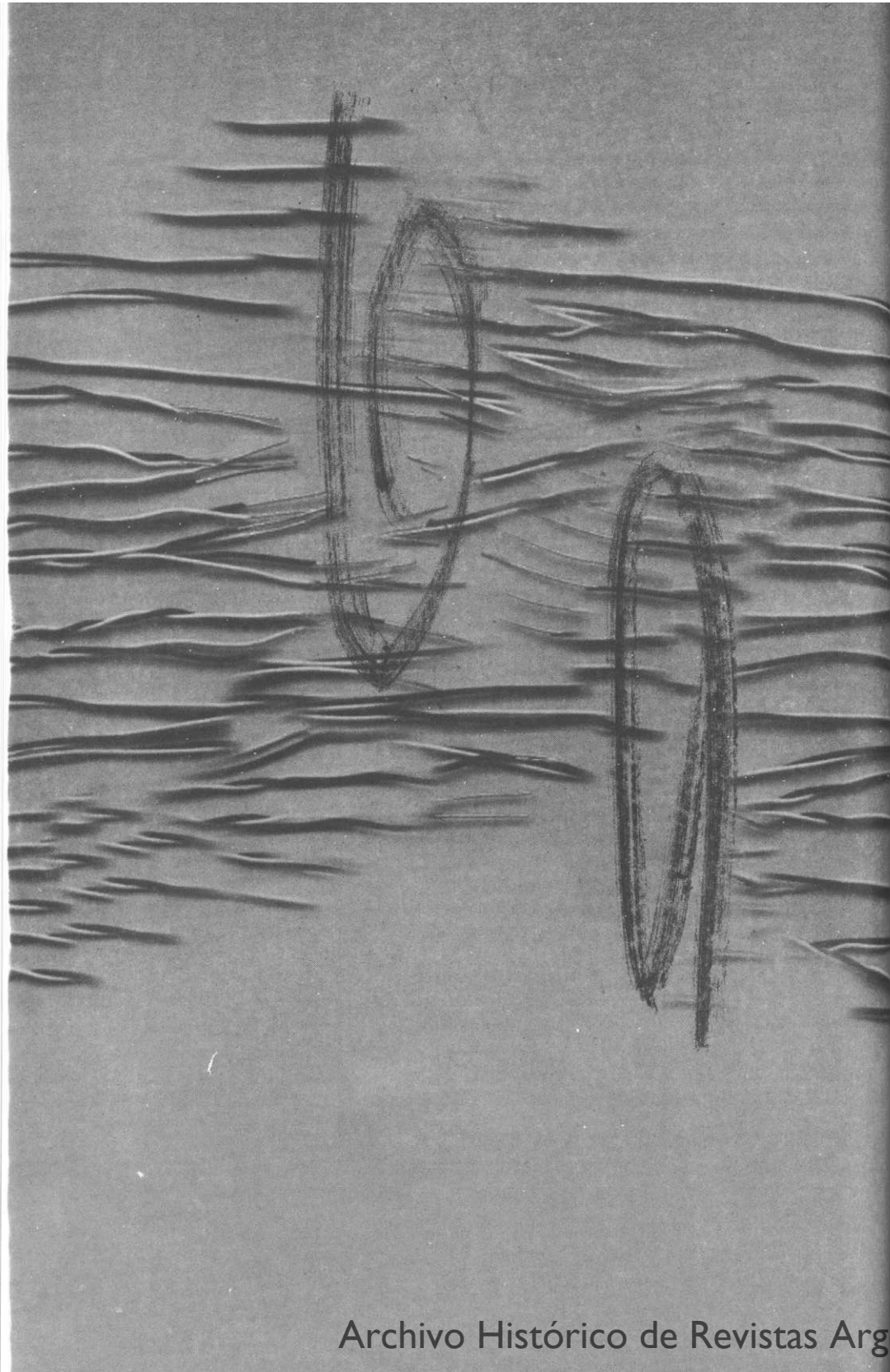
**Daniel Muchnik**  
Argentina modelo  
De la furia a la resignación

**Jacques Derrida**  
El monolingüismo del otro  
La prótesis del origen

**Alain Badiou**  
Deleuze, el clamor del ser

**MANANTIAL** Libros

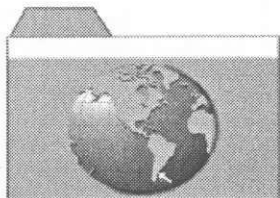




**Los periodistas con la gente**

**11, 12 y 13 de septiembre**

Centro de Exposiciones de la Ciudad de Buenos Aires  
Figueroa Alcorta y Pueyrredón



**1º Congreso Mundial  
de la Comunicación**

**utpba**  
Unión de Trabajadores  
de Prensa de Buenos Aires

**UN ENCUENTRO PARA TODOS**

## **Espacio La Tribu**

**2da. Muestra de video alternativo La Tribu del 9 al 13 de septiembre**  
películas invitadas, charlas debates y entrevistas abiertas

**Primer Festival FARCO AMARC Argentina**  
del 20 al 26 de setiembre

**“Derecho a la comunicación: por una ley para las radios comunitarias”** Talleres de gestión, producción periodística

**Centro de Estudios: Cursos de octubre**

- “El periodismo cultural: De los '60 hasta hoy, de Primera Plana a Rolling Stone”; a cargo de Jorge Warley, los martes de 19hs. a 22hs.
- Taller de escritura para ciencias sociales. La monografía y el ensayo; a cargo de Hugo Correa Luna, los miércoles de 19hs. a 22hs.

**BIBLIOTECA Causas y Azares - La Tribu**  
especializada en Comunicación y Cultura

**Espacio La Tribu Lambaré 873 Capital Federal (1185)**  
Tel/fax 865-7554 E-Mail: latribu@rcc.com.ar

ENTREVISTA CON JAMES LULL

## **En los Estudios Culturales, el sur también existe**

*Esta entrevista es una retrospectiva sobre la mundialmente reconocida obra del investigador James Lull dentro del campo de estudios culturales, en estudios de recepción y etnografía de los medios en particular. El artículo de Lull “Los usos sociales de la televisión” (Lull, 1980) acerca de los usos estructurales y relacionales de la televisión fue uno de los más importantes trabajos pioneros que promocionaron el giro cualitativo experimentado por la investigación de audiencias de los ochenta y noventa. Desde entonces ha publicado siete libros y numerosos artículos sobre temas referentes principalmente a los medios, la comunicación y la cultura, incluyendo un libro sobre la música popular como forma de comunicación. James Lull está constantemente activo, tanto en lo que se refiere a su propio cuerpo como a las teorías, buscando continuamente nuevas perspectivas en su campo de especialización, valorando y revalorando métodos y teorías. Ha llevado a cabo un substancial trabajo empírico en EE.UU., China y Latinoamérica y recientemente se ha preocupado en sus propios libros en presentar y promocionar estudiosos que no sean norteamericanos e ingleses en los mundos académicos de Europa y EE.UU.*

*Esta entrevista fue realizada en enero de 1997 mientras Lull gozaba de una beca Fulbright en el Programa Cultural en el Centro Universitario de Investigación Social de la Universidad de Colima en México.*

*James Lull posee una licenciatura en historia y una licenciatura en medios de comunicación y su título universitario es en comunicación hablada con una especialización en medios. Su doctorado (1976) es en comunicación-arte con una asignatura secundaria (minor) en periodismo y comunicación masiva. En 1995 recibió un doctorado honorario en ciencias sociales de la Universidad de Helsinki, Finlandia.*

**PREGUNTA: En su trayectoria personal, ¿qué determinó a la otra parte?, ¿el viajero se convierte en estudiante de la cultura o el estudiante de la cultura se convierte en viajero?**

**JAMES LULL:** Provengo de un pueblo de granjeros muy pequeño de Minnesota, la tierra de los escandinavos en Norteamérica y de una cultura muy homogénea distanciada de la vida de la ciudad, alejada de las culturas del mundo. Ni negros, ni judíos, ni latinos ni asiáticos viven allí. Pero mi padre me llevó a Europa cuando yo tenía 15 años, él había

peleado en la Segunda Guerra Mundial y quería regresar para rastrear por dónde había estado en la guerra quince años después. Luego fui a Vietnam cuando tenía 20 años como periodista militar. Es así que ya a los 20 años había tenido una experiencia europea y una experiencia asiática y creo que eso me sembró una clase de inquietud, una imposibilidad de estar quieto y expandir el mundo en el cual estaba viviendo, más allá de lo que sabía como muchacho que maduraba. Lo que mis amigos de secundaria estaban haciendo no era suficiente, que-

ría algo más interesante y excitante. Creo entonces que esas fueron las influencias que finalmente me llevaron a viajar y estudiar culturas como estoy haciendo ahora. Con respecto a mi experiencia académica, fui a México en 1980 a la conferencia de ICA que se llevó a cabo en Acapulco. Nunca antes había estado en ese país y una vez finalizada la conferencia decidí viajar en ómnibus hasta Panamá, lo que era muy interesante porque fue justo un año después de la revolución Sandinista en Nicaragua y El Salvador también se hallaba convulsionado. Advertí las diferencias entre esos países y Costa Rica por ejemplo. Sí, comencé a estar muy interesado en América Latina. Asia y América Latina se convirtieron en los lugares de mayor interés cultural para mis análisis. Eran y supongo que aún son mis "otros exóticos".

**—En este período que usted describe ¿cuándo comenzó a estudiar la cultura en un contexto académico?**

—Siempre estuve interesado en temas culturales, pero en los estudios comunicacionales no les habíamos prestado demasiada atención hasta hace muy poco tiempo. Creo que fue el trabajo etnográfico sobre las familias norteamericanas, las familias culturalmente diferentes en nuestro país que me hicieron sensible a las interesantes diferencias en los estilos de vida y a las maneras de usar la televisión, incluso dentro de Estados Unidos. De ese modo, casi como que mis viajes y mi interés en otros países se juntaron con las diferencias entre familias en el contexto de la investigación en comunicación.

Luego hubo un período en los años ochenta en el que organicé y edité un libro titulado *World Families Watch Television* (1988), Las familias del mundo ven televisión. Se trata de una colección de ensayos de China, Venezuela,

Alemania, Inglaterra, India y Estados Unidos en los que comparo el rol cultural de la televisión en esos países. Si se quiere hablar acerca del impacto de la televisión en la sociedad de una manera global, hay que analizar las condiciones particulares en cada país, sus concretas especificidades históricas y culturales. Este libro se convirtió así en un basamento para mi trabajo posterior.

**—¿Cuáles cree que son los desafíos de la globalización para la clase de trabajo etnográfico que usted lleva adelante?**

—El proceso de globalización es al mismo tiempo excitante y amenazador, es muy productivo para algunos pero marginaliza a otros. El nivel global en el cual los análisis etnográficos pueden realizarse es muy rico y poderoso, como el trabajo que ustedes dos hacen donde tratan de encontrar las conexiones entre los diferentes niveles de realidad con que la gente se encuentra y actúa.

Nosotros tenemos una buena cantidad de datos cuantitativos sobre flujos de información, sobre la cantidad de televisores o computadoras, o sobre niveles de educación y alfabetismo y podríamos seguir mencionando otros datos. Esta información crea una especie de escena, algo así como un escenario. Sin embargo, dentro de este escenario, los pequeños dramas que acontecen son muchos más privados y culturalmente específicos. La etnografía es un acercamiento para entender muchos de los procesos extremadamente importantes de significación que animan esos dramas culturales.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> En inglés la palabra "drama" significa tanto obra dramática como dramatismo. [N. del T.]

## RELACIONANDO LOS MICRO Y MACRO ANALISIS

**—El énfasis puesto exclusivamente en el análisis micro se ha encontrado en años recientes con más críticas. ¿Qué salidas ve, teniendo en cuenta las limitaciones a las que apunta esta crítica?**

—Bueno, no creo que esa crítica tenga mayor peso, por lo menos no en mi caso. Por una parte lo macro está en lo micro y así nunca estás mirando a un solo nivel. Sí, al principio me concentré en familias individuales porque quería ver los modos sutiles que usaban para comunicarse acerca de la televisión en un ámbito doméstico. Eso no se había realizado muy eficientemente antes. Una descripción rica y bien hecha era el primer paso para entrar a esa clase de investigación, particularmente proviniente de la ciencia social norteamericana que entonces se basaba tan estrechamente en análisis cuantitativos.

Los científicos sociales usualmente quieren circunscribir el mundo a elementos pequeños y manejables. Yo heredé esa orientación de mi propia educación de grado, pero no creo que haya planteado un problema en el largo plazo. Realmente creo que fue bueno porque logró que fuera muy cuidadoso en la manera de tratar los detalles empíricos. Y en etnografía debe hacerse eso. Uno debe manejar los detalles con muchísimo cuidado y debe ser capaz de manejar las evidencias bien. Si no se posee una base válida de evidencias para trabajar —comentarios verdaderos, observaciones verdaderas, aspectos históricos verdaderos— entonces sólo se está contando una historia, quizás interesante, pero que no necesariamente corresponde muy bien con el objeto de la investigación. Creo en la importancia de buena evidencia

empírica y pienso que los estudios micro pueden muy bien representar esta clase de requerimientos. En mi opinión, las historias que contamos no deberían preferir la subjetividad del autor por sobre aquellos quienes deberían ser los centros de atención de la narrativa.

En mi libro sobre China (*ver bibliografía al final*), por ejemplo, cada desplazamiento teórico que realizo es justificado a través de un despliegue de evidencias que se provienen de la investigación etnográfica misma. Así me siento confiado sobre mis conclusiones. Alguien puede no estar de acuerdo conmigo, pero debe estar en desacuerdo en relación a las evidencias. De ese modo ha sido un proceso productivo. El libro sobre China fue publicado 15 años después de mi disertación de doctorado. Ya había aprendido como trabajar con evidencias micro desde una perspectiva que la conecta con la ideología, la cultura, la economía y la política. Esa clase de conexiones teóricas deberían hacerse con más frecuencia en las investigaciones sobre medios pero deberían ser sustentadas por datos empíricos.

## ¿DEMASIADA REFLEXIVIDAD?

**—Ahora bien, en esta defensa del hacer etnografía —usted ha hecho trabajo etnográfico en China, México, Brasil, Estados Unidos, muchos lugares en el mundo— ¿qué clase de reflexiones tiene acerca de la reflexividad de su propio rol estudiando culturas extranjeras?**

—Sostengo una postura que podría no ser muy popular, ciertamente no lo es en los estudios culturales. Aquí hemos pasado en las ciencias sociales de una básica falta de sensibilidad a una preocupación paralizante sobre la reflexividad,

y entonces la reflexividad se convierte casi en el tema dominante en muchos trabajos metateóricos. Yo no creo que eso siga siendo productivo, yo mismo estoy más cerca del periodismo que de cualquier clase de fascinación epistemológica con la reflexividad. ¡Supongo que preferiría ser un *paparazzi* que un académico aburrido y moralizador! Si uno tiene que ir en una dirección o en otra, prefiero estudiar las cosas completamente y ser honesto respecto de mi postura: "bueno, soy un periodista, soy un académico, provengo de este país, tengo esta educación. Hago todo lo posible para ver las cosas desde el punto de vista de las gentes que investigo, y quizás mis historias van a ser contadas desde el punto de vista de un norteamericano, y quizás ni siquiera te gusten los norteamericanos, pero te voy a contar mis historias, puedes tomarlas o dejarlas". La reflexividad puede ser autofascinación, simplemente no quiero producir autobiografías en el nombre de la etnografía.

Soy sincero al demostrar mis limitaciones, en el prefacio delirio sobre China, por ejemplo, digo "he tenido una postura romántica respecto a la China socialista y lo admito, entonces inicie el estudio con una idea romántica de China, pero cambió durante el proceso de investigación" Eso ocurrió porque lo que las personas me decían allí en las entrevistas era algo muy distinto de lo que esperaba de antemano. Es así que la reflexividad debe estar en el texto pero no debería ser el tema dominante. Puedo serlo, por ejemplo, en el modo que se prepare el texto para los lectores. Creo que es extremadamente importante que seamos reflexivos nosotros mismos y que prestemos atención en entrenar a los alumnos para que sean reflexivos porque un investigador sin esa preocupación está en realidad haciendo algo imperdonable.

Más aún, creo que un observador bien entrenado, un pensador, una persona sensible que lee e integra observaciones con aquello que lee con conversaciones, todo eso unido se convierte en una especie de proyecto artístico. Y un proyecto artístico debería y debe, en cierto sentido, reflejar la posición del artista, del autor pero no hasta el punto de borrar la integridad del mundo percibido que esta siendo estudiado.

—**¿Y existen limitaciones como extranjero cuando se estudia China, Brasil o...?**

—Limitaciones y oportunidades. Incluso los chinos le dirán a un extranjero cosas que no le dirían a otro chino. Los individuos en la República Popular China como que me usaron en las entrevistas que mantuve con ellos a fines de la década de los ochenta casi como terapia y ciertamente como esperanza política. La gente me decía cosas como "por favor ponga esto en su libro, nosotros necesitamos decirle a la gente estas cosas y no podemos hacerlo aquí". Es así que en ciertas circunstancias, la exterioridad del observador se convierte en una plataforma para un informe más animado y más válido.

#### DE LOS ESTUDIOS DE EFECTO A GIDDENS Y GARCIA CANCLINI

—**Volviendo a su propia trayectoria, entre su trabajo *The Social Uses of Television* (1980) y *Media, Communication, Culture* (1995) hay un desarrollo desde una perspectiva enraizada en usos y gratificaciones hacia una propuesta que vincula los estudios etnográficos y culturales con la dialéctica de la teoría de estructuración de Giddens. ¿Cuáles fueron los momentos en su desarro-**

**llo personal y en su encuentro con las muchas y variadas culturas que estudió que marcaron cambios en el desarrollo de su trayectoria?**

—Esa es una buena descripción de las tendencias generales en mi trayectoria profesional. Espero que ante todo refleje un crecimiento personal y profesional, y se puede extender aun a mi libro más reciente, *Media Scandals*, donde trato de llevar las narraciones mediáticas al análisis cultural mucho más que antes.

Cada proyecto investigativo ha agregado mucho. El proyecto China fue especialmente ambicioso y por consiguiente muy productivo para mí. También ha habido ciertos teóricos clave y libros que también han influido inmensamente, cuadrando con e informando mi investigación empírica. Esa es una combinación natural que cualquier investigador reconoce.

Aún más, yo no me defino dentro de ninguna disciplina en particular, eso siempre me ha parecido contraproducente. Algunas de las peleas más sucias y pequeñas son las peleas interdisciplinarias. Estamos forzados a estar en ellas todo el tiempo en la política universitaria. Yo me encontré ahora mismo en una de ellas en mi universidad y no la soporto.

Entonces para el trabajo intelectual me siento tan a gusto dando antropología como historia, sociología o estudios culturales. Es divertido porque la gente trata a veces de ponerme en ciertas categorías y nunca me siento bien en esas categorías.

—**¿Pero usted reconoce esa descripción de su trayectoria que mencionamos antes?**

—Sí. Incluiría estudios de efectos de los medios, usos y gratificaciones, psicología social, estudios de comunicación, antropología, estudios culturales y re-

cientemente la sociología ha sido realmente importante para mí, en términos de esta sociología global —Anthony Giddens, Mike Featherstone, John Thompson—. Mis influencias más recientes realmente provienen de la sociología.

En la actualidad la sociología se halla en una especie de crisis disciplinaria de contenidos, y se ha vuelto más abierta a analizar los medios. La trayectoria de Thompson es un indicio destacado de esta tendencia. En la antropología social y cultural hay muchos de ellos —Néstor García Canclini, Ulf Hannerz, Arjun Appadurai—. Pero eso es básicamente todo. Sin embargo, sigo sin querer caracterizar mi trayectoria de trabajo de una manera fuertemente unilineal, de manera tan clara. Creo que es más complicado. Mi carrera también ha sido fuertemente influenciada por los viajes de investigación, China, Brasil y ciertamente México pero también Rusia, el ex bloque del este y Cuba. Las culturas comunistas han hecho un gran impacto en mí. También son intrigantes. Hablando de subjetividad, al crecer como norteamericano justo después de la Segunda Guerra Mundial fuimos enseñados a temer y odiar a los comunistas. Entrar a las culturas comunistas para ver qué estaba ocurriendo ha sido un gran estímulo para mi trabajo. Es así que no se trata sólo de una trayectoria de disciplinas, también es una trayectoria de experiencias y literaturas de primera mano, todas funcionando juntas.

—**¿Dónde se reconoce usted mismo en su trayectoria como el optimista-realista? Y, si es posible, cómo identifica a los optimistas (no-realistas) y quiénes son los pesimistas? ¿Es posible hacer una especie de arqueología de esto entre los diferentes autores en este campo?**

—Esto es lo que sucede: advierto al-

gunas tendencias escalofriantes en el mundo en este momento, especialmente la destrucción de las clases en una escala global. Temo que eso no se va a revertir, en ese respecto no soy optimista. El optimismo proviene de una observación sistemática de la creatividad de la gente en el curso de mis investigaciones. No todo el placer o poder son políticos o económicos. Por ejemplo, en las favelas de Brasil se observa esta increíble creatividad simbólica y cultural. Sinceramente creo que la gente tiene la capacidad de trascender sus estructuras. Ahora, las condiciones deben ser las apropiadas para que estos cambios ocurran a nivel global o incluso a gran escala a nivel regional, y esperemos que pueda pasar en el futuro. Veo que el individuo tiene la capacidad, es así que prefiero formar mi trabajo desde un punto de vista que vaya a testimoniar este potencial, sea el pueblo chino resistiéndose a su gobierno en los ochenta o personas en una familia norteamericana que hallan el modo de usar los programas televisivos para ayudar a crear sus relaciones sociales deseadas en el hogar, o sean adolescentes maorís en Nueva Zelanda apropiándose de la música hip hop y de la cultura para sus propios propósitos subversivos. Hay potencial para trascender a nivel individual y colectivo. Y eso, desde un punto de vista personal, filosófico, casi espiritual es la plataforma desde la cual prefiero mirar. Al mismo tiempo, desde ya, no podemos ignorar las tendencias destructivas de tantos aspectos del sistema mundial. Pero para mí los críticos que se sustentan en el pesimismo y preconizan la imposibilidad de la trascendencia y de la transformación, adoptan una postura que es peligrosa e induce a errores. Si uno mantiene esa postura ayuda a preparar al mundo para exactamente esa eventual-

idad. Me niego a hacerlo. Entonces es una especie de exigencia que tengo y me gustaría conservar esa esperanza viva dentro de mi trabajo. He visto en ejemplos empíricos concretos, en culturas alrededor del mundo, cientos de ejemplos de esta habilidad de trascendencia. El potencial está allí a pesar de todos los otros aspectos negativos que están sucediendo.

### EL PROBLEMA DE LOS ESTUDIOS CULTURALES

—**Hace diez años usted dijo que la etnografía se estaba volviendo una palabra de moda de la que se abusaba. ¿Hoy en día diría que ocurre lo mismo con los estudios culturales? De alguna manera se está volviendo borrosa, todos estamos haciendo estudios culturales.**

—Bueno, creo que eso está bien porque las personas comprensiblemente han querido escapar a la rigidez y al poder de las disciplinas tradicionales. Los estudios culturales le han dado lugar al feminismo, los estudios étnicos, los estudios de géneros y así se convirtió en hogar para muchas perspectivas y tradiciones marginales en la academia. Muchas de esas voces marginales están haciendo unas contribuciones muy significativas a la teoría social y cultural. De esa manera los estudios culturales se convirtieron en una especie de zona de libre comercio, intelectualmente hablando. Y eso ha sido bueno.

Desafortunadamente e irónicamente, el "problema" con los estudios culturales tienen que ver con el hecho que ha desarrollado una clase de insularidad en su lenguaje, literatura y política.

—**¿Insularidad?**

—Con "insularidad" me refiero a que

los estudios culturales han asumido una atmósfera de club, se ha reducido a "esto es estudio cultural, aquello no es estudio cultural". Los estudios culturales británicos y norteamericanos se han vuelto demasiado dueños de la verdad y superiores en ese sentido.

—**¿A quién consideraría usted el mayor teórico dentro de la línea de estudios culturales británicos, norteamericanos y de América latina? Y en este contexto ¿cuál es la particularidad y originalidad de la tradición de estudios culturales de América latina?**

—Siempre he estado principalmente interesado en la recepción mediática, es así que trabajo con investigadores y teóricos que están más orientados hacia los estudios mediáticos dentro de los estudios culturales. Déjeme decir sin rodeos que los estudios culturales quieren decir distintas cosas en varias partes del mundo. Por ejemplo los estudios culturales británicos y norteamericanos son en algunos aspectos bastante similares y bastante diferentes a, digamos, los estudios culturales latinoamericanos, o a los nórdicos. Estas otras partes del mundo conceptualizan los estudios culturales de un modo diferente. Los latinoamericanos y los europeos tienen más cosas en común, son más amplios en su comprensión de la cultura. Irónicamente, los estudios culturales británicos y los norteamericanos muchas veces no son sobre cultura y ciertamente no tocan mucho el tema de las diferentes culturas. Esto es parte de la insularidad que mencioné, particularmente dentro de los estudios británicos. El trabajo tiende a estar muy circunscripto dentro del contexto anglo-norteamericano.

—**¿Pero usted diría por ejemplo que los estudios culturales británicos mantienen una línea de pensa-**

**miento más crítica que los norteamericanos?**

—A los británicos les gusta pensar que es así.

—**Usted caracteriza a John Fiske en su libro *Media, Communication, Culture* (1995) como "romántico".**

—Romántico en su análisis abiertamente positivo y a veces reduccionista de la apropiación humana de los recursos simbólicos.

—**¿Refleja una línea o tendencia dentro de los estudios culturales?**

—Sí, hace eso pero es comprensivo teniendo en cuenta a lo que respondían los estudios culturales. Lo que John Fiske y otros han hecho es muy importante porque en ocasiones tienes que poner tu trabajo en términos fuertes, incluso exagerar, para entrar a unas discusiones teóricas causando un impacto, pero luego hay que moverse más allá.

### ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS

—**Con respecto a la importancia y originalidad de los estudios culturales latinoamericanos, cuales son los investigadores que son particularmente interesantes para usted?**

—Bueno, por supuesto Jesús Martín Barbero, Néstor García Canclini y Jorge González. Y estoy leyendo, aunque todavía no lo suficiente, a Renato Ortiz. Esas son las personas obvias con las que he estado trabajando. Espero que aparezcan muchas otras en mis lecturas. Lo que creo que es importante acerca de los estudios culturales latinoamericanos es que el estudio de la comunicación en la cultura en América latina está fuertemente vinculado a los problemas sociales reales de los países. Cuando en los Estados Unidos estudiamos actividades

culturales en términos comparativos casi todo el mundo está bastante cómodo en su vida de clase media. Es así que cuando se tiene una clase media amplia y se intenta hablar de luchas culturales, para ellos una lucha cultural podría ser "¿qué película voy a ver esta noche?" Las ideas con las que trabajan los latinoamericanos, en donde hay una gran sensibilidad dirigida hacia las crisis en curso, sociales, económicas, culturales, políticas, a través del panorama de los países latinoamericanos, creo que este enfoque brinda una cierta integridad y poder al análisis. Le da importancia al trabajo que simplemente no se tiene en los estudios culturales fetichizados<sup>2</sup> del Norte. En Estados Unidos tenemos "estudios culturales lujosos", esa clase de mezclas culturales en las cuales la mayoría de las personas tienen la capacidad de comprometer un millón de textos diferentes y solucionar los "problemas" de sus vidas en circunstancias cómodas, comparadas con las verdaderas luchas de la gente bajo las condiciones con las que confrontan en América latina. Dentro de ese estrés y tensión se produce la originalidad e importancia de los estudios culturales latinoamericanos y esta originalidad se ha vuelto, por lo tanto, mucho más interesante para mí que otras líneas de trabajo.

**—¿Pero también fueron el origen de los estudios culturales británicos?**

—Sí, eso es muy cierto: la atención a la clase, al género, a la raza en las prác-

<sup>2</sup> En el original se emplea un neologismo "fetish-sized". El adjetivo que significa hecho fetiche o fetichizado debería ser "fetishised", al agregarle el sufijo "-sized" le agrega, además, el significado "del tamaño de". [N. del T.]

ticas de todos los días. La subcultura también.

**—¿Workers, el estudio de Paul Willis?**

—Sí, correcto. Y continúa haciendo un trabajo excelente mucho años después. (Ver Willis, 1990).

**—¿Usted cree que existe una teoría latinoamericana? ¿Es posible hablar en términos generales sobre esta investigación y esas preguntas que se plantean? ¿Llamaría usted a este colectivo de trabajo una teoría latinoamericana de comunicación o cultura?**

—Para mí, sí. Hay definitivamente un corpus teórico de trabajo latinoamericano en cultura y comunicación que es importante y contiene características y elementos compartidos. El grupo de investigadores que mencioné antes y la clase de trabajo que está siendo realizado... bueno, en términos de gran teoría, no sé, es difícil decirlo pero en términos teóricos más relativizados, definitivamente, y quizás eso sea más importante que la gran teoría de todos modos porque preserva mejor la especificidad cultural e histórica.

**—¿Y qué contribución hace Jorge González a este corpus?**

—Jorge González ha hecho una contribución destacada y su trabajo en muchos aspectos está recién empezando. Ha ayudado a descentrar el análisis social en México, cambiando el enfoque crítico donde los modos clásicos de conflicto tenía que ver con la clase y la política hacia los muchos reinos de la actividad de todos los días en donde él describe lo que ha denominado "frentes culturales" (González, 1994 y 1997). Es su trabajo sobre los frentes culturales lo que me ha traído a Colima este año. Los frentes culturales se hallan no sólo en la vida de todos los días sino también en la serie

de formas simbólicas que se movilizan ante la gente. González toma de Gramsci, Bourdieu y Cirese para el sustento

teórico de su trabajo, es así que mantiene una dimensión crítica bien adelante.

**Colima, México, 23 de enero 1997  
por Nilda Jacks y Thomas Tufte  
Traducción: Rodrigo de Zavalía**

## BIBLIOGRAFÍA DE LOS TRABAJOS DE JAMES LULL

### En español

*Medios, comunicación, cultura: Aproximación global.* Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1997.

*Help! Cultura e identidad en el siglo XXI.* Diálogos (en prensa en octubre) 1997.

*La "veracidad" política de los estudios culturales.* Comunicación y Sociedad, enero-abril, p. 55-71, 1997.

*La estructuración de las audiencias masivas.* Diálogos 32, p. 50-57, 1992.

*Recepción televisiva, reforma y resistencia en China: Un estudio etnográfico.* Cuadernos de Comunicación y prácticas sociales. México, Universidad Iberoamericana 4, p. 75-96, 1992.

### En portugués

*A China Ligada: Televisão, Reforma, e Resistência.* Río de Janeiro, Rio Fundo Editora, 1992.

### En inglés

LULL, J. & HINERMAN (eds). *Media Scandals: Morality and Desire in the Popular Culture Marketplace.* Cambridge, Polity Press, 1997.

*Media, Communication, Culture: A Global Approach.* Cambridge, Polity Press, 1995.

LULL, J. (Ed) *Popular Music and Communication.* Newbury Park, CA, Sage, 1992.

*China Turned On: Television, Reform and Resistance.* London, Routledge, 1991.

*Inside Family Viewing: Ethnographic Research on Television's Audiences.* London, Routledge, 1990.

LULL, J. (Ed) *World Families Watch Television.* Newbury Park, CA, Sage, 1988.

*Critical Response: the Audience as Nuisance.* Critical Studies in Mass Communication 5, p. 239-243, 1988.

*The Social Uses of Television.* Human Communication Research, vol 6, n° 3, p. 195-209, 1980.

### Otras referencias

GONZÁLEZ, J. *The Willingness to Weave: Cultural Analysis, Cultural Fronts and Networks of the Future.* Media Development 1 [1997], vol XLIV. London: WACC.

GONZÁLEZ, J. *Mas (+) Cultura(s). Ensayos sobre realidades plurales.* México, Pensar la cultura.

WILLS, P. *Common Culture.* Boulder Co: Westview, 1990.

*Prólogo del libro de Eduardo Giordano y Carlos Zeller sobre políticas de televisión en España y prefacio del libro de Margarita Ledo Andión sobre fotografía*

## Por el mercado hacia la verdad única

MANUEL VAZQUEZ MONTALBAN

Es tópica la consideración de que un trabajo de investigación viene a llenar una laguna y por eso hay que justificar el empleo de esta fórmula verbal cuando es imprescindible. El trabajo de Eduardo Giordano y Carlos Zeller sobre las políticas de televisión en España va a llenar un vacío de saber, es decir, va a convertirse en saber sobre una de las relaciones fundamentales en la formación de conciencia social: la de las televisiones con su espectador. Giordano y Zeller analizan el mundo televisivo español en relación con el mercado audiovisual partiendo de la experiencia de una década de modelo mixto de televisión privada y pública, con la traca final de la guerra por el control de la plataforma digital, por el control del futuro.

Para llegar a esta actualización, los autores han examinado la evolución de la televisión en el contexto de la evolución de la industria cultural durante la Transición, el paso de una producción cultural dirigida o teledirigida o intervenida por el Estado a una industria cultural de mercado en la que la televisión sigue en parte en poder del Estado y la otra depende, en buena manera, del talante del gobierno con respecto a los concesionarios privados. ¿Por qué esa situación de relativa libertad vigilada? Los autores aportan la respuesta al describir la función social del medio: *La televisión es un componente esencial de la vida humana moderna, un emisor permanente de espectáculos y de mensajes que convive con todos los miembros de un hogar. Y al mismo tiempo es una ventana abierta al mundo, que permite a la persona asistir en directo a una multitud de hechos y situaciones, aunque sólo sea como espectadora.* La televisión es el instrumento principal de aportación de información cultural patrimonial (el pasado), de contemplación de lo que pasa (el presente) y por lo tanto de formación de una conciencia que necesita tener proyectos de futuro. Después de la formación familiar y escolar, y en conflicto muchas veces con la realidad personal y laboral, la televisión es el instrumento más activo en la formación de conciencia personal y colectiva.

¿Está el espectador preparado para descodificar los mensajes televisivos en función con sus intereses reales como persona individualizada y como persona

inserta en la sociedad? ¿Tiene instrumentos suficientes como para *interrogar al texto*, es decir, como para descodificar el mensaje? *En cuanto a la oferta televisiva* —escriben Giordano y Zeller— *el consumidor apenas interviene como objeto fragmentable y cuantificable (estudios de audiencia) y como input numérico para mejorar su supuesto grado de satisfacción ante la programación y el canal.* Los estudios de audiencia sólo tratan de establecer el itinerario de los gustos sin modificarlos, sin plantearse críticamente si se están abasteciendo los gustos necesarios, al contrario, tratando de fomentar los establecidos aprovechándose del analfabetismo mediático de la inmensa mayoría de los receptores, que por no saber, no saben ni quién es el propietario del medio, ni cuáles son sus intenciones reales.

Tras examinar las distintas políticas audiovisuales, con especial énfasis en la vigente en la Unión Europea, con declaraciones de principios sobre el respeto a la pluralidad que no se corresponden con los procesos de concentración de propiedad de medios, ni con la hegemonía ideológica basada en el control de las máquinas de comunicar, el libro vuelve a España para examinar los cambios estructurales. La pérdida del monopolio de la televisión estatal se plasma no sólo en el desarrollo de las tres cadenas privadas, sino también en redes de televisiones institucionales, de comunidad autónoma o municipales. Tanto la televisión estatal como la institucional o privada dependen de un mismo pastel publicitario que acude en relación con la audiencia. El resultado de esa dependencia es que la televisión estatal se comporta como si fuera privada, planteándose como una televisión mercantil desconectada de un papel real de servicio público. Si el problema de clarificación del modelo ha sido difícil de resolver en el territorio de la televisión convencional, a las puertas de la sistematización de la televisión vía satélite o por cable provoca y provocará trastornos en los estatus adquiridos. Especialísimo interés tienen los capítulos finales dedicados a las *guerras digitalinas*, consideradas por los autores como batallas ficticias que en realidad sólo sirven para... *cambiar los ejes del verdadero debate público: la constitución de un monopolio de televisión digital que agrupe a todas las cadenas españolas en una sola entidad teledistribuidora con fuerte presencia multinacional.* Esta solución de inversores, estadistas y negociantes, ¿mejorará la situación pasiva del receptor, habitante de la moderna caverna platónica a la que sólo le llegan las sombras de la realidad que quieren hacerle llegar los medios reconcentrados y vampirizados por los centros de control imperial? La batalla por las plataformas digitales tiene una dimensión partidaria y otra comunicacional. En la primera, el preocupante autoritarismo exhibido por el gobierno del PP de reducir la potencia de un grupo mediático hostil y favorecer la aparición y hegemonía de un grupo mediático afín. En cuanto a la dimensión comunicacional, Giordano y Zeller deciden que se trata de una batalla a la larga ficticia, por cuanto la solución final sería una sola entidad teledistribuidora, sobre la que se ciernen multitud de multinacionales mediáticas dispuestas a encontrar un lugar lo más digital posible. Frente a esta situación, los sujetos más dramáticamente pasivos son precisamente los más históricamente implica-

dos: los profesionales y los receptores. Los primeros paralizados bajo los empresarios por la precariedad de este específico mercado de trabajo y los segundos sin instrumentos suficientes para analizar el lugar que se les atribuye en el campo de batalla, probablemente, el peor.

Está en crisis el modelo televisivo implantado en España en 1988, concluyen los autores: crisis económica, organizativa y de legitimidad. *La consideración prioritaria de las emisiones de televisión como una cuestión de política industrial, tanto a nivel español como europeo, entra en contradicción directa con la naturaleza de servicio público que jurídicamente se le atribuye y pone en duda cualquier propuesta que aspire a modificar el actual modelo de funcionamiento del medio;* y completan Zeller y Giordano la faena crítica con una constatación del empobrecimiento general de los contenidos y de la igualación de la oferta al más bajo nivel, como resultado de *la aplicación de parámetros competitivos en el sistema televisivo, especialmente en el plano de la programación.* ¿Cómo asegurar la viabilidad del sistema de televisión pública e introducir una mayor diversidad en el sistema televisivo, en el marco de las restricciones estructurales? Por una parte se debería fijar un sistema inequívoco de financiamiento de la televisión pública con recursos públicos, dejando de lado la emisión publicitaria y las servidumbres que implica. Por otra facilitar el desarrollo de diferentes estructuras televisivas, especialmente televisiones locales, basadas en modelos organizativos más independientes y adheridas a un tejido social y a una realidad geográfica y cultural delimitada. De hecho, Zeller y Giordano retornan a un discurso crítico sobre los medios, vigente en los años sesenta y setenta, en busca de contrarrestar una globalización y centralización uniformadora, mutiladora de la diferencia. La televisión pública al servicio real del público y un policentrismo emisor que acerque al emisor al foco de la noticia, a su propia realidad. Y quedaría por ver qué podrían, deberían hacer los profesionales para corregir la fatal tendencia de la cultura de mercado a vender una sola verdad con diferentes estuches y percibir que poco conseguirán los profesionales para alcanzar una función activa si no cuentan con la complicidad de un público alertado.

<b>EL OJO</b> <small>REVISTA DE CRITICA CULTURAL</small> <b>MOCHO</b>	<b>Los oficios de la vanguardia</b>
	<b>Entrevistas: Osvaldo Bayer Ricardo Bartis</b>
	<b>Artículos: León Rozitchner David Viñas Eduardo Grüner Carlos Correas</b>

## Documentalismo fotográfico: éxodos e identidad

MARGARITA LEDO ANDION

### PREFACIO

La confianza en la cámara, en lo que se le revela al aparato fotográfico, es uno de los vértices sobre los que se construyó la tradición documental. Sin la cámara organizando la apariencia de lo visible, según las reglas espacio-temporales definidas por la cultura occidental, no nos remitiríamos al efecto-verdad que ésta establece con el referente, con aquello que fotografía y que nos traslada como realidad convencional, como una imagen con capacidad informativa y que podrá articularse como pieza clave en cualquier trama de facticidad. Para constatar:

La cámara, el instrumento "cámara", es la primera condición para que nuestra mirada se sienta activa, próxima a la construcción de la verdad histórica y para que comencemos a diferenciar este modo, el fotográfico, de entre otros modos de producción de imágenes. El aprendizaje de la mirada como documental, como contrato de credibilidad, exige una relación de identidad con la tecnología y comporta la experiencia de la mediación: estamos en el mundo a través de su representación. Por eso Teoría del Progreso y Democracia enmarcan un rápido proceso que acepta la foto como bien público, justificando que su valor de cambio se mantenga a la zaga de su valor de uso.

Su ámbito natural, allí donde la foto documental se mueve como pez en el agua, donde sus reglas se hacen transparentes son los Medios de Comunicación. Como componente mediático, la foto documental desenvuelve una amplia y sofisticada red de notación de los fenómenos, con variaciones en su significado y en su función, en la que intervienen categorías como el soporte, las formas del relato, el autor y el espectador.

Quien nos hace llegar una foto, en qué tipo de discurso se incluye la foto y a partir de qué conocimiento anterior le encontramos sentido son aspectos que ilustran las posibilidades de la foto documental como parte de las estructuras de comunicación. Su puesta en escena más exitosa fue, sin duda, el fotoperiodismo. Y es justo en ese territorio, marcado por el síndrome de la actualidad y de la alteridad, por el intercambio, por fracturas culturales y sociales, donde se manifiestan sus contradicciones y donde se nos anuncia su posible extinción. Agotamiento de la foto documental, por causas tecnológicas e ideológicas. Pérdida del rastro del referente en su metamorfosis numérica y transmutación de lo público



en doméstico, de la realidad en un imaginario que se va alejando de la memoria y del compromiso con el conocimiento.

*It's like the fourth of July*  
*It's like a Christmas tree*  
*It's like fireflies on a summer night*

Laurie Anderson, en *Brigth Red*, nos recuerda lo que reconoció nuestra visión, algo que nos llegó del Golfo, imágenes que no son fotográficas sino ornamentos de un ceremonial: *Como el 4 de julio, como un árbol de Navidad, como luciérnagas en una noche de verano*. La quiebra del efecto-verdad, la pérdida de la tradición documental en la base de nuestra escasa necesidad de comprensión.

El éxodo, el pasaje entre fronteras, entre objetivos, entre prácticas y estilos que siguió el documentalismo fotográfico contemporáneo como formulación de su identidad atraviesa los Media, la cultura de los Media, desde el estadio que el autor y el receptor le otorgan a la foto, desde la actitud de ambos, autor y receptor, como sujetos en relación con la fotografía y desde las reglas que prefiguran la verdad histórica y documental para la producción de sentido, para la producción de realidad: en la foto oficial, en el documento ficcional, en la foto de nosotros mismos —ese arte del doble— y por entre los géneros y las modalidades en que se organiza el fotoperiodismo para aproximarnos, en algún momento, a lo “ópticamente correcto” como posibilidad.

Si quedase un lugar para algo sagrado ese sagrado sería el cine de Ozu, nos relata Wenders al presentar Tokyo-G. Porque Ozu nos cuenta cómo se va desmoronando la familia japonesa y porque no está contra lo nuevo sino que Ozu siente la pérdida de lo viejo. Si la memoria, como parte de la historia de la mirada, tuviera que escoger un único ámbito para identificarse escogería esa foto nómada sobre la que sentir, ahora de nuevo, las cosas que alguna vez, para nosotros, ocurrieron. Un nosotros colectivo que forma parte de lo que denominamos foto documental. Más allá del álbum de familia y al otro lado de “The Family of Man”, el rito funerario de la foto que se rotula como universal.

Gregory comprueba, una buena mañana, que nadie lo reconoce ya de entre los suyos, que se interrumpieron los lazos, las posibilidades de conexión con el mundo exterior, que sólo cuenta con algunos movimientos torpes y con el sentido de la vista para mantenerse unido a los demás. Gregory Samsa reproduce un sistema reglado de usos del espacio para hacerse entender por su madre y por su hermana, y así, cuando entran en el cuarto, se esconde debajo de los muebles para no molestar. Su forma, aunque extraña, no conlleva peligro, les está diciéndolo. Cuando, de golpe y porrazo, al observar que le van retirando su caja de herramientas, su mesilla de noche, su paisaje, de Gregory se apodera, por primera vez,

el terror: perderé la memoria, piensa Gregory, y entonces sí que dejaré de ser un ser humano. Y Gregory, desde su escondite, entra en acción lanzándose contra la pared. Pared arriba trata Gregory de poner su panza encima de un retrato, poner su panza y defender con su panza un retrato de dama que tiempo atrás recortara de las páginas de moda de un magazine.

Fue el principio del fin para Gregory Samsa, el personaje de *La Metamorfosis*. Pero su performance nos trae a la memoria aquellos años en los que se asentaba la foto en el discurso público de masas como síntoma de que entrábamos en la Modernidad, lejos de los cantos que ahora entonan su desaparición.

Los capítulos que continúan esta declaración de amor preliminar organizan la foto a partir de los específicos de la foto documental, el fotoperiodismo y el documentalismo y sobre la dicotomía “Belleza y Verdad”, que orientó las clasificaciones más comunes, para confrontarla con otro paradigma, con otro modo de mirar la foto, con la foto como parte de la historia material de la Cultura y de las relaciones de Comunicación.

La muestra de imágenes responderá más a criterios genealógicos que antológicos, y trata de buscar isomorfismos en los que, sin información adicional, las imágenes quedarían reducidas a simples composiciones o al “tomavistas” como curiosidad. Trata, también, de determinadas estrategias narrativas en las que se juega con la capacidad de descodificación del espectador. Con trampas y cartón. Y no puede obviar los puntos de conflicto con convenciones técnicas o expresivas, aquellas propuestas que se hacen visibles y que se convierten en modelos sobre los que evolucionar, aspectos, todos ellos, que se complementan con el ejemplo de un único magazine: *Picture Post*. Entre 1938 y 1958. Entre el final del héroe problemático y el comienzo del capitalismo de organización.

Después vienen las otras imágenes, las que llevamos dentro, del *glamour* a la generación Vietnam, la de fotomatón en la mochila y la *souvenir* descorporeizada. Para escuchar esa *Voz de las Cosas*, que re-actualizamos mientras se escucha el declive final.

Las influencias que interfieren el texto y la selección de fotos irán apareciendo al pie. Como este pie en el que ya entrarían Benjamin, Burgin, Berger, Brecht o la pieza de malaquita que se le cae de la mano, al dormir en la cama de un hospital, a Marguerite Yourcenar, y que cuando se rompe su sonido le hace recordar los tiempos y los lugares que fue recorriendo hasta llegar al tenderete indio donde su amigo la compró para traerla cruzando otro mar. Como cualquier persona de mi generación, crecí con el álbum familiar de fotos, cajas y cajas sin volver a mirar, y con las del veraneo de Franco en Meirás. Hasta que me prendí de un libro en la Escuela de Arquitectura de Porto. Era *Cartier-Bresson en URSS*.



*corle*

*indivore*

*tinaje*

*plautilla*

*utopie otio / insectos*



# Encuentros de Felafacs: la necesidad de cambiar a tiempo

*A propósito del IX Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social realizado en Lima, Perú, octubre 1997*

CARLOS WARMAN

Para las ciencias de la comunicación, verdadera cenicienta histórica de las ciencias sociales, resulta preocupante el sesgo que han tomado los congresos más importantes, a nivel regional, de la disciplina. Con una cierta mirada panorámica se podría afirmar que los últimos encuentros de Felafacs desde México (1992) a Lima (1997), pasando por el de Cali (1994) han tenido una evolución "integradora" a las estrategias generales de la profesionalización del espacio de la comunicación, pero ya en términos de una estrecha relación con el ámbito académico, su lugar de institucionalización legítimo. La crítica que las ciencias de la comunicación ejercían sobre el resto de las ciencias sociales y humanas no sólo estaba condicionada por el hecho de no ser todavía bien recibida en el regazo epistemológico, investigativo y académico, lo que determinaba bourdianamente que tenía que cumplir con el papel de los heterodoxos y subversivos y cuestionar los poderes científicos y académicos establecidos. También obviamente influía un contexto de agitación social y política en la región que en los setenta cobraba la forma del cambio social, en los ochenta se mitigaba hacia el de democracia formal y política y en los noventa queda restringido a la participación en ciertas integraciones económicas.

Esta "edad de la razón", obviamente tiene algunas ventajas que no se pueden desdeñar como el reconocimiento institucional, la participación —todavía no en igualdad de condiciones— en investigaciones más ambiciosas, la salida de la minoridad científica de un campo que había funcionado bajo la mitificación de una formación profesional autodidacta y feudalizada en cada lugar de trabajo. Pero también, hay que reconocerlo, arrastra una serie de factores que, si bien no son exclusivos de la comunicación, se potencian por el lugar central que la industria cultural tiene en este fin de siglo: la creciente dependencia de las estrategias del mercado en el establecimiento de la agenda teórica, investigativa y, la factibilidad ideológica de la circulación de la palabra académica en la sociedad.

Si ya en Cali, el incidente que provocó la muerte de un estudiante en la universidad pública hizo trasladar el Encuentro a un Club privado de Golf, un marco poco propicio para dar cuenta de las desigualdades y de las promesas incumplidas de la modernidad, la situación en Lima se profundizó en el peor de los

sentidos. Si bien las universidades adquieren prestigio no por sus formas externas sino por su excelencia académica, el ámbito en donde se desarrollo Felafacs 1997 parece la condensación de una realidad regional preocupante. Una universidad privada elitista, con un gran despliegue gerencial e informático que se suma a un régimen de seguridad interno y externo no sólo producto de la fujimorización del poder político sino también de la sensación de ghetto urbano que ofrece la institución descripta.

No resulta casual tampoco que la asistencia al Encuentro se vea condicionada por el corte social ya acentuado por el hecho de tener que viajar y costearse los días que dura Felafacs. Si como veremos, la agenda académica se excede en la prudencia, la otra agenda, la de los pasillos, la de la discusión de los estudiantes (extremadamente limitada con respecto a Cali) se pareció más a la asistencia a un espectáculo cultural que a un congreso de ciencias sociales. Quizás el porrismo de las tribunas en las conferencias centrales para apoyar deportivamente a los oradores nacionales sea el ejemplo más ilustrativo de lo que se está diciendo; para no mencionar el hecho de la ineficacia pedagógica-perceptiva de conferencias ante más de dos mil personas que suelen construir alternativas comunicacionales grupales a los pocos minutos de comenzada la exposición.

La tendencia del encuentro a parecerse cada vez más a una Convención es favorecida también por la estructura del mismo y aquí deberíamos aclarar que no es responsabilidad de Felafacs sino que, creemos, es una característica de todo tipo de Congresos en ciencias sociales. El hecho de que los participantes (tanto conferencistas centrales como asistentes en mesas vespertinas deban leer sus trabajos, artículos que el auditorio, a su vez, no conoce con anterioridad, es una forma de intercambio académico que ha tocado fondo. Resulta, a esta altura del desarrollo de la disciplina, intolerable. Ni qué decir entonces cuando la mesa "Nuevas sensibilidades y sujetos" pautada para el lunes a la tarde reconocía la posibilidad de doce lecturas. ¿Se necesitaría aclarar el lugar de las preguntas, confrontaciones teóricas o metodológicas? Esa sensación paradójica de que después de una jornada en un Encuentro así organizado los asistentes están al mismo tiempo agotados e insatisfechos es un llamado de atención para futuras realizaciones. No olvidemos que en las Convenciones las conferencias son una excusa para hacer negocios en los pasillos y en las horas de comida. Sería preocupante proyectar este modelo sobre el futuro del intercambio académico de la comunicación de América Latina.

También colabora a este efecto la agenda de temas y la búsqueda de un "pluralismo" que se parece más a un "están todos" aunque la participación sea desproporcionada. Por eso, a pesar de la asistencia de buena parte de la historia del campo en las conferencias magistrales (resultó poco explicable la ausencia de Héctor Schmucler), lo que se escuchó quedó reducido con pocas excepciones (Mattelart, Reguillo) a describir un cuadro de situación latinoamericana que privilegió más la globalización que la propuesta de abordarla para dar una salida

participativa. Como las voces críticas se refugian en los recovecos orales de las mesas vespertinas o en los cabildos de las conferencias centrales, la agenda seleccionada (más allá del tema central que gobierna el Encuentro) resulta favorecida por la ausencia de una selección rigurosa de los trabajos presentados y por los guiños necesarios que los trabajos deben hacer para esta clase de reuniones. Si bien cuando se aplaude al final de una exposición se está premiando más el esfuerzo intelectual y científico que el acuerdo teórico o ideológico, cada vez más se parece a un protocolo de mutuos reconocimientos que aseguran un bill de inmunidad para que todo "sea realmente importante". Una agenda no se establece simplemente por los temas nominales sino también por la perspectiva de sus tratamientos y por las formas de discusión. Como en todo congreso académico de ciencias sociales si se cumplieran las promesas críticas de los pasillos estaríamos en presencia de un verdadero debate, de polémicas que no deberían necesariamente pasar por la descortesía y la agresión personal (matices riesgosos que se adjudican a la confrontación política e ideológica, expulsada o suspendida durante una semana, una suerte de vacaciones del campo).

Entonces, a qué denominaríamos las restricciones temáticas de la agenda. Al hecho de que en tiempos de globalización es muy necesario volver gramscianamente al tema de la cultura nacional y popular. ¿En qué momento resultaría más pertinente tratar la comunicación alternativa o la revisión de la crítica de la comunicación pública que en tiempos de concentración multimediática y aparente "diversidad" en la oferta cultural? ¿Por qué no discutir en medio de la ofensiva plutocrática políticas culturales que le devuelvan a la comunicación funciones primigenias de reunión, participación y transformación de la realidad? O acaso el "desencanto democrático" de Cali tiene como evolución lógica la aceptación resignada de una globalización con la identidad del globalizador y con el consenso del globalizado ¿Dónde quedaron los temas de "nosotros" frente a los temas de "ellos" en las ciencias de comunicación? ¿Por qué no aparecen con más asiduidad "nuestras" perspectivas para los mismos temas?

De allí que a veces el "consuelo" frente a la globalización no descansa tanto en la organización de estrategias locales sino en la construcción de alternativas en el "seno" del poder hegemónico: las culturas latinas, las identidades de migrantes, una suerte de inversión entre centro y periferia que compensaría el agobio de la transnacionalización económica y la pérdida de decisión política cultural de América Latina. Sin embargo, al mismo tiempo no han desaparecido algunas líneas de análisis que se articulan, creemos funcionalmente, con este panorama preocupante. Nos referimos a una ausencia de crítica metodológica a las falencias del cualitativismo, a una hermenéutica cultural que tiene algo de "pensamiento único" en algunos sectores, en el sobredimensionamiento de ciertas culturas populares como focos de resistencias y fundamentalmente una crítica persistente y militante a toda noción de vanguardia política, social e incluso cultural. El residual respeto por la vanguardia artística (cada vez más difícil de reconocer)

se mantiene como la simpática mirada a un momento necesario para el dinamismo del campo cultural.

Por eso, la "contragenda" de estos encuentros no sólo queda librada a la intervención aislada de alguna conferencia que "legitima" el pluralismo sino también a la actividad de algunos grupos o colectivos que con muchas dificultades acceden a estos espacios para hacerse escuchar. Lamentablemente el efecto de intervención suele ser el mismo: cierto esquematismo, retomar categorías muy vigentes pero difundidas a la manera de un alerta, por lo tanto, estentóreas y poco explicadas (poder, imperialismo, clase social, dominación, etcétera). No hay que olvidarse que para toda "edad de la razón" siempre existe una rebeldía encauzada, recortada en un territorio, en una conferencia, en una tienda de campaña alejados de los lugares Convencionales (en el doble sentido del término).

Otra preocupación que apareció en este encuentro se vincula más con la situación de la universidad en América Latina, sobre todo con las instituciones públicas y la actividad académica. Si bien la realidad regional tiene sus matices (el caso argentino con sus mega-universidades es uno de ellos), la impresión generalizada es el condicionamiento de un ajuste presupuestario, la proliferación de universidades privadas (elitistas como la propia Universidad de Lima y legitimadas en mesas de trabajo como una opción educativa más, en una suerte de correlato de la aprobación a la privatización de los medios como "diversificación de oferta mediática e ideológica"), la búsqueda desesperada de financiamientos alternativos (que por las paradojas del lenguaje suelen ser "subsidios hegemónicos"). Un ejemplo significativo fue la reunión de las revistas en donde se discutían criterios de edición muy afines con la norma del hemisferio norte, una "identidad" de reconocimiento que se articularía con proyectos de investigación, marco en el cual publicaciones pioneras como *Comunicación y Cultura* o *Lenguajes* de la década del setenta no podrían formar parte del espacio. En el extremo de estas propuestas se planteó la necesidad de que las revistas de comunicación no tuvieran nombres de fantasía sino que desde sus nombres mostraran literalmente las disciplinas que tratan. En este sentido, había una confluencia entre mercados académicos afines, como podrían ser los de Brasil y España que tienen una referencia más directa con la actividad de los países centrales, - en el caso de Brasil resulta una estrategia de intervención que subordina, a pesar de lo declamado, la integración regional al diálogo con los centros mundiales de la comunicación. Obviamente esto a pesar del esfuerzo de investigadores y docentes que desde sus posturas ideológicas personales se oponen a esta estrategia. Como sabemos, en muchas oportunidades, las personas ya hablan por boca de sus instituciones.

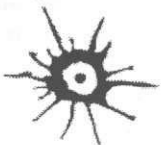
Por todo lo expresado, la propuesta para los próximos encuentros debiera reconocer el ámbito universitario público, el conocimiento previo de las ponencias, una selección de trabajos que trate en lo posible de demarcar áreas de saberes (ya que la ideología transdisciplinaria resulta interesante para superar la rigidez de los paradigmas y las tradiciones epistemológicas feudalizantes pero no

deben convertirse en "cajones de sastre" que hacen que algunos trabajos tengan una sobrerenta al intervenir en congresos de semiología, análisis del discurso, comunicación, crítica literaria, antropología o ciencias sociales en general), plantear espacios de intercambio que concluyan en proyectos de intervención político-cultural, favorecer la llegada a los Encuentros de otros sujetos sociales y experiencias políticas (no alcanza a esta altura los intentos locales en los intermedios de cada Felafacs, ya que se reproduce la lógica criticada aquí), restablecer una agenda "local" de la región no tan pendiente de los mandatos del mercado o de los auspicios mediáticos y empresariales y el fortalecimiento de una perspectiva política de intervención, que fue la más productiva tarea que la comunicología de América Latina realizó en estos ya casi cuarenta años.

Reconocer en definitiva que la política, el debate ideológico en nuestros países no resultó el freno para el desarrollo de una ciencia social rigurosa sino fue el reaseguro de una mirada alternativa a las colonizaciones de adentro y de afuera.

Quizás para el futuro encuentro, una de las protagonistas de los últimos, la tecnología, resuelva esta situación y los trabajos se conozcan de antemano y lo que se desarrolle en el vínculo cuerpo a cuerpo sea la polémica y el proyecto común. Pero como siempre sucede, internet y el correo electrónico facilitan los contactos y el turismo académico virtual, lo que no solucionan es la ausencia de una alternativa transformadora y de la voluntad política de llevarla a cabo.

**EL OJO FURIOSO**



REVISTA  
DE  
CIENCIAS SOCIALES  
Y  
FILOSOFIA

**Oficios  
Terrestres**

Próxima aparición  
Nº 5

Tema central:  
**Comunicación  
y  
educación**

Una publicación de la facultad de Periodismo y  
Comunicación Social  
Universidad Nacional de La Plata

## La defensa de un espacio propio: a propósito de las III Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación

LUIS A. ALBORNOZ \*

En estos últimos años, la Red Nacional de Investigadores en Comunicación viene coorganizando, junto a distintos centros educativos públicos, las *Jornadas Nacionales* con la intención de fomentar y consolidar un espacio propio dentro de un campo en formación en el cual investigadores y profesionales de la comunicación de todo el país puedan exponer, debatir e intercambiar sus ideas y experiencias.

Esta vez y por tercer año consecutivo se celebraron las *Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación*. El encuentro, bajo el título "Comunicación: Campos de Investigación y Prácticas", se desarrolló los días 12, 13 y 14 de noviembre de 1997 en Mendoza y fue organizado por la Red Nacional de Investigadores en Comunicación y por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo.

La intención del presente artículo es describir brevemente la realización de las tres jornadas y señalar una serie de propuestas tendientes a mejorar el funcionamiento de la Red Nacional de Investigadores el desarrollo de los encuentros.

### LAS JORNADAS

I. Las fundacionales *I Jornadas Nacionales*, conocidas como de *Jóvenes Investigadores*, tuvieron lugar en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires (UBA) en noviembre de 1995. Las mismas contaron con el auspicio del propio instituto, de la Carrera de Ciencias de la Comunica-

\* Como expositor y miembro de la Comisión Organizadora de las II y III Jornadas, quiero aclarar que las opiniones vertidas en el presente artículo son de carácter personal y de modo alguno revisten algún tipo de carácter institucional.

ción (UBA), de la Asociación de Graduados, del Centro de Estudiantes de Ciencias de la Comunicación (UBA) y de las revistas *Causas y Azares* y *Consignas*.

“El desarrollo de las políticas de investigación y un sesgo profesionalista han sido los polos de tensión permanentes al interior de muchas carreras de comunicación. A pesar de que, salvo contadas excepciones, no han existido a nivel nacional políticas de promoción y desarrollo de estas investigaciones, decenas y decenas de jóvenes investigadores han realizado, por su cuenta, trabajos autónomos en algunas de estas áreas. No obstante las dificultades que surgen de la crisis de la universidad pública, de salarios de docentes sumamente deteriorados, de aulas superpobladas, de bibliotecas desactualizadas, de ausencia o limitación de becas y subsidios, en los últimos años se han desarrollado múltiples investigaciones que continúan y renuevan una historia de la investigación en comunicación social en nuestro país”.<sup>1</sup> Hete aquí el espíritu que llevó a comenzar con estos encuentros y a dotarlos de periodicidad.

Este primer encuentro, reseñado ampliamente en páginas anteriores,<sup>2</sup> ratificó la necesidad de ir consolidando un espacio propio a partir de los debates generados por las más de 100 ponencias presentadas. Durante la celebración del plenario de cierre se resolvió, por unanimidad, conformar la *Red Nacional de Investigadores en Comunicación*; estableciéndose como criterio que, a partir de ese momento, la pertenencia a la Red dependería exclusivamente de la participación voluntaria de cada investigador. De esta forma se procura garantizar un funcionamiento horizontal entre pares, vale decir, sin jerarquías institucionalizadas de ningún tipo. Asimismo, se estableció la figura de voluntarios regionales para la organización y difusión de futuras Jornadas.

Finalmente, se elaboró un listado con todos aquellos investigadores participantes y las distintas intervenciones fueron recopiladas electrónicamente y distribuidas vía disquettes.

II. Durante la primavera de 1996 y bajo el título de “Comunicación y Conflictos Socio culturales”, se celebraron las II *Jornadas* en Olavarría. Esta vez coorganizadas por la Red y la Carrera de Comunicación Social de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNCPBA), contaron con el auspicio de la Asociación de Facultades Argentinas de Comunicación Social (AFA-COS) y de la Unión de Trabajadores de Prensa de Buenos Aires (UTPBA).

Es a partir de este momento que la convocatoria —hasta entonces circunscrita a investigadores jóvenes— se amplía a todos aquellos estudiantes, gradua-

<sup>1</sup> Cuaderno de Ponencias de las “I Jornadas Nacionales de Investigadores Jóvenes en Comunicación”. Buenos Aires, noviembre de 1995.

<sup>2</sup> Al respecto ver: Grimson, Mastrini y Mestman: “Estudios en Comunicación: notas para un debate”, en Cuaderno 2: Primeras Jornadas de Investigadores Jóvenes en Comunicación, revista *Causas y Azares* N°4, invierno 1996.

dos, becarios, profesores y profesionales investigadores del campo con deseos de participar. El encuentro fue exitoso y masivo,<sup>3</sup> ratificando la importancia que a lo largo de la década vienen adquiriendo los estudios en comunicación en los centros académicos y en el campo profesional de la Argentina. Para los amantes de los números, entre expositores y asistentes participaron más de 400 personas. Ciertamente, ésta fue una de las pocas ocasiones en las que pudo verse a investigadores de larga trayectoria debatiendo de igual a igual con alumnos o jóvenes graduados. También fue destacable la dedicación y el entusiasmo puesto tanto por los docentes como por los alumnos olavarrrienses, que se tradujo en el agradecimiento de todos.

Durante el desarrollo del plenario final se reafirmó la idea de continuar afianzando, a partir del trabajo voluntario, este espacio democrático y se rechazó la conformación de comités de selección previa para la aceptación de trabajos que pudieran limitar de alguna manera la participación de investigadores. Por otra parte, la Red acordó donar a la Biblioteca de la Facultad el 25% de lo recaudado por inscripciones para la compra de material bibliográfico, quedando el dinero restante para la organización del próximo encuentro.

III. Si algo hay que destacar de las III *Jornadas* es que éstas fueron definitivamente federales. El desafío principal, a partir de la postulación por parte de la Universidad Nacional de Cuyo como sede de encuentro, consistió en abandonar el ámbito de la ciudad y de la provincia de Buenos Aires para profundizar la participación de los centros de estudios del interior. Así, en tierra mendocina, entre los 350 expositores y asistentes de institutos de investigación y organismos públicos y privados, confluó la fuerte presencia de las universidades de Buenos Aires con el protagonismo de las universidades de la región oeste del país.

Una vez más, un enorme esfuerzo de coordinación y de trabajo previo permitieron que las *Jornadas* se estructuraran de manera de poder abarcar la complejidad y diversidad de los enfoques que tienen a la comunicación como eje de estudio. En el transcurso del encuentro funcionaron 21 mesas de exposición y debate que exhibieron la amplitud de núcleos temáticos: desde los consumos culturales y audiencias, pasando por las perspectivas filosóficas en comunicación, las prácticas profesionales y las políticas en comunicación, hasta el arte y la relación comunicación-educación; entre otros.<sup>4</sup>

Durante el plenario, que ocupó un lugar central dentro del cronograma de actividades de las *Jornadas*, se acordó la posible fecha y sede del próximo encuentro: mayo de 1999 en la Universidad de San Salvador de Jujuy; postulándose la

<sup>3</sup> Al respecto ver: “Un espacio para pensar las propias condiciones”, diario *El Popular*, 25-11-1996, Olavarría.

<sup>4</sup> Aquellos que deseen consultar los trabajos expuestos en estas *Jornadas* pueden hacerlo en Internet. La dirección es: <http://www.geocities.com/CollegePark/5025/jornadas.htm>.

Universidad Nacional de Río Cuarto como sede suplente, en caso de existir cualquier inconveniente. También, se donó el 25% de lo recaudado para la Cooperadora y la Biblioteca de la Facultad de Ciencias Políticas, restando aproximadamente 2.500 pesos para organizar las jornadas venideras.

### ALGUNAS REFLEXIONES

I. Las siguientes sugerencias tienen como preocupación dinamizar el funcionamiento de la Red de Investigadores más allá de la organización de las *Jornadas*. El funcionamiento de la Red, hoy, muestra serias deficiencias al estar abocado, casi en exclusividad, a la organización de los encuentros nacionales. Sería conveniente que la Red cuente con un **site propio** en Internet que sirva, de manera rápida y económica, de valioso nexo entre investigadores e instituciones adherentes. Asimismo, sería útil poder abrir listas electrónicas voluntarias de debate sobre problemáticas que atañen al campo comunicacional.

Por otra parte, a fin de aceitar mecanismos de trabajo durante las *Jornadas*, sería conveniente:

- evitar la conformación de mesas que cuenten con exceso de exposiciones (cuatro trabajos por mesa sería ideal);
- realzar la participación del moderador de cada mesa a partir de la lectura anticipada de cada trabajo;
- organizar la exposición de los trabajos a partir del estadio en que se encuentre la investigación (ejemplo: proyecto/inicio de investigación, investigación en curso, investigación realizada y/o marco teórico epistemológico);
- disponer de mayor tiempo para la discusión de los trabajos;
- promover la conformación de talleres específicos para, por ejemplo, la discusión de: epistemología de la comunicación, abordajes y metodologías, condiciones actuales de investigación, rol del investigador en la sociedad argentina contemporánea, etcétera.

II. Nos encontramos ante un proceso de institucionalización creciente de las ciencias de la información y de la comunicación como disciplina específica. Esto es fruto, en parte, de la hegemonía que detentan los medios masivos de difusión en la vida social, económica y política de nuestra sociedad; en parte, de la explosión matricular experimentada por las carreras afines. En paralelo, la enseñanza pública en general, y la universitaria en particular, continúa en un estado de crisis que se agrava día a día. Este proceso de institucionalización se ve cristalizado en numerosos y recaudadores seminarios, congresos y cursos de gra-

do y de posgrado administrados mayormente por instituciones privadas encargados de reproducir condiciones de marginación y desaliento ya desarrolladas en otras áreas. Una excepción a lo señalado, al margen de las *Jornadas*, lo constituyen los dos congresos de Facultades y Carreras de Comunicación Social, auspiciados por la AFACOS, celebrados en Córdoba (julio 1996) y en La Plata (octubre 1997).

Frente a este sombrío panorama, cabe rescatar el esfuerzo de muchos jóvenes colegas por establecer un espacio amplio y democrático, al margen de las múltiples imposiciones políticas, institucionales y económicas, que permita la elaboración y cruce de perspectivas críticas que nos ayuden a comprender la complejidad de las relaciones que se van hilvanando en la sociedad en la que vivimos. Sin duda se trata de un esfuerzo arduo y necesario para romper con el aislamiento al que, a nivel nacional, regional e internacional, nos vemos sometidos investigadores y centros académicos.

La convocatoria para garantizar el funcionamiento de la Red y la continuidad de estos encuentros queda abierta.

## Editorial Biblos

Filosofía / Historia / Ciencias Sociales

### NOVEDADES

NÉSTOR KOHAN

**Marx en su (Tercer) Mundo**

EMILIO CAFASSI (EDITOR)

**Internet: políticas y comunicación**

ROBERTO FERRO

**La ficción.**

**Un caso de sonambulismo teórico**

CARLOS REYNOSO

**Corrientes en antropología contemporánea**

CARLOS LAGORIO

**Cultura sin sujeto.**

**El dominio de la imagen en la posmodernidad**

### EN PREPARACIÓN

Deodoro Roca, el hereje

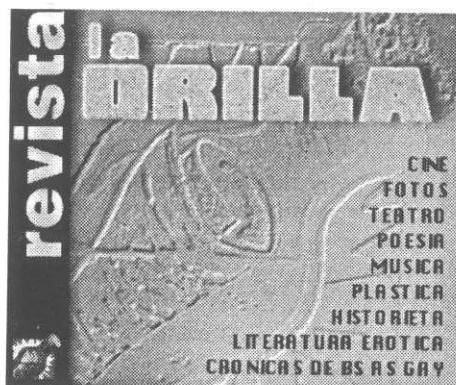
NÉSTOR KOHAN (SELECCIÓN E INTRODUCCIÓN)

JUDITH STORA-SANDOR

**De Job a Woody Allen.**

**El humor judío en la literatura**

Pasaje José M. Giuffra 318 / 1064 Buenos Aires / República Argentina  
Tels./fax 361-0522/3243



# Espacios

de crítica y producción

Publicación de la Facultad de Filosofía y Letras - UBA

**Comité de Redacción:**  
Jorge Dotti, Gladys Palau,  
José Szabón y Pablo Gentili

**Asesor Editorial y Secretario de Redacción:**  
Carlos Dámaso Martínez

El precio de la suscripción por tres números es de U\$S 24.  
Instituciones U\$S 30. Exterior agregar U\$S 8.  
Los pagos deben efectuarse mediante cheque bancario a la  
orden de la Facultad de Filosofía y Letras. Secretaría de  
Extensión Universitaria y Bienestar estudiantil, en Puan 470,  
(1406) Buenos Aires, Argentina.  
**Editores responsables:** Carlos Dámaso Martínez  
Gladys Palau.

# taller literario

Narrativa  
Hugo Correa Luna

---

**Tel.: 775-9230**    **Escritura**  
**Jufre 639**        **Lectura**

Sociedad-Economía-Política

# Cuadernos del Sur 26

U. ECH / E. GÜNER / R. KAGANITZKY / M. BULLOCCI / M. LÓRY / A. BARAT / A. MAIR / J. HICKLWAY / A. BONNET / E. M. WOOD / N. BOWEN

## 150 años del Manifiesto

el horizonte insuperable de nuestra época.

**El marxismo entre ciencia y utopía**

DIANA HOENRAICH

ASIA: Crisis bancarias y conexiones monetarias: ¿una vulnerabilidad generalizada?

Ana Dinestein: ARGENTINA: DESOCUPADOS EN LUCHA CONTRADICCIÓN EN MOVIMIENTO

Denis Berner: Internacionalismo e internacional (es)

REVISTA DE POLÍTICA Y CULTURA

# EL RODABALLO

es una publicación de

**EDICIONES EL CIELO POR ASALTO**  
Deán Funes 447 • Telefax 932-5533  
(1214) Buenos Aires • Argentina

## DIOS Y EL DIABLO EN LA CULTURA DE FIN DE SIGLO

A propósito de James Lull, Medios, comunicación, cultura. Aproximación global, Buenos Aires, Amorrortu, Biblioteca de comunicación, cultura y medios, 1997.

El "Prólogo a la edición en castellano" del libro que aquí se comenta entrega una primera curiosidad: el efusivo entusiasmo con que su autor —un profesor californiano— reconoce la influencia que sobre su trabajo han tenido una serie de autores latinoamericanos, como Néstor García Canclini, Jesús Martín-Barbero, y Jorge González, entre otros. Convergamos que no se trata de un fenómeno común; James Lull explica a continuación que el contacto sobrevino a partir de las clases que dictó y las investigaciones que realizó en Venezuela, Brasil, México y Puerto Rico durante la última década. La cuestión pedagógica que allí se menta tal vez permita explicar la estructura general de *Medios, comunicación, cultura*, ya que se trata de una suerte de "ayudamemoria" que pretende sistematizar un repertorio mínimo de conceptos metodológicos, el desarrollo de cada uno de los cuales se verá acompañado por una serie de ilustraciones y ejemplos de variada extensión. Todo aquello que de algún modo sintetiza el subtítulo *Aproximación global*. El primer problema a considerar se plantea —una vez más— en los términos del campo específico (o no) de estudios de los medios masivos y la comunicación; esto es así porque el grueso de los conceptos que Lull reseña provienen, sobre todo en la primera parte que es donde se plantea el marco general de su esquema metodológico analítico, de la sociología y la antropología con el agregado de ciertos términos propios de la psicología.

De tal manera se van hilvanando en la tercera parte inicial las nociones de *ideología, sistemas de imagen, conciencia y hegemonía*. Como puede estimarse a simple vista se trata de temas centrales y definitivos en el área de las ciencias sociales, razón por la cual en las pocas páginas que Lull les destina solo se pueden anotar sus rasgos más generales y por ende divulgados. Estas elecciones de los materiales y las formas de su exposición obligan a pensar en que el público lector hacia el que el libro se orienta es el de los estudiantes que recién inician estudios terciarios, aunque por momentos alcance a vislumbrarse que la ambición era mayor.

El segundo apartado realiza un trazado similar esta vez a partir casi exclusivamente de un conjunto de herramientas sociológicas básicas que le posibilitan al autor describir las "reglas sociales y el poder". Aparte de recordar que "se nos socializa no sólo mediante las ideas sino también en virtud del modo en que esas ideas están estructuradas, del modo en que se relacionan con la autoridad y con nuestras necesidades e intereses". A partir de esta frase-guía el recorrido va —más o menos explícitamente— desde la acción social, las normas y las pautas weberianas y la idea de instituciones de Durkheim, hasta sus descendientes más modernos, en principalísimo lugar Giddens y Garfinkel.

También se le dedican unos cuantos renglones a la cultura popular y a su presente contemporáneo como cultura masiva, industria cultural y consumos estratificados.

En un tercer capítulo aparece la cultura. Desfilan en este caso las debidas citas de la tradición marxista (Lull insiste varias veces en que conceptos centrales del marxismo como los de clase e imperialismo siguen manteniendo su vigencia, si bien —en esto también insiste como en lo anterior— no debe caerse en al simplificación unicausal determinista) para terminar desembocando en Bourdieu: al autor le parecen importantes conceptos como los de habitus, capital simbólico y poder cultural porque ellos podrían ayudar a explicar que el dinero no lo es todo y que las formas de dominación y explotación pueden ser muchas y muy complejas.

En cuarto turno llegan públicos y audiencias. Aquí Lull recuerda muy apretada-



mente los presupuestos que orientan a las corrientes llamadas de “los usos y gratificaciones”, se remonta a las clásicas teorías conductistas y funcionalistas, aunque no olvida tampoco a ciertos pensadores como Marcuse y su explicación entre sociológica, filosófica y psicoanalítica de la alienación y los modos de manipular conciencias e inconscientes.

De todas maneras esa parte está titulada “La audiencia activa” y de alguna manera anticipa lo que se va a desplegar en los dos capítulos finales. Digamos que lo que prima en ellos es una especie de oscilación pendular que termina por licuar —literalmente— cualquier certeza. No se trata aquí de ser irónico sino precisamente todo lo contrario, por el sencillo hecho de que el planteamiento y las respuestas que se den a estas cuestiones determinan dónde uno está parado y la mínima claridad que se necesita para conocer el suelo donde se depositan los pies.

Por ejemplo, y para citar uno solo, Lull dice que aunque el tema para muchos huele a rancio es evidente que hay algo que debe seguir siendo llamado “imperialismo cultural”, ¡hasta se atreve a invocar el famoso pato de Dorfman y Mattelart! Unas páginas después continúa: “desde el principio García Canclini se unió a otros pensadores contemporáneos que ya no consideraban satisfactorio el argumento de que ‘los grandes consorcios metropolitanos’ dominan y manipulan las realidades políticas, económicas y culturales. En consonancia con nuestro anterior análisis de la diversidad institucional, García Canclini señala que las teorías del imperialismo cultural no toman en cuenta los modos en que los centros de producción crean y distribuyen la imaginería cultural e ideológica”; y un poco después cita a García Canclini: “las aspiraciones de los artistas, de los periodistas y de los distintos tipos de trabajadores de la cultura obran como mediadores entre los campos simbólicos y en las relaciones que se establecen entre los diversos grupos y dentro de ellos se opone al movimiento del mercado hacia la concentración y la monopolización”. Es obvio que quien escribe un libro no puede citar impunemente, habrá que tomar la cita y hacer por lo menos dos observaciones sobre el citado y el citante. En primer lugar, y con ojos inocentes, se puede decir que se trata de algo así como un romanticismo pueril y populista. En segundo lugar, y ya con la mirada triste del adulto que vive en un país donde el gobierno apaña y fomenta la concentración monopólica y donde, al momento de escribir estas líneas, el diario *Perfil* acaba de cerrar y sus instalaciones están tomadas por los trabajadores que intentan resistir el despido, en ese contexto la cita es ridícula.

Lull, entonces, no dice una cosa ni dice la otra, o dice las dos a la vez aunque “matizándolas”, esto y aquello, ni muy muy, ni tan tan, dios y diablo... En una asamblea estudiantil o docente la chicana que Lull recibiría de inmediato es de centrista, habrá que buscarle algún equivalente en las regiones académicas.

El otro punto flojo del libro son los ejemplos que utiliza. A esta altura no se pueden seguir reproduciendo fotos de una plaza donde se mezclan cassettes truchos de The Prodigy y narco-corridos junto a luminosas estatuas de Denis Rodman hechas en China, estampitas de la Difunta Correa y remeras que llevan impresa la cara de Ernesto Guevara para hablar de mezcla cultural, nomadismos varios, productivas hibridaciones y tantos etcéteras. Situar la reflexión en este punto es hacerlo en la superficie de cuestiones que, y en esto James Lull sí tiene razón, son ricas, difíciles y complejas.

Jorge Warley

## CULTURA Y TEORÍA SOCIAL

Margaret S. Archer, *Nueva Imagen*, Buenos Aires, 1997.

En el marco del debate teórico más influyente en las ciencias sociales actuales, aquel que aborda las vinculaciones entre el sujeto y la estructura o la agencia (agency) y la reproducción social, el libro de Archer plantea brindar algunas soluciones al problema del lugar de la cultura en la teoría social.

El punto de partida de Archer es dilucidar las miradas dicotómicas que tienden a examinar la realidad social con lentes objetivistas o con miradas subjetivistas. El primero de estos enfoques privilegia los condicionantes objetivos y por lo tanto tiende a derivar las conductas sociales de ejes estructurales subyacentes no necesariamente percibibles por los actores. El segundo abordaje, planteado genéricamente como opuesto al anterior, supone una elección teórica donde la voluntad y la representación de los sujetos es el producto de acción libre de determinaciones necesarias. El primero de estos modelos ha sido asumido por las variantes macro-sociales, es decir por muchos de los estudios de *larga duración*, que orientan sus herramientas conceptuales a evidenciar y explicar estructuralmente regularidades, permanencias y continuidades. Por el contrario, el abordaje micro-social implica muchas veces una perspectiva subjetivista y como tal más pendiente del relevamiento de las significaciones que de las materialidades, que privilegian las miradas minimalistas y el carácter activo de los sujetos para definir las tácticas y las estrategias de su conducta cotidiana.

Archer se orienta a intentar describir la creatividad de los sujetos para construir su vida diaria, superando los modelos imperantes que tienden o bien a confundir los niveles objetivista y subjetivista —es decir las posiciones y las disposiciones al decir de Bourdieu—, o bien a presentarlos como simples distinciones analíticas que no poseen “vida” por sí mismas sino en el marco de la abstracción del científico social. La autora tiene como objetivo central “teorizar acerca de las condiciones para la estabilidad o el cambio cultural” y su hipótesis básica es “que esas condiciones están enraizadas en la conjunción entre el Sistema Cultural [las estructuraciones] y la interacción Sociocultural [los intereses de la agencia], así como en el dominio estructural se fundamentan en la coyuntura entre la integración social y la integración sistémica”.<sup>1</sup> Esta “complementación” entre la cultura y la agencia derivan de un orden de autonomía relativa “morfo-genética” similar a la trabajada por Bourdieu en sus últimas obras, sobre todo a partir de sus investigaciones de los “campos” académicos, artísticos y literarios, y de su teorización del “sentido práctico”. A toda morfogénesis, sostiene Archer, le corresponde una morfoestasis, es decir una regularidad que tiende a generar en el presente las condiciones de posibilidad del futuro.

En relación a cómo se suele describir el fenómeno de la cultura y su importancia en la constitución de la sociedad —tanto en su estabilidad como en su cambio— Archer cuestiona los posicionamientos que suelen considerar esta dimensión social como un entretrejo lógico y coherente. Esta delimitación —acreedora básicamente de la tradición antropológica anglosajona— tiende a funcionalizar el orden social, haciendo de la cultura un mundo donde existe una integración básica y definida, privando a la misma de la dimensión conflictiva que explica las disputas y los cambios sociales heredados de su articulación: “A despecho de altercados definicionales sobre el término ‘cultura’, hubo una armonía sustancial entre los antropólogos acerca de su propiedad principal: la de estable-

<sup>1</sup> Pág. 17.

cer un patrón, fuerte y coherente. Esta noción central de la cultura como un todo integrado fundada en el historicismo (*historicismus*) alemán, tuvo sus ecos a lo largo de los años. La conceptualización de Malinovsky de una 'cultura individual como un todo coherente' reverbera a través de los 'patrones culturales' de Ruth Benedict, el 'estilo cultural' de Mayer Shapiro y el 'ethos de los patrones de la cultura total' de Kroeber, para resurgir en la noción de un 'único universo simbólicamente consistente' de Mary Douglas.<sup>2</sup> Los problemas que se derivan de la tradición que supone a la cultura como expresión de una lógica interna constitutiva implica entre otras derivaciones la suposición de una consistencia que mira con desconfianza toda "desviación", toda "anormalidad" o simplemente toda fuga del patrón considerado básico y articulador. De esta manera la cultura es postulada como paradigma axiomático destinado a perdurar como argamasa social. Derivan de ahí todas las teorías sobre la desviación que ven en la diferencia —o en las posturas conflictivas— un peligro para el normal desenvolvimiento social y la continuidad de la "esencia" inamovible: la cultura de una sociedad (que puede expresarse en la simpatías "protestantes" sobre el mercado) o la cultura de un pueblo (que puede aparecer como la metáfora del pueblo incontaminado, defensor de su identidad inmodificable). Esta totalización forzada y ahistórica ha sido, demuestra Archer, el punto de partida tanto para los nacionalismos populistas —herederos de la tradición campesina y pastoril de Herder— como para los enfoques que generaron falsas contradicciones como "modernidad versus tradición".<sup>3</sup> En este último caso, las tradiciones "ciudadanistas" supusieron un orden evolutivo en el que una sociedad tradicional debía (totalizadamente) cambiar sus viejos patrones cuasi-feudales, transformándolos a un nuevo tipo de sujeto, más cercano al "estilo" occidental. Garantizada la "integración básica coherente" se daban los primeros pasos para justificar un accionar social también compacto. En todos los casos, sin embargo, se postulaba una red cognitiva básica que explica la agencia en forma derivativa: primero aparece el común denominador ideacional, valorativo y luego las prácticas. En este marco se termina privilegiando el enfoque metafísico que esencializa ahistóricamente un mundo simbólico ajeno a los conflictos y las luchas por la definición de cada particularidad cultural. Entendida la cultura como un todo integrado, como una realidad sin fallas, aparece como improbable —o por lo menos inexplicable— toda posibilidad de comprender el cambio: "El efecto neto de esta insistencia en el carácter compacto de la cultura fue la exclusión de toda teoría del desarrollo cultural que surgiera de la dinámica interna",<sup>4</sup> es decir la lógica (ilógica) de las trayectorias, las prácticas, las percepciones del mundo y las luchas clasificatorias sobre las que se montan los sujetos individuales y colectivos.

La crítica de Archer a las formas de explicar la cultura no se detiene en el Mito, se extiende a sus manifestaciones más conocidas: por un lado el estructuralismo y el funcionalismo —denominadas en *Cultura y teoría social* como fusión ascendente—, y por el otro las teorías hegemónicas y consensualistas —caracterizadas como fusión descendente—.

<sup>2</sup> Págs. 28 y 29.

<sup>3</sup> Esto contribuyó a que los estados utilizaran e institucionalizaran educativa y culturalmente estas totalidades porque les servían para constituir las sociedades nacionales. La teorización de tales realidades mono-culturales fueron efectuadas por el historicismo (en el caso de los populismos), muchos científicos sociales positivistas (en el caso de las teorías de la modernización) y las literaturas y ensayistas nacionales (sobre todo en América Latina).

<sup>4</sup> Pág. 33.

te—. En el primer caso el Mito se organizó a partir de dos presupuestos: la existencia de un consenso moral (Parsons) y la integración cognitiva de los sujetos en una estructuración "lingüística" (Lévi-Strauss). "... mientras los funcionalistas se concentraban en la actividad práctica, Lévi-Strauss lo hizo en la cognición; y en tanto el funcionalismo, en especial tal como lo elaboró Parsons, desarrolló el tema de la sociedad como consenso moral, Lévi-Strauss abrevó principalmente en el 'kantismo sociológico' de Durkheim, puesto que la 'sociedad tiene sus razones de las cuales poco saben sus miembros'. En el caso del funcionalismo, estas razones son los imperativos de coordinación societal, los imperativos de orden normativo; para Lévi-Strauss, los mecanismos organizadores del inconsciente".<sup>5</sup> También dentro de este modelo "integracionista cultural" se expresan las manifestaciones que suponen el control ideológico como la expresión cultural de la dominación irrefutable como aquellas posturas frankfurtianas que reenvían la dominación "a la búsqueda de satisfacción de los intereses técnicos en las sociedades industriales avanzadas [que resultan] en última instancia en la distorsión mental de toda la raza humana, es decir la universalización de la conciencia tecnocrática".<sup>6</sup>

Además de las fusiones ascendente y descendente, es decir, de las expresiones más usuales del Mito, existe otra articulación posible (sostenida básicamente por Giddens) que permite teóricamente decidir la vinculación entre la cultura y la agencia: la suposición "dialéctica" de que ambos términos se rearticulan constantemente —y al mismo nivel— coartándose, según Archer, la posibilidad de definir cuándo una de las dos dimensiones (las estructuraciones sociales o los sujetos) asumen el lugar de variables independientes. Esta última conceptualización sufre de las mismas limitaciones que las fusiones ascendentes y descendentes: la incapacidad de dotar de autonomía teórica a ambas dimensiones de lo social.

La propuesta de superación de Archer implica diferenciar, por un lado, las relaciones causales ejercidas por (a) el nivel estructural del "Sistema Cultural" sobre los agentes (el condicionamiento social) y (b) las relaciones de interacción que se suceden entre los agentes. E implican por otro lado comprender que existen relaciones lógicas al interior del "Sistema Cultural" (la estructura social) que son "modificadas" por los cambios de perspectivas lógicas generadas por la interacción social: "Los 'fusionistas' [tanto los ascendentes y descendentes como los centrales] siempre hablan al mismo tiempo de las conexiones lógicas y causales, y juzgan que ambas constituyen un todo coherente. El enfoque adoptado aquí impugna los tres elementos que contribuyen a ese juicio: que el 'Sistema Cultural' está libre de contradicciones lógicas, que el nivel 'Sociocultural' existe en una armonía causal; y que las relaciones entre ambos son universalmente integradoras".<sup>7</sup>

De esta manera se propone, quizá con un esfuerzo analítico encomiable, pero parcialmente teorista en sus formulaciones, superar la presencia dominante de la "Unicidad", la "integración" y la "lógica" en los análisis que vinculan la acción social y las herencias estructurantes. Quizás el intento sea más eficaz a la hora de determinar los aspectos críticos del texto que en el momento de evaluar sus aportes para la superación de dichos modelos. Y eso, probablemente, porque las perspectivas morfogénicas desde las

<sup>5</sup> Anthony Giddens: citado por Archer en *Cultura y teoría social*, Pág. 68.

<sup>6</sup> Pág. 86.

<sup>7</sup> Pág. 140.

que se parte abrevan en modelos sistémicos que sufren las mismas tentaciones y limitaciones que las perspectivas cuestionadas. Conclusión: sirven más sus críticas que sus proposiciones. Entre otras causas porque carece de pies empíricos, y porque busca logicidades antes que evidencias. O, como diría Marx: en ciertas ocasiones pareciera que Archer estuviera más preocupada por "la cosas de la lógica, que por la lógica de las cosas".

J. Elbaum

### Editorial Los Libros del Riel

*Des(haciendo) ciencia*  
**Alejandro Piscitelli**

*La educación durante el primer gobierno peronista*  
**Rubén Cucuzza**

*Campesinos y estancieros*  
**Jorge Gelman**

*Razones y acciones*  
**Claudio Martyniuk**

*Del capitalismo al capitalismo*  
**Jean Franco Sagrasa**

Holmberg 2597 Te/Fax: 545-6231  
grafica@compucienca.com.ar



**EL ASTILLERO**  
**LIBRERÍA**  
**BAR-CAFÉ-COMIDAS**

Ramos Mejía 764  
a 60 mts. de la Facultad

### ASEDIOS A LA DEMOCRACIA SEMIOTICA

*A propósito de Estudios Culturales y Comunicación, compilación de James Curran, David Morley y Valerie Walkerdine, publicado en Buenos Aires por Paidós en 1998.*

"Podemos basarnos en las contribuciones de los Estudios Culturales para deshacernos de la idea de que la identidad es un absoluto, y encontrar el valor necesario que nos permita argumentar que la formación de la identidad (incluso la identidad de género y étnica del código del cuerpo) es un proceso caótico que puede que no tenga fin. De tal forma podemos ser capaces de convertir la identidad cultural en una premisa de la acción política, en lugar de un sucedáneo de la misma."

Stuart Hall

Cuando la publicidad, los argumentos televisivos, las presentaciones videopolíticas y hasta las campañas de bien público muestran los efectos de dos décadas de difusión de los Estudios culturales, tanto en su versión más genuina inglesa como en su traducción multiculturalista norteamericana, proliferan los balances que los propios estudios culturales realizan a la luz de una serie de insatisfacciones teóricas, metodológicas, académicas, político-culturales, quizás todas más explicadas por una insatisfacción fundamental que es la "distorsión" en la canalización política de la intervención crítica de tres generaciones de intelectuales. Podríamos estar hablando de la madurez de los Estudios culturales, pero la metáfora biológica trae la connotación negativa de cierta degradación de la potencia de la corriente, su institucionalización, una cierta "edad de la razón" de sus integrantes y la disolución de sus categorías de análisis para fines involuntarios de consolidación de un neoliberalismo rampante. También se puede hablar de madurez entendiendo por esta el proceso necesario de balances y revisiones que cobran, como no podía ser de otra manera por el carácter de los Estudios Culturales, la forma de polémicas, biografías intelectuales, socioanálisis institucionales. Por otro lado, la fusión disciplinaria producida por los propios Estudios Culturales dio pie a léxicos, recortes metodológicos, guías etnográficas, como para que la vasta producción realizada durante estos años no termine por perderse en el esfuerzo por aclarar nociones, conceptos y deudas teóricas.

En este marco aparece en castellano la compilación de Curran, Morley y Walkerdine que se viene a sumar a los trabajos de Barker y Beezer en 1994, a la propia traducción del texto de Williams, "El futuro de los estudios culturales", a la incontestable revisión de Mattelart y Neveu en 1996 y a la circulación a nivel local de una serie de textos que no solo tratan de divulgar las etapas de los Estudios culturales sino también intentan ubicarlos dentro de marcos más amplios de análisis. (Ver el número 18 de la revista *Doxa*, verano 1998 y próximas recopilaciones por editarse en Paidós y Biblos.) De gobierno laborista a gobierno laborista, el arco que va de principios de los setenta a fines de los noventa señala la conflictiva relación de los integrantes de los Estudios Culturales con el derrotero político de la sociedad occidental y en el medio, con la desaparición del socialismo real. Y es precisamente de lo que no se habla aquello que resulta más sintomático (si optáramos por un afán althusseriano tan cercano al campo culturalista). Es que a partir de cierta institucionalización del pensamiento birminghamiano, se produjo una suerte de autonomización de esferas en donde el "texto" político (la situación de las izquierdas, la etapa productiva del capitalismo, el lugar reformista o revolucionario de la clase obrera o la actualidad o futuro del socialismo) se canalizaba en otros foros y desaparecía ostensiblemente de los

trabajos más "académicos", lo que apartaba de la tarea de los culturalistas una de sus especificidades intervencionistas más importantes. Uno de los lugares más presentes de los balances, poco transitado en la obra de Curran, Morley y Walkerdine, es la mencionada "intervención del intelectual", a esta altura ya académico de los Estudios Culturales. En su momento Barker y Beezer habían marcado la brecha establecida entre conflicto social y actividad teórico-práctica de los académicos (la huelga minera de 1984-85 había sido la última apuesta). Raymond Williams en "El futuro de los estudios culturales" lo ratificaría al sostener que los Estudios Culturales deberían retomar una fuente práctica que era la integración con sectores populares (remitiendo a la función de la ya mítica docencia para adultos de varios de sus componentes).

Otra perspectiva crítica se vincula con las falencias teóricas y metodológicas de los Estudios Culturales, el caso de Mattelart y Neveu, el más virulento de los ataques (postura por fuera estrictamente de la Economía política de la Comunicación aunque deudora de varios de sus postulados), hace hincapié en el desdén por la renovación sociológica, en una suerte de determinismo marxista de marxistas que querían ser heterodoxos, en la ausencia de la historia y de la economía, sobre todo en clave de economía política de la cultura. El análisis de Mattelart y Neveu llega al extremo de relacionar las recientes posturas de los Estudios Culturales, sobre todo en su etapa de "etnografía optimista" de las audiencias, con los objetivos más claros del mercado neoliberal.

En la parte auténticamente polémica del texto, Curran y Morley debaten acerca de la dimensión de los aportes de la etnografía de audiencias en el marco de los Estudios Culturales. En síntesis, Curran plantea que las aparentes "novedades" metodológicas y teóricas ya estaban inscriptas en algunos análisis pioneros al interior de la propia tradición funcionalista, mientras que Morley le adjudica al propio "revisiónismo" recepcionista el mérito de haber desplazado la mirada histórica hacia aquellos trabajos que operan como antecedentes del giro epistemológico. Más allá de este debate, que aunque con ironías y algunos dardos sarcásticos conservan los modos de una academia consolidada (la marca más fuerte de esta cuestión es la ausencia de señalizaciones políticas e institucionales en la polémica), lo que no se cuestiona y merecería ya algunas reflexiones es la metodología del revisionismo comunicológico de los ochenta acerca de las audiencias. Todos aceptan que la etapa "de la manipulación" ha pasado a mejor vida pero la vitalidad de las audiencias críticas está sufriendo síntomas de debilidad explicativa. Y aquí se podría plantear que la insatisfacción corre paralela con la crisis de los efectos culturales y sociales del tatcherismo. Si los jóvenes "radicales" de los Estudios culturales, como Lang, pensaban en los beneficios de la desaparición de la televisión pública europea, acentuando el placer de la diversidad de la oferta, los cuadros medios y pioneros de los Estudios Culturales se alarman por la deriva que ha tenido el proceso de privatización y el acuerdo macro que tienen las audiencias con las peores estrategias mercantiles de la industria cultural.

En esta tensión entre macro y micro se encuentra una de las brechas metodológicas que probablemente caractericen el futuro de los Estudios Culturales; tratar de poner en cuestionamiento ciertas observaciones participantes, debilidades cualitativas en el acercamiento al objeto

Resulta en cambio más importante el lugar que se le da a la reflexión acerca de las conflictivas relaciones, por la superposición cronológica de la madurez de los Estudios culturales y la circulación de la palabra posmoderna, entre los movimientos hermenéuticos de análisis cultural, la preeminencia semiótico-textual de las operaciones de análisis y

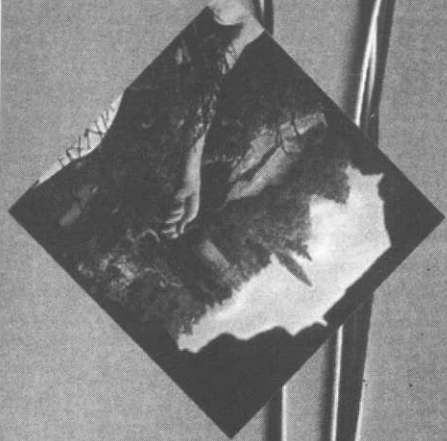
el programa fundacional de los Estudios culturales. No obstante reconocerle al posmodernismo cierta agitación de las aguas, su articulación funcional con la legitimación de la industria cultural, la mitigación sociodinámica que realiza con las vanguardias artísticas y su particular dependencia semiológica, señalan límites concretos a una confluencia entre Estudios culturales y posmodernidad. Aparece también la preocupación en todos los últimos balances (ni qué decir en las críticas externas al movimiento) por el relativismo cultural que producen interpretaciones que integran el predominio de lo micro, el abandono de la referencia de la totalidad social y la lectura de la construcción de identidades culturales como clave de la acción política de grupos recortados de marcos más amplios como la clase e incluso la Nación en términos de enfrentamiento económico en el mercado mundial.

El "trauma" semiológico que tienen los Estudios culturales daría para un comentario mucho más extenso y excedería esta reseña, sin embargo se podría decir que habría varias cuestiones por dilucidar. La presencia protagónica de Barthes tendría que gizar la atención al sistema de traducciones. Roland Barthes se va desplazando de la influencia fundacional de sus *Mitologías* (crítica ideológica) a su etapa más "lacaniana" (etapa posmoderna). También habría que reconstruir la importancia de las estéticas de la recepción de raíz teórico-literaria y su uso "culturalista". ¿Por qué decimos esto? Porque si uno observa la recopilación de Morley, Curran y Walkerdine advertirá que el subtítulo incluye la construcción "consumo cultural" y en el interior predominan en el renglón de análisis de casos puntuales las interpretaciones de corpus. Que en el momento de los balances, de las recopilaciones, los Estudios Culturales deban apelar a una antología de trabajos en los cuales vuelven a tener preeminencia análisis de corpus no solo muestra la vitalidad de la variante "ideología" sino también los signos de debilitamiento y necesidad de renovación de las tendencias cualitativistas en general.

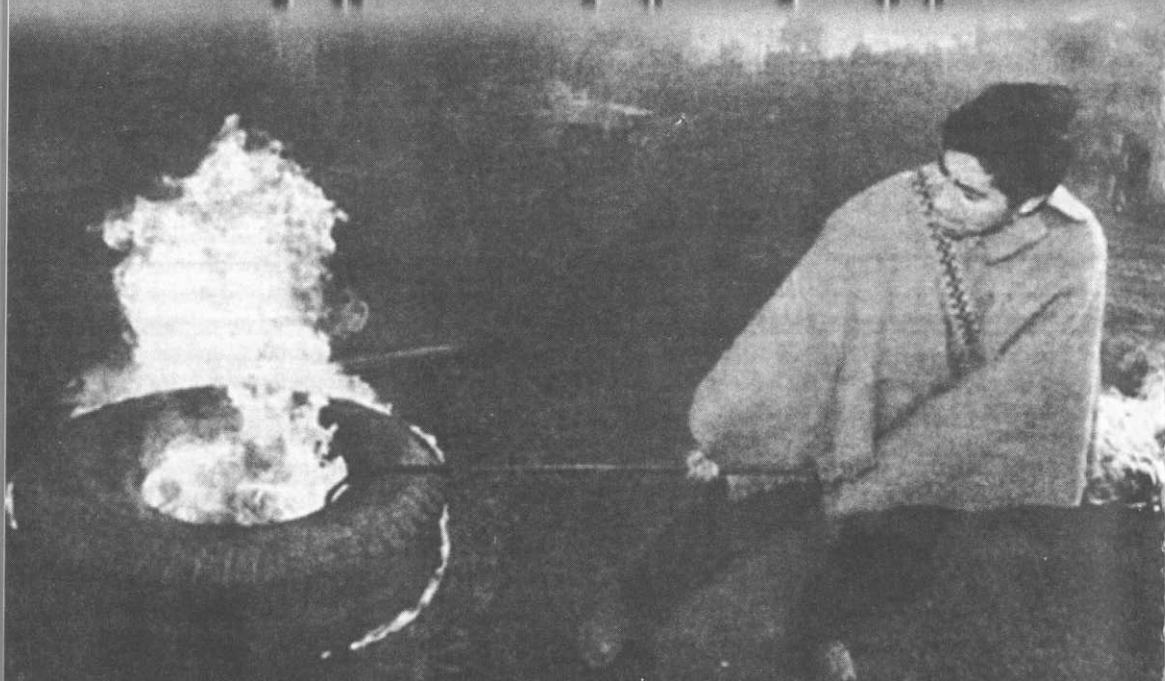
Y lo último observado serviría para realizar dos puntualizaciones finales, una de carácter "local", otra de tipo "editorial". Por una parte, la mención al sistema de traducciones nos llevaría al tema de la relación entre la tradición de los Estudios Culturales, la circulación en nuestro país (en qué clave ingresa) y la "lectura" de muchos de sus referentes teóricos (Althusser, Gramsci, Barthes, Foucault) o la aplicación de algunas de sus disciplinas instrumentadas (semiología). Lo decimos porque el lugar temprano del gramscismo, el difusionismo semiológico de fines de los sesenta, la extensión práctica de los "aparatos" a cuanto análisis de dominación apareciera y la clave foucaultiana de cierta revisión ochentista del análisis cultural es un condicionamiento específico y local para la recepción de los Estudios Culturales. Parafraseando una autoridad literaria, muchos habrían estado haciendo "estudios culturales" sin darse cuenta.

La otra cuestión remite a la edición de la recopilación aunque indirectamente se vincula con lo mencionado. No tiene mucha explicación el caos de las referencias a los textos incluidos como bibliografía o notas. Se desconocen prácticamente (y se trata de una editorial española) las traducciones de muchos textos que se mencionan en lengua original. El artículo de Stuart Hall que abre la antología es el más emblemático en este sentido.

Carlos Warman



Levantamiento indígena en Ecuador, con corte de rutas. Los fogoneros lo pararon una protesta que movilizó al ejército, 11/08/97, Página 12. Autor de la foto, anónimo, autor del corte anónimo.



C O R T E D E R U T A

ELPSE MARCADA CON GOMA DE RODADO QUEMADA - MONEDAS REPUBLICA ARGENTINA 1946/  
1987/1995 - SERVICIOS DE COTILLON MONTAÑAS CON GUARDA CELESTE Y BLANCA - CABLE  
TELEFONICO EN DESUSO (RETIRADA - VOLCADA) - ETIQUETAS - ETIQUETAS - ETIQUETAS  
DUCHAMP SERIE MIE NOR DE TASCHEIN, ALEMANIA, 1996

INFOGRAFIAS, SCANNER COLLAGE Y FOTOSCANNER, PROCESADO ENTRE JUNIO  
Y JULIO DE 1997 EN PHOTOSHOP 3.0, POWER MACINTOSH.

E M E I

COMBATE DE LOS POZOS 2060, C.P.: 1245, TEL.: (54-1) 304-6667

## Bibliográficas

### INTERNET: POLÍTICAS Y COMUNICACIÓN

Emilio Cafassi (editor)

Bs. As., Biblos, 1998, 283 páginas.

#### 1. BARRIO EXCLUSIVO

Hay quienes anuncian que Internet, la red de redes, ya es un nuevo continente. Sin embargo, por el momento, no parece ser más que un barrio exclusivo (hasta con zonas rojas como para escandalizar los códigos de convivencia). Exclusivo, por tratarse de un consumo de los sectores medios altos, quienes por su capital (material y simbólico) pasean por las autopistas casi sin derrapar. Pero, también, por constituir un objeto del que sólo hablan los publicistas, quienes, al unísono, nos auguran una trama global de relaciones democráticas, inteligentes y felices. En un mañana próximo, claro. Porque si el pasado es aquello que quedó definitivamente clausurado (describen saltos cualitativos, metamorfosis cognitivas) y el presente se revela apenas como una pobre muestra de lo por venir, es únicamente en el futuro cuando se revelará el paraíso prometido. No por casualidad, los neogurús deben recurrir a lo mejor de la ciencia ficción (Phillip Dick y William Gibson son, de lejos, las autoridades más consultadas) para fundamentar sus conjeturas. Precisamente, entre la ciencia, la ficción y el marketing se debaten hasta el cansancio.

En ese sentido, la publicación de *Internet: políticas y comunicación* es doblemente auspiciosa: por su intento de no dejar la red —citamos— “en manos de una suerte de impunidad ingenieril” y por proyectar sobre ella una mirada sociológica que le permite analizar el fenómeno tanto desde la producción (aunque no sea éste el propósito central) como desde la circulación y el consumo.

El libro reúne seis ensayos producidos por estudiantes de la cátedra de Emilio Cafassi, titular en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, quien coordinó las investigaciones y prologó el volumen. El espacio público y privado a partir de la ampliación del uso de Internet, la información en la red y los intentos de regulación de sus contenidos, la escritura electrónica y las nuevas formas de subjetividad, son algunos de los temas analizados.

Un trabajo que se presenta como el resultado de un proceso grupal, pero en el que se pueden advertir aportes individuales. O, en otras palabras, matices diferentes que tensionan la mirada sobre Internet.

#### 2. CIBERNOMBRES

“Sociología especial”, “Sociología de la informática”, “Informática social”, “Cibersociología”, “Hipersociología”. Estos son algunos de los nombres (propios y ajenos) que ensaya Cafassi en el prólogo para designar un campo de conocimiento que circunscribe un objeto particular, las redes computacionales: “...más allá de estos intentos casi juveniles por la rotulación identificatoria, comienza a desplegarse un interés por delimitar fronteras disciplinares que denoten especificidad de su objeto y algunos parámetros elementales para su aproximación cognitiva”.

Sin embargo, *más allá* de las fundamentaciones, el empeño por hallar algún complemento que remita a la diferencia específica de un enfoque (o de un objeto de estudio) no parece del todo justificado: por razones externas al libro, relacionadas con la lógica del funcionamiento académico, e internas, vinculadas con el abordaje que hacen los autores.

Como señalara Jorge Graciarena, desde fines del siglo XIX las tendencias a la especialización, la institucionalización y la

BIBLIOGRAFICAS

profesionalización han condicionado la segmentación de las ciencias sociales. Por lo tanto, no sólo no constituye un hecho reciente sino que, incluso, se ha convertido en un proceso *naturalizado*. Ahora bien, si en algunos casos esas divisiones al infinito ya son discutibles (basta confrontar el listado de cátedras de una facultad), en éste resulta menos comprensible. En primer lugar, por tratarse de una investigación que —los propios autores se manifiestan en tal sentido— se encuentra en un estado inicial. En segundo lugar, porque la acelerada búsqueda de un nombre distintivo respondería a una lógica que no es la de la “vida intelectual” sino más bien la que exige el funcionamiento del campo universitario (cada vez más atravesado por la lógica del mercado).

Por otra parte, las nuevas denominaciones (“ciberculturas”, para no ir tan lejos) se justifican en aquellos textos que parten de un *combo* disciplinario (como dijimos: más ficción que ciencia o más chateo que investigación). No es ése el caso de *Internet...*, en el que se reúnen interesantes trabajos que apelan al marco teórico de Marx, Weber o Bourdieu. Dicho de otro modo: lo mejor del volumen —sus aportes al debate en torno a la tecnología de la red— provienen precisamente de la tradición crítica de la sociología. Sin prefijos. A secas.

### 3. PERSPECTIVAS

En los ensayos se advierten por lo menos dos perspectivas: analizar el fenómeno de Internet como una continuidad o como una ruptura. Los artículos de Dan Adaszko (“Redefinición de las esferas de lo público y privado a partir de la ampliación del uso de Internet”) y de Miguel Banet (“Consideraciones sobre los espacios virtuales”) ejemplifican, respectivamente, estas posiciones.

“No es una infraestructura —señala

Adaszko en relación con Internet— que funciona a modo de punto inicial sobre el que se erige todo el resto sino que es el punto resultante de todo aquello; es todo lo que hay en ella como resultado, no como principio”. Y lo que *hay* son relaciones sociales ya existentes que se reproducen (y se reformulan, claro) en la red. El hecho de que un 0,52% de la población mundial consume la novedad o que el 60% de los proveedores de servicio se afincan en los EE.UU. no supone un dato definitivo (ni el único a considerar) pero al menos es ilustrativo de un funcionamiento. No hay cortes —apunta el autor— sino más bien redefiniciones. Internet, en todo caso, viene a profundizar unas tendencias y no a inventarlas.

En esta misma línea —aunque con conclusiones menos polémicas— se inscriben los trabajos de Ignacio Perrone (quien analiza la recomposición del campo científico a partir de las publicaciones especializadas que circulan vía Internet) y de Pablo Vázquez (quien da cuenta de las políticas regulatorias de los contenidos en la red), por citar algunos.

En el artículo de Banet, en cambio, encontramos otra mirada o, si se quiere, otro énfasis: en su relato sobre las sucesivas novedades tecnológicas se privilegia la discontinuidad. Así, la escritura genera “un nuevo tipo de racionalidad”, la imagen numérica “aparentemente inaugura una nueva epistemología”, el lenguaje de los mundos virtuales “contribuirá... a esta constitución de la organización social...”. Internet, entonces, provoca “una ruptura de primera magnitud”.

En esta contraposición —continuidad/ruptura— lo que está en debate es el lugar de la tecnología (específicamente, Internet) en el espacio social. Las relaciones entre la tecnología y la sociedad son de por sí problemáticas; sobre todo, porque al presentar los términos enfrentados se da por

supuesto la existencia de una tecnología por fuera de lo social o de una sociedad por fuera de la tecnología.

Por eso, en clave de ruptura, la tecnología reaparece como factor determinante (bueno-malo) de lo que ocurre. Es decir, nos reinstala en el principio del principio: en la discusión entre tecnófilos y tecnófobos. También, nos devuelve al problema de la disciplina: desde la ruptura, la sociología puede astillarse sin demasiado ruido para conformar un espacio más virtual que real. Desde la continuidad, en cambio, las ciencias sociales tienen mucho para decir (como lo demuestran varios artículos del libro), para aportar al desenmascaramiento del discurso de los vendedores de accesorios “a efectos de que los cibernautas —actuales y potenciales— no sean encaucados por una ilusión que pueda encubrir otros tipos de relaciones sociales”. No parece una tarea demasiado novedosa. Pero ¿por qué tendría que serlo?

Augusto Lema

## LOS VIDEOJUEGOS, UN FENÓMENO DE MASAS.

Diego Levis

Barcelona, Paidós. Papeles de Comunicación, 1997, 222 págs.

Algunos magos de la palabra casi lograron evitar la desertización en sus argumentaciones sobre el erotismo. Del mismo modo, el discurso invita a jugar cuando se trata de juegos. Y aunque el convite es áspero, a veces se acepta.

El subtítulo de este libro —*Qué impacto produce sobre la infancia y la juventud la in-*

*dustria más próspera del sistema audiovisual*— es una especie de jugada de amague que dispone al lector a descubrir —junto con Levis, el investigador— el impacto que producen los videojuegos en sus consumidores. Sin embargo, tendrá que recorrer varias páginas antes de constatar el alcance de este intento.

Convencido de que los videojuegos son el primer medio de masas originado en la era informática e impresionado por las cifras de facturación anual, el autor presenta en la primera parte de este libro ilustrado y fragmentado, una historia de los juegos electrónicos. No se trata de una historia popular narrada desde la experiencia personal similar a la que proponía en el mismo momento J. C. Herz.<sup>1</sup> Sino que su relato da cuenta de un considerable trabajo de acopio de información que permite caracterizar la evolución de la industria y del mercado de consumo de los juegos hogareños.

La sección siguiente se articula en torno a una suerte de hipótesis: los videojuegos son precursores del multimedia interactivo, y como tales, pioneros de las tendencias actuales hacia las que se dirigen las nuevas tecnologías de la comunicación. Afirmación que le permite desplegar un trabajo descriptivo sobre cuestiones como la relación con los viejos medios; la influencia sobre la TV interactiva; la presencia en el ciberespacio; así como también el multimedia interactivo entendido como nuevo sistema de comunicación que permite la creación de nuevos productos culturales; y la realidad virtual como el gran desafío de futuro al que se enfrenta el entretenimiento informático.

Hasta aquí, entonces, Levis suma puntos porque nos ofrece un interesante mate-

<sup>1</sup> Herz, J.C., *Joystick Nation: How Videogames Ate Our Quarters, Won Our Hearts, and Rewired Our Minds*, New York, Michel Prietsch Editor, 1997

rial de consulta y divulgación, plagado de datos históricos, cifras y nociones técnicas elementales, reunidos a partir del análisis de datos secundarios y de bibliografía actualizada.

Pero como en los videogames, cada nueva pantalla implica un mayor nivel de complejidad. Y en la tercera parte, el mismo discurso da cuenta de que la noción de impacto, pretensiosamente menos mecánica que la de *efecto*, resulta sin embargo, igual de compleja y difícil de operacionalizar —sobre todo, cuando ambos conceptos se usan como sinónimos—.

“La incorporación de la informática en la vida cotidiana determina profundas transformaciones socioculturales”, anuncia el autor. Y deja en suspenso los argumentos que puedan sostener esa premisa y tantas otras como aquella según la cual dado que los videojuegos y otros entretenimientos informáticos ejercen una influencia cognitiva a gran escala, pueden facilitar la integración social de aquellas personas que el desarrollo tecnológico amenaza con excluir del sistema productivo.

Entre todas las dimensiones que podrían construir la noción de impacto, Levis se interesa por la influencia que el *contenido* de los videojuegos puede causar en sus usuarios. Si bien nadie niega la existencia de juegos violentos, sexistas y racistas poco recomendables para la formación de los niños, tampoco se han decidido por un análisis sistemático de esta dimensión, dice. Y es aquí cuando el investigador muestra su juego. Discute enérgicamente las posiciones de diversos especialistas —de cuya existencia nos informa de paso— porque está convencido de que el contenido de los juegos tiende a generar conductas agresivas, entre otras cosas porque involucran al jugador con la violencia. Además, “Los videojuegos proponen una visión paranoide de la realidad en la que el jugador siempre asume el papel de víctima propi-

ciatoria y el Otro siempre es un enemigo que debe ser eliminado. No hay historia ni contexto, sólo una amenaza y la necesidad de actuar”.

Siempre consciente de los intereses económicos vinculados con esta industria, Levis reconoce la imposibilidad de regular este tipo de contenidos porque son, justamente, los más vendibles. ¿Se habrá preguntado por qué?

Entonces, más que un trabajo sobre impacto de consumo, el autor ofrece una reflexión que da cuenta de sus lecturas y de su poder de observación, en donde denuncia que los videojuegos no son ideológicamente inocentes. Pero una aproximación al tipo de impacto que intuye, implicaría un estudio a largo plazo centrado en los jugadores, que ni siquiera se cuenta entre sus más ocultas estrategias porque su propia mirada impuso un *game over*.

Roxana Cabello

### COMUNICAÇÃO SINDICAL: LIMITES, CONTRADIÇÕES, PERSPECTIVAS

Luiz Momesso

Recife, Editora Universitária UFP, 1997. 209 págs.

El análisis de los procesos de comunicación que surgen a partir de la práctica sindical seguramente es, en nuestro país, una de las ausencias más notorias al hacer un relevamiento del conjunto de los trabajos que pueblan el campo de la investigación en comunicación y cultura. Más aún, es casi indetectable su presencia en los diseños curriculares de las carreras de comunica-

ción, hecho paradigmático si tenemos en cuenta que la formación de futuros investigadores que intervendrán en el campo está dejando fuera de su área de interés a algunas de las instituciones que más protagonismo han tenido a lo largo de este siglo en la Argentina. De aquí se desprende la importancia del presente trabajo de Luiz Momesso que permite acercarnos a una perspectiva de abordaje posible sobre un terreno hasta ahora olvidado.

En el comienzo, el autor intenta dejar en claro que su objeto de estudio excede, y por mucho, la simple referencia a la utilización de los medios de comunicación en el ámbito sindical. Desde este punto de vista, el universo, que abarca una definición completa de comunicación sindical, incluye la “interrelación de los individuos entre sí en cuanto integrantes de las entidades sindicales, la interrelación de los individuos con las instancias organizadas de sus entidades y viceversa, la interrelación de las entidades sindicales entre sí, de la institución sindical con otras instituciones y con la sociedad”. Puesta la investigación bajo la égida de una definición tan amplia, dentro de la cual Momesso no realiza ningún recorte que delimite un área específica de intervención, hace que en muchos momentos el texto adquiera un carácter descriptivo sobre los modos y canales de expresión que aparecen en la práctica sindical brasileña.

Entre los muchos puntos destacables de este trabajo, hay dos de fundamental importancia que se presentan imprescindibles a la hora de pensar cualquier tipo de abordaje a este amplio objeto de estudio. En primer lugar, actividad sindical y comunicación aparecen como los términos inescindibles de una misma ecuación, es imposible pensar una sin la otra; el carácter de la práctica sindical de base se vincula estrechamente con un modo de comunicación que el autor denomina militante. La puer-

ta de la fábrica en la cual se instalan los carros con altoparlantes o se distribuyen volantes, aparece como el lugar privilegiado de la actividad sindical. La comunicación sindical tiene necesariamente un carácter agitativo, ya que su primer objetivo es generar la organización de los trabajadores en pos de la defensa de sus propios derechos, presentando una visión de clase sobre distintos fenómenos de la cotidianidad. De esta manera, la organización se vincula al desarrollo de una conciencia de clase sin la cual es imposible pensar instancias propias y autónomas de los trabajadores. Generar conciencia de clase es impensable sin una práctica comunicacional, la cual excede el marco simplemente difusionista de los medios de comunicación, que si bien son necesarios para expandir el área de influencia de una concepción distinta y propia sobre el cotidiano, terminan siendo complementarios de la práctica comunicacional fundamental que se instala en la relación cara a cara. No debe olvidarse que la acción diaria de los delegados en los lugares de trabajo, la asamblea o la negociación colectiva, momentos fundamentales y fundantes de la práctica sindical, son instancias no mediáticas sin las cuales es imposible hablar de sindicalismo.

De lo anterior se deriva el aspecto más importante de esta investigación, aquel que muchas veces se olvida al abordar las problemáticas de la comunicación alternativa. Las decisiones sobre los modos y canales de expresión son decisiones políticas, responden a la estrategia de un determinado sector y a los objetivos que el mismo, en este caso la clase trabajadora, busque alcanzar. Esto no debe entenderse como la implementación de una visión instrumentalista de la comunicación, y más específicamente de los medios, que es uno de los riesgos propios de las concepciones funcionalistas, sino comprender que la especificidad de la actividad sindical es la organización y

no la información, por lo tanto los modos de acción deben estar "sujetos" a los objetivos políticos de la clase. Este camino del análisis sirve también para alertar acerca de los riesgos de la profesionalización de la comunicación. Si bien es cierto que es necesario en el actual contexto mediático recorrer el camino que lleva de la comunicación militante a la comunicación profesional, haciéndose cargo de las particularidades propias de los distintos medios de comunicación, esto no significa que aquellos que, al interior de las instituciones sindicales, desempeñan las tareas más comúnmente identificadas con la práctica comunicacional (diseño de publicaciones, programas de radio y televisión), olviden cuál es el objetivo determinante de su acción.

Lo expresado en último término aparece en el libro como un alerta a tener en cuenta, dejando en claro que no surge de manera caprichosa de algún fundamentalismo teórico, como muchas veces se acusa al "alternativismo", sino que es un hecho comprobable en la práctica concreta a partir de la inserción en las instituciones sindicales de profesionales formados en los manuales de las escuelas de comunicación. Alertar sobre los riesgos de la profesionalización, algo que horroriza a los "profesionales de la comunicación alternativa", no quiere decir descartar la necesidad de la misma, sino reconocer que los medios de comunicación son precisamente medios y no fines, aprendiendo y aprehendiendo la especificidad de la práctica comunicacional sin olvidar los objetivos políticos de la acción, sin los cuales la misma quedaría vacía de sentido.

**Carlos Rodríguez Esperón**

## CINEMA AND MODERNITY

**John Orr**

Cambridge, Polity Press, 1993. 224 págs.

La mirada crítica, la confluencia fructífera con el pensamiento filosófico, o la herencia teórica de los estudios culturales no siempre están presentes en los estudios sobre cine. Es por ello que la posibilidad de acceder al libro de John Orr *Cinema and Modernity*—aún no editado en Argentina— resulta estimulante y abre espacios de reflexión que exceden a lo exclusivamente cinematográfico. En su trabajo sobre los cines neomodernos de las décadas del '60 y '70, Orr ilumina zonas clave de la cultura occidental de la segunda mitad del siglo veinte: el desarrollo de la subjetividad a la sombra del capitalismo post-industrial, la omnipotencia tecnológica contrapuesta a la búsqueda de trascendencia, el fortalecimiento de los dispositivos de la mirada como instrumentos de control, la permanencia del fascismo en los imaginarios sociales de la posguerra.

A lo largo de estos tópicos, el cine aparece como espacio privilegiado de mediación entre los significados compartidos intersubjetivamente y los reordenamientos sociales, políticos y económicos que se sucedieron globalmente a partir de la guerra fría, así como de los cambios producidos en los modelos colectivos de percepción visual.

Por ello, no es gratuito que en el prefacio del libro el autor ubique su origen en la relectura de un vehemente debate publicado por la revista *Cahiers du Cinéma* en 1959. Allí, Jean-Luc Godard, Jacques Rivette y Eric Rohmer saludaban el estreno del film de Alain Resnais *Hiroshima mon amour* y se hacían una pregunta central: ¿significaba esta película la inauguración de lo que podría llamarse un cine "auténticamente moderno"? A partir de este interrogante, que ancla en la concepción del cine como

el arte más profundamente ligado a la modernidad, Orr organiza su análisis. No porque pretenda responderlo literalmente, sino porque opta por distanciarse de la crítica posmoderna. De este modo, reivindica la vigencia del pensamiento histórico y la conflictiva vitalidad de los movimientos modernistas.

Así como Orr reniega de lo que considera el sustrato acomodaticio de los análisis posmodernos, también hace explícito su rechazo a los modelos semiológicos. En su lugar, trabaja con los aportes de Sigmund Freud, Jean Paul Sartre y Friedrich Nietzsche. Desde este punto de vista, considera la emergencia de lo imaginario, la construcción descentrada de la subjetividad moderna y los regímenes de la mirada y del deseo inscriptos en una suerte de "voluntad de poder" filmica. En cuanto al "eterno retorno" nietzscheano, es un elemento central en su concepción de la modernidad en el cine, a la que adjudica una dinámica cíclica y autotransformadora. El objeto del análisis, los cines neomodernos de los años '60 y '70, se consideran (y de ahí el prefijo "neo") en su movimiento de retorno al período de "alta modernidad" representado por los films de las vanguardias de los años '20. La búsqueda expresiva de estas vanguardias sería interrumpida por el totalitarismo y la guerra en Europa, y por la soberanía del mercado en Hollywood. Los cineastas neomodernos retomaron esa apuesta, pero la desarrollaron en un mundo muy distinto al de principios de siglo. Ahora bien, ¿quiénes hacían este tipo de cine? ¿qué los distinguía? Los mismos que en *Cinema and Modernity* reciben el nombre de neomodernistas son los que otros trabajos presentan como los realizadores de los "nuevos cines" de la década del sesenta. Lo que es singular del análisis de Orr es su tratamiento de lo cinematográfico a la luz de una teoría de lo moderno como un devenir cíclico y a la vez constantemente renovado (posición

que recuerda a las "fases" de Marshall Berman). También es significativo el enfoque fuertemente centrado en Europa occidental. En su recorte, el autor no considera a las cinematografías de los países del este, mientras que la mayoría de las menciones al cine norteamericano se hacen—salvo ciertas excepciones— para señalar contrapuntos con la producción europea.

Como se indicó anteriormente, el autor concibe al cine desde su capacidad mediadora, y, más puntualmente, como un espacio de encuentro entre las percepciones de los realizadores y los espectadores. En el momento histórico y el espacio geográfico a los que se refiere el libro, esas percepciones eran las de la Guerra Fría y la bonanza del *Welfare State*. Un momento de triunfo para las burguesías europeas, pero también de crisis de los grandes relatos y convenciones que habían pautado la vida de esa clase social: desde la caída de la idea de Dios o la puesta en entredicho de las categorías marxistas, hasta el derrumbe de la familia nuclear o la nueva inserción social de la mujer. Los nuevos cines europeos no fueron cines populares; sus directores tematizaron y expusieron la crisis de los sectores acomodados de la sociedad (de ahí que Orr los distinga cuidadosamente de la anterior experiencia neorrealista). En ellos se ponía en escena el vacío, la ausencia de pasión y la incertidumbre propios de un entorno social incapaz de generar valores trascendentes que se correspondieran con su opulencia tecnológica y económica.

En lugar de la perspectiva generacional con la que se suelen tratar estas críticas a la mediana y alta burguesía, el marco teórico de Orr le permite abarcar tanto los films de Ingmar Bergman y Luis Buñuel como los de los "jóvenes" franceses de la *Nouvelle Vague*, los de Michelangelo Antonioni, Wim Wenders o los casos particulares de Alfred Hitchcock y Orson Welles. A su vez, contrapone estas realizaciones con el "retorno"



del cine negro norteamericano a fines de los '50. Desde su visión, los rasgos que convierten a estos realizadores en neomodernos son aquellos que heredan del cine de la alta modernidad de los '20: la presencia de la arquitectura modernista de las ciudades europeas, la asunción de la muerte de la tragedia en el drama moderno, y la introspección desarrollada por la pintura expresionista y la narrativa ficcional. Pero, a diferencia de las vanguardias, sus realizaciones no estaban acuciadas por el temor a una revolución violenta o a la amenaza palpable de una guerra. Uno de los aspectos más interesantes del libro es el modo en que Orr perfila las características del ciclo moderno en los '60-'70. Para hacerlo, recurre al concepto de "estructura del sentimiento" desarrollado por Raymond Williams, y postula que el cine neomoderno generó dos tipos significativos correspondientes a esa configuración: la tragicomedia y el *cool apocalypse* ("apocalipsis frío"). Los modos históricos del pensar y sentir social que responden a ambas estructuras están, a su vez, marcados por la preponderancia de la resistencia como actitud vital. Es de atender la aclaración que hace el autor: los personajes de los films neomodernos resisten; no se resignan. Pero tampoco conquistan o trascienden. En cuanto a la tragicomedia, a través de ella se articulan las principales críticas a la burguesía europea, retratada como aspirante a una dignidad forzada, que la incapacita para afrontar cualquier tipo de riesgo vital, y gestora de una cultura de clase que tiende a convertirse en mecánica y absurda. Las películas exponen la fragilidad de su poder cultural a través de imágenes de temor y permanente desconfianza.

Los esquemas tragicómicos son una respuesta a la percepción occidental de la irreparable desaparición del héroe trágico y su desgarrado desafío a lo infinito y trascendente. El *cool apocalypse* forma parte de

esta disposición, que se traduce en el retrato filmico de seres solitarios y angustiados. La amenaza velada de una confrontación nuclear durante la guerra fría constituye, para Orr, la presencia siniestra, invisible pero omnipresente, que perfila los climas opresivos de los films.

El vacío espiritual y las imposiciones sociales son las principales denuncias neomodernas a la sociedad post-industrial. La automatización amenaza con imponerse a los individuos, e incluso ante la ausencia de Dios la cámara se emplaza como la "mirada" tecnológica de lo trascendente. La constitución de subjetividades "útiles" o funcionales al circuito socio-económico aparece tematizada en muchos de los films del período, en los que Orr ve un reflejo de la tendencia capitalista a la conversión de todo bien (aun la personalidad) en un valor intercambiable en el mercado. Asimismo, la presencia reiterada del automóvil es considerada como otro síntoma de la voluntad de poder depositada en un medio tecnológico que, como la presencia siniestra del *cool apocalypse* o del pasado reciente signado por los fascismos, guarda en sí mismo, oscura y silenciosamente, la amenaza de la destrucción.

Bajo este análisis, el cine neomoderno exhibe su denuncia de la crisis y el agotamiento de los modelos socio-culturales de las naciones centrales a mediados del siglo XX. Pero esta perspectiva autoriza también la lectura de los films como anuncios de un incierto mundo en gestación, en el que la palabra y la subjetividad cederían su lugar a la razón técnica. No deja de ser significativa, en este sentido, la afirmación de que la interrupción del proceso neomoderno llegó con la irrupción a mediados de los '70 de los efectos especiales y las nuevas tecnologías, al tiempo que Hollywood absorbía las estéticas sesentistas. Sin embargo, de la lectura del libro no se desprende una sentencia definitiva, sino más bien la im-

presión de que quedan posibilidades abiertas. Si bien el autor subraya la anulación de la propuesta neomoderna a manos de la tecnología, en su mismo planteo de la dinámica cíclica de lo moderno, así como en su negativa a considerar como posmodernos una serie de rasgos de los nuevos cines (ironía, pastiche, autorreflexividad), puede presumirse una velada apuesta a un próximo "retorno" de la iconoclastia y las denuncias modernistas.

Diana Fernández Irusta

## DE LOS POETAS MALDITOS AL VIDEOCLIP

### Arte y literatura de vanguardia

Ana Longoni y Ricardo Santoni

Buenos Aires, Colección El Caldero, Cantaro Editores, 1998. 196 págs.

Nacida junto con la instauración del sistema educativo —Sarmiento fundó y dirigió la primer publicación de este tipo en 1858, *Anales de educación común*— la formación docente constituye hoy una cuestión espionosa. El proceso de transformación que sufre todo conocimiento académico antes de ser enseñado, nominado *transposición didáctica* por el matemático Yves Chevallard, es hoy su agujero negro; por allí se van los intentos frustrados de los cursos de la Red Federal de Formación Docente Continua o los cientos de miles de ejemplares de manuales que febrilmente "actualizan" los catálogos de las grandes editoriales escolares.

Este punto de fuga nace en el conflicto

planteado alrededor de quién y cómo se debe realizar esa *transposición*. En ese sentido, la Red Federal es el intento dislocado, con resultados inciertos, de acercar una serie de profesionales e investigadores al espacio de la capacitación, a caballo de la sujeción de los docentes al "puntaje" que cada uno de sus cursos otorga. Por el contrario, tal como lo han hecho en los últimos 30 años, las editoriales han resuelto con éxito, desde su perspectiva comercial, la inserción de sus materiales actualizados. Así, podríamos afirmar que los docentes se actualizan más por textos que adaptan dócilmente los *Contenidos Básicos*, en muchos casos los famosos manuales, que por libros que apuestan a innovar en la divulgación de los nuevos contenidos, de experiencias innovadoras o de temas poco difundidos.

En esta última línea se inscribe la colección El Caldero y, en nuestro caso particular, *De los poetas malditos al videoclip*. Centrado en el arte y la literatura de vanguardia, este libro de actualización docente se aboca a un tema que ha sido confinado, debido a los prejuicios y problemas curriculares, que en esta nota no nos dedicaremos a comentar, en las instituciones que forman a los docentes y por los mismos docentes que fueron formados por ellas. Esta cuestión, sumada a los impedimentos en la recepción que caracterizan a las obras de vanguardia, marginaron de la enseñanza sus producciones poéticas, plásticas, cinematográficas e interdisciplinarias.

De este modo, el libro de la investigadora de la UBA Ana Longoni y del docente universitario Ricardo Santoni se embarca en una tarea que, en el contexto descripto, sería de pronóstico reservado. Sin embargo, los autores doblan la apuesta y se proponen no sólo difundir los distintos aspectos de las vanguardias sino también hacer una puesta al día bibliográfica. Pues si bien se tiene como receptor inicial al educador que busca nuevos temas con un enfoque

actualizado y polémico para adaptar a sus propias necesidades, hay otro lector anhelado por este texto; el lector de obras de divulgación. Aquél que surge en la primera década de este siglo, que adquiere las ediciones populares de editoriales como Claridad o que en los años '60 lee las colecciones en serie de Eudeba o los fascículos de Centro Editor de América Latina.

*De los poetas malditos al videoclip* se organiza, entonces, alrededor de esta doble tarea. Por un lado, desarrolla un recorrido informativo y didáctico al exponer sintéticamente un siglo de abruptos y dramáticos cambios para la producción artística. Sus cuatro capítulos ("Vanguardia: ¿ruptura o avanzada?", "Rasgos de la vanguardia", "Momentos claves de la vanguardia" y "Las vanguardias hoy") sirven para describir y caracterizar las etapas y los artistas más importantes, sin perder de vista los contextos sociales, históricos y políticos.

Por otro lado, y en forma paralela, frente a las tradicionales visiones sobre la vanguardia, los autores siempre aportan una mirada actualizada o divergente, deudora en muchos casos de la crítica cultural marxista, de la crítica y de la sociología del arte, de la semiología. Así, los conceptos de "revuelta" o de "formación" propuestos por Williams para la idea de vanguardia, de "conversión de los objetos (de arte) en mercancías" de Jameson, de "periferia" planteados por Trotsky para analizar las vanguardias formalistas rusas, de la simbiosis entre la "originalidad" de la obra de Maiacovsky y la Revolución Soviética de Berger o de "reglas de innovación" y "obsolescencia periódica" de García Canclini enhebran, como un tejido inquietante, este ensayo de divulgación. Esta incomodidad proviene del sentido de toda lograda divulgación: propagar un saber que hasta ese momento pertenece sólo a un campo específico. Por lo tanto, el proceso de construcción de este tipo de textos se encuentra atravesado por una

tensión democrática entre aquello con lo que acuerdan los autores y aquello con lo que no pero sí tienen la obligación de difundir.

Finalmente, el ambicioso recorrido por los grupos de vanguardia, desde mediados del siglo XIX hasta fines del siglo XX, transforma a *De los poetas malditos al videoclip* en un gesto inédito que lo diferencia de propuestas anteriores. En particular, por la decisión de incorporar a la escuela las producciones culturales contemporáneas a través de los grupos de neovanguardia (el pop, los happenings, el Di Tella, *Tucumán Arde*). Intento en el que los autores se zambullen pero que, quizás excedidos por el vasto recorte temporal que han decidido examinar, nos dejan con el deseo de indagar aún más sobre esa brecha que ellos mismos contribuyeron a expandir. Se pide, en suma, un nuevo lector, docente, que con su propio criterio y debido a sus propias necesidades avance sobre aquellos tópicos que a él le interesan y sobre los cuales podrá realizar su propia adaptación.

**Yaki Setton**