



pierre bourdieu intervenciones políticas

un sociólogo en la barricada



**biblioteca clásica
de siglo veintiuno**

pierre bourdieu
**intervenciones
políticas**

un sociólogo en la barricada

edición original al cuidado de
franck poupeau y thierry discepolo

traducción y edición al cuidado
de alicia beatriz gutérrez

siglo xxi editores, méxico

CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310 MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina

GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos

LEPANT 241, 243 08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Bourdieu, Pierre

Intervenciones políticas: Un sociólogo en la barricada.- 1ª ed.- Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2015.

352 p.; 23x16 cm.- (Biblioteca clásica de Siglo Veintiuno)

Alicia Beatriz Gutiérrez // ISBN 978-987-629-525-3

1. Sociología. I. Gutiérrez, Alicia Beatriz, trad. II. Título.
CDD 301

Una versión de esta obra fue publicada en 2005 por el sello Ferreyra Editor, con el título *Intervenciones, 1961-1995. Ciencia social y acción política*.

Título original: *Interventions 1961-2001. Science sociale et action politique*

© 2002, Éditions Agone

© 2015, Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A.

Diseño de colección: Tholón Kunst

Diseño de cubierta: Peter Tjebbes

Foto de cubierta: © Getty Images

ISBN 978-987-629-525-3

Impreso en Artes Gráficas Color-Efe // Paso 192, Avellaneda
en el mes de abril de 2015

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina // Made in Argentina

Índice

Prólogo a la edición en español	11
<i>Franck Poupeau</i>	
Textos y contextos de un modo específico de compromiso político	17
<i>Franck Poupeau y Thierry Discepolo</i>	
1958-1962: COMPROMISOS POLÍTICOS EN TIEMPOS DE LA GUERRA DE LIBERACIÓN	22
1961-1963	
GUERRA COLONIAL Y CONCIENCIA REVOLUCIONARIA	27
Revolución en la revolución	33
De la guerra revolucionaria a la revolución	41
Un retorno a la experiencia argelina	49
<i>Sartrémoi. Émoi. Et moi, et moi et moi.</i> A propósito del “intelectual total”	55
1964-1970	
EDUCACIÓN Y DOMINACIÓN	61
La ideología jacobina	65
Los dos rostros de Mayo del 68	72
Llamamiento a la organización de los Estados Generales de la enseñanza y de la investigación	73
Algunas indicaciones para una política de democratización	81
La recepción de <i>Los herederos</i> y de <i>La reproducción</i> , en retrospectiva	85

1971-1980

CONTRA LA CIENCIA DE LA DESPOSESIÓN POLÍTICA	93
Los doxósofos	97
La opinión pública	99
Los intelectuales en las luchas sociales	103
Dar la palabra a la gente sin palabra	111
LA REVISTA <i>ESPRIT</i> Y LA SOCIOLOGÍA DE PIERRE BOURDIEU	120
Felices los pobres de <i>Esprit</i>	121
IDEOLOGÍA DOMINANTE Y AUTONOMÍA CIENTÍFICA.	
NACIMIENTO DE <i>ACTES DE LA RECHERCHE EN SCIENCES SOCIALES</i>	129
Declaración de intención del primer número	
de <i>Actes de la Recherche en Sciences Sociales</i>	133
Método científico y jerarquía social de los objetos	135
Declaración de intención del n° 5-6 de <i>Actes de la</i>	
<i>Recherche en Sciences Sociales</i>	142
Enciclopedia de las ideas recibidas y de los lugares	
comunes, en uso en los lugares neutros	145
La ciencia regía y el fatalismo de lo probable	153
Declaración de intención del n° 5 de <i>Actes de la</i>	
<i>Recherche en Sciences Sociales</i> , octubre de 1976	168
¿Y si habláramos de Afganistán?	171
1970-1980: COMPROMISOS POLÍTICOS	
Y CONVERSIONES IDEOLÓGICAS	173

1981-1986

PROFANOS Y PROFESIONALES DE LA POLÍTICA	179
Aviso a la población	182
La política les pertenece	183
Las citas frustradas: luego de 1936 y 1956, ¿1981?	184
Reencontrar la tradición libertaria de la izquierda	187
Los intelectuales y los poderes. Balance acerca de	
nuestro apoyo a Solidaridad	193
Develar los resortes del poder	195
Todo racismo es un esencialismo	199
Sobre Michel Foucault. El compromiso de un	
“intelectual específico”	201

1984-1990

EDUCACIÓN Y POLÍTICA DE LA EDUCACIÓN. DE UN INFORME	
ESTATAL A OTRO	207
Universidad: los reyes están desnudos	211
Proposiciones para la enseñanza del futuro	222
Veinte años antes del Informe del Collège de France	225
El Informe del Collège de France. Pierre Bourdieu	
se explica	227
El rechazo a ser carne de la patronal	235
Principios para una reflexión sobre los contenidos	
de enseñanza	241
Carta a los liceístas de Les Mureaux	251

1988-1995

DESENCANTAMIENTO DE LA POLÍTICA Y <i>REALPOLITIK</i>	
DE LA RAZÓN	255
La virtud civil	259
Fundar la crítica sobre un conocimiento del mundo social	263
Nuestro Estado de miseria	269
A FAVOR DE LUCHAS A ESCALA EUROPEA. REINVENTAR	
A UN INTELLECTUAL COLECTIVO	277
Por una Internacional de los Intelectuales	281
La historia nace por el Este. Por una política	
de la verdad. Ni Stalin ni Thatcher	291
El lenguaje político de las revoluciones conservadoras	294
Los muros mentales	295
Responsabilidades intelectuales. Las palabras de la	
guerra en Yugoslavia	303
¿Cómo salir del círculo del miedo? A propósito del libro	
de Juan E. Corradi, Patricia Weiss Fagen y Manuel	
Antonio Garretón, <i>Fear at the Edge. State Terror and</i>	
<i>Resistance in Latin America</i> , Berkeley, University	
of California Press, 1992	305
Declaración de intención del n° 25 de <i>Actes de la</i>	
<i>Recherche en Sciences Sociales</i>	308
Al servicio de las formas históricas de lo universal	309
Un Parlamento de Escritores, ¿con qué objetivos?	313

10 INTERVENCIONES POLÍTICAS

HACIA UN INTELLECTUAL COLECTIVO. LA ARESER Y EL CISIA	317
Un ejemplo de “demagogia racional” en educación	321
Universidad: la reforma engañosa	325
Un problema puede ocultar otro. Sobre el debate del fular “islámico”	329
Detengamos la mano de los asesinos	331
Por un partido de la paz civil	333
Abandono de persona en peligro	337
El señor Pasqua, su consejero y los extranjeros	339
No a la guetización de Argelia	341
Develar y divulgar lo reprimido	343
Fuentes de los textos	349

Prólogo a la edición en español

Franck Poupeau

Si siempre es poco cómodo redactar la introducción al libro de un autor tan importante (y además, cuya obra casi no tiene necesidad de prefacios) como Pierre Bourdieu, quizá sea necesario, para esta traducción, explicitar las motivaciones de un escrito que, más allá del ámbito francés podría ser tomado por lo que no es o, más exactamente, comprendido fuera de su contexto de producción. En efecto, publicada apenas unos meses después del deceso de Bourdieu en 2002, esta compilación, editada en colaboración con Thierry Discepolo, director del sello Agone, no tiene nada que ver con un libro de homenaje compuesto con la urgencia de las inevitables conmemoraciones que han seguido a la desaparición del sociólogo. Al contrario, comenzamos a recopilar estos textos a fines del año 2000, con el acuerdo y los consejos del propio autor; yo era uno de sus colaboradores. Ese año se había armado una primera versión, a partir de textos que nunca habían sido traducidos, para una edición boliviana (*El campo político*, La Paz, Plural Editores, 2001), a fin de eludir los problemas de derechos de autor, que poseía –en su mayor parte– Anagrama (España). En especial, se trataba de hacer conocer textos sobre el subproletariado argelino que, según me parecía, constituían un elemento esencial para el análisis, incluso comparativo, de los movimientos sociales latinoamericanos.

Pero el encuentro con Thierry Discepolo dio a este proyecto editorial otra amplitud, así como una coherencia y una precisión que no había tenido antes. La larga y estimulante colaboración con un editor que puso a disposición una energía y un rigor sin los que, sin duda, este proyecto no hubiera podido realizarse a tiempo, ha permitido sobre todo precisar los objetivos de tal obra.

En efecto, Pierre Bourdieu ocupaba un lugar extremadamente importante en los debates de la época. Profesor en el Collège de France, autor de numerosos textos y director de una colección de pequeños libros (las ediciones *Raisons d'agir*) que habían conocido un éxito importante –especialmente en materia de crítica de los medios–, encarnaba un punto

de convergencia de la resistencia a las políticas liberales, desde la publicación de la obra colectiva *La miseria del mundo* en 1993, pero también, y sobre todo, desde sus intervenciones a favor del movimiento social en diciembre de 1995 o de los desocupados en 1997. Bourdieu era entonces atacado sobre todo por los “grandes medios” y por los editorialistas que él había criticado fuertemente durante esos conflictos sociales, en tanto sucedáneos de la ideología liberal y obstáculos a la autonomía del campo intelectual.

El esquema rector de esos ataques contra “el último Bourdieu”, algunos de los cuales atravesaban incluso la línea de la pura y simple difamación, puede resumirse así:

Antes era un gran sociólogo, autor de libros de referencia y de investigaciones rigurosas; de ahora en más hace política y desciende a la calle de manera evidentemente populista, echando a la basura militante las reglas científicas que él mismo había promulgado.

Esta imagen de la trayectoria de Pierre Bourdieu nos parecía particularmente falsa por varias razones.

En primer lugar, deformaba la obra sociológica de un investigador que había expresado públicamente su compromiso desde sus primeros trabajos sobre Argelia a fines de la década de 1950. En ese sentido, la edición de este volumen equivale a la restitución histórica de una de las obras más importantes (si no la más importante) de la sociología contemporánea, pues pone en evidencia, a través de ciertos textos considerados como “menores” porque están vinculados a problemáticas de actualidad, los lazos entre las principales investigaciones del autor y las preocupaciones políticas que constituían su *motor* la mayor parte del tiempo. Esta restitución permite, en el mismo movimiento, volver sobre una visión estrecha (Bourdieu decía “mutilada”) de la “neutralidad axiológica”, causante de que no se conciba la ciencia social sino en la denegación de los intereses políticos del sociólogo, en lugar de integrarlos en un trabajo reflexivo de objetivación.

Desde esta perspectiva, la imagen que los medios divulgaban del “último Bourdieu” parecía riesgosa para la visión del trabajo sociológico que a la vez contribuía a difundir: un enfoque que incitaba, e incita aún, a numerosos jóvenes investigadores, sometidos a una competición cada vez más vivaz, a rechazar en la elaboración y la exposición de sus investigaciones toda forma de compromiso, incluso de alcance político, en beneficio

de una estricta inscripción en subespecialidades académicas bien definidas. En nuestros días, cuando la obra de Bourdieu, ya internacionalmente reconocida, entra en una fase de canonización académica destinada a producir de ella una imagen “respetable” para los sectarios deseosos de normalizar a un autor difícil de ocultar en lo sucesivo tanto como para los intérpretes (más o menos fieles) que han edificado su carrera sobre comentarios de sus textos, este libro pretende restituir cierta concepción del “oficio de sociólogo” que los patrocinadores político-mediáticos de los sociólogos más “notorios” del momento desearían ver desaparecer.

París, agosto de 2005.

Ante la servidumbre de la producción en cadena o la miseria de las barriadas,* sin hablar de la tortura o la violencia y los campos de concentración, el “así son las cosas” que uno puede pronunciar con Hegel ante las montañas reviste el valor de una complicidad criminal. Porque nada es menos neutro, cuando se trata del mundo social, que enunciar el Ser con autoridad; [...] las constataciones de la ciencia ejercen inevitablemente una eficacia política, que puede no ser la que quisiera ejercer el científico.

“Clase inaugural” (1982), en *Sociología y cultura*, México, Grijalbo - Conaculta, 1990, pp. 55-78

Si hubiera que justificar a cualquier precio esas intervenciones de la ciencia sobre el terreno de la más candente actualidad, podríamos al menos invocar las funciones críticas que pueden ejercer en estos tiempos en que las autoridades políticas se apoyan en la autoridad de competencias o de garantes científicos para convertir los problemas políticos en opciones puramente técnicas y en que los comentarios autorizados reclaman cada vez más recursos de aspecto científico, como los sondeos, que dan la apariencia de un fundamento racional a la ambición de hablar en nombre de “la opinión pública”. Y en todo caso, no está prohibido confiar en que esas contribuciones limitadas, sujetas a revisión, y a menudo negativas para la comprensión del presente, puedan servir de antídoto al escepticismo, e incluso al irracionalismo que ha favorecido la debilidad de las grandes profecías.

“La science et l’actualité”, 1986

* Con “barriadas” se alude a la expansión de las *bidonvilles*, suerte de conglomerados urbanos en los márgenes de las ciudades, semejantes en muchos aspectos a los llamados “barrios marginales” (villas miseria, callampas, favelas, etc.) de América Latina. De hecho, en “Revolución en la revolución”, Bourdieu utiliza el neologismo “*bidonvillisation*”. [N. de T.]

Iniciado en el otoño de 1999, este proyecto de compilación de las intervenciones políticas de Pierre Bourdieu se apoya en un trabajo de Franck Poupeau concebido para América Latina, “Utopías sociológicamente fundadas”, en Pierre Bourdieu, *El campo político* (La Paz, Plural Editores, 2001). Si bien tanto la organización temática y cronológica como la elección de los textos y la iconografía es obra nuestra, en lo esencial fueron aprobadas por Pierre Bourdieu de acuerdo al objetivo que nos habíamos fijado en un comienzo: actualizar, simplemente con una disposición organizada, los basamentos de una obra surgida de un trabajo que jamás se ha desvinculado de los sobresaltos de la historia social y política.

A pesar del alcance internacional de una obra ampliamente comentada y discutida, en procura de claridad, hemos privilegiado la dimensión francesa de las intervenciones y polémicas que a veces han suscitado.

Los textos de Pierre Bourdieu han sido reproducidos con algunas correcciones estilísticas y, a veces, algunos pequeños cortes; en su mayor parte llevan sus títulos originales. Las citas que acompañan la apertura de cada sección o período son en todos los casos de Pierre Bourdieu. Excepto la introducción general del volumen, todas las presentaciones a cargo de los editores –al comienzo de cada parte o intercaladas entre los textos de Pierre Bourdieu para aportar información de contexto necesaria– están en itálicas.

Agradecemos muy especialmente a Marie-Christine Rivière y a Yvette Delsaut por su bibliografía de los trabajos de Pierre Bourdieu, sin la cual no hubiese podido concebirse esta compilación (*Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu*, Pantin, Les Temps des Cerises, 2002).

Agradecemos también a Jérôme Bourdieu, Michel Caietti, Pierre Carles, Pascale Casanova, Patrick Champagne, Rosine Christin, Frédéric Cotton, Isabelle de Bary, Serge Halimi, Isabelle Kalinowski, Sébastien Mengin, Marc Pantanella, Pierre Rimbert, Béatrice Vincent y Loïc Wacquant por su valiosa ayuda.

Por último, agradecemos a todos aquellos que nos han autorizado a publicar aquí sus textos en coautoría con Pierre Bourdieu –y pedimos disculpas a todos aquellos que no hemos podido encontrar–.

Textos y contextos de un modo específico de compromiso político

Me expongo a contrariar a aquellos [investigadores] que, eligiendo las facilidades virtuosas del encierro en su torre de marfil, ven en la intervención fuera de la esfera académica una peligrosa falta a la famosa “neutralidad axiológica”, identificada erróneamente con la objetividad científica. [...] Cueste lo que cueste hay que entrar en el debate público, donde esas conquistas de la ciencia están trágicamente ausentes.

Prefacio a *Contrafuegos 2. Por un movimiento social europeo* (2001)

Las intervenciones públicas de Pierre Bourdieu desde las huelgas de diciembre de 1995* han sido objeto de condena, a menudo virulenta, especialmente por parte de los periodistas y de los intelectuales mediáticos cuyo poder analiza el autor en sus escritos sobre la televisión y el periodismo. En ese momento fue acusado de descubrir la acción política “en el ocaso de la vida”, de abusar de su notoriedad científica o incluso de volver a formas intelectuales caducas. Ante todo, lo que resultaba chocante era el hecho de que un científico interviniera de este modo, llevando el arma de la crítica al dominio político: ¿por qué este “mandarín” descendía “a la calle”?

Las intervenciones del sociólogo en el espacio público se remontan, sin embargo, a la época de su ingreso en la vida intelectual, a comienzos de la década de 1960, con motivo de la guerra de Argelia. Desde entonces, una constante reflexión acerca de las “condiciones sociales de posibilidad” de su compromiso político lo incita a distanciarse, tanto de un científicismo aleccionador cuanto del espontaneísmo, entonces tan usual, de los “intelectuales libres”.

* Se refiere a las huelgas masivas que, hacia fines de 1995, se realizaron en Francia en defensa del transporte público amenazado por las políticas neoliberales. [N. de T.]

Esta compilación, que está lejos de ser exhaustiva, no sólo se propone reunir los numerosos textos “políticos” o “críticos”, a menudo poco accesibles o inéditos, que han sido extraídos de los archivos del Collège de France con la ayuda de Marie-Christine Rivière. Antes que nada, importa situar las cosas en su contexto real: invitación a la lectura de una obra frecuentemente neutralizada y vuelta inaccesible por sus condiciones académicas de recepción; recolección de análisis, entrevistas y textos de circunstancia; en muchos casos, escritos menores que figuran en los libros en forma más elaborada, más “erudita”. Se trata de mostrar, a través de las etapas del itinerario del sociólogo, vuelto a situar en su contexto histórico, una articulación cierta entre investigación científica e intervención política: el trabajo de conversión de las pulsiones sociales en impulsos críticos que da a la sociología ese alcance o esa utilidad sin la cual, como decía Durkheim, “no valdría ni una hora de esfuerzo”, pero también el espíritu alerta con el cual la ciencia social puede ayudar a romper con los problemas políticos y sociales banalizados por la “actualidad”, echando nueva luz sobre ellos.

Con ciertas continuidades temáticas (como la educación, las encuestas de opinión, la autonomía de los intelectuales o el periodismo), hemos privilegiado el orden cronológico, intercalando recuerdos históricos o biográficos mezclados con extractos que enlazan los textos de la época con las reflexiones del autor sobre su contexto de producción.

A lo largo de ese recorrido, trazamos a fin de cuentas la génesis de un modo específico de intervención política: lejos de oponerse, ciencia social y militancia pueden concebirse como las dos caras de un mismo trabajo de análisis, desciframiento y crítica de la realidad social que contribuye a su transformación. La trayectoria dilucidada a través de los textos que se presentan a continuación muestra de qué modo la sociología misma se ve enriquecida por el compromiso político y la reflexión sobre las condiciones de ese compromiso:

Ha llegado el momento de superar la vieja alternativa entre utopismo y sociologismo para proponer utopías sociológicamente fundadas. Para ello sería necesario que los especialistas de las ciencias sociales consiguieran eliminar colectivamente las censuras que creen deber suyo imponerse en nombre de una idea mutilada de la cientificidad. [...] Las ciencias sociales han pagado su derecho de acceso (por otra parte, siempre discutido) al estatus de ciencias con un formidable renunciamento: por obra de una autocensura que constituye una verdadera mutilación,

los sociólogos –y antes que nadie yo mismo, que he denunciado frecuentemente la tentación del profetismo y de la filosofía social– se imponen rechazar –como falta a la moral científica capaz de desacreditar a su autor– cualquier tentativa de proponer una representación ideal y global del mundo social.¹

Esta determinación de intervenir en el debate público implica otro modo de “hablar de política”, es decir, la construcción de otro punto de vista sobre la política:

Vivimos sumergidos en la política. Nos bañamos en la marea inmutable y cambiante de la cháchara cotidiana sobre las oportunidades y los méritos comparados de candidatos intercambiables. No tenemos necesidad de leer a los editorialistas de diarios o semanarios, o sus obras de análisis, que florecen en la época electoral y que irán a reunirse con el conjunto amarillento de vendedores de libros viejos, pasto para los historiadores de las ideas, luego de un breve paso por la lista de los *best sellers*: sus autores nos ofrecen en todas las radios y canales de televisión “ideas” que son tan fáciles de recibir sólo porque son “ideas recibidas”. Todo puede decirse y volver a decirse indefinidamente, ya que, de hecho, nunca se dice nada. Y nuestros aguzados expositores, que se encuentran a una hora fija para discutir sobre la estrategia de tal hombre político, de la imagen o de los silencios de tal otro, revelan el juego al expresar en sus dichos la esperanza de que su interlocutor no esté de acuerdo, “para que pueda haber un debate”. Las declaraciones sobre la política, como las palabras lanzadas al viento –palabras sobre la lluvia y el buen tiempo–, son de esencia volátil, y el olvido continuo, que evita descubrir la extraordinaria monotonía de estas, permite que el juego continúe.²

El sociólogo está entonces en conflicto no solamente con los profesionales de la política (cargos electivos, delegados sindicales, etc.), sino tam-

1 “Monopolisation politique et révolutions symboliques” (1990), en *Propos sur le champ politique*, Presses Universitaires de Lyon, 2000 [ed. cast.: *El campo político*, ob. cit.].

2 “Penser la politique”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 71-72, marzo de 1988, pp. 2-3.

bién con los profesionales del análisis político y del discurso semicientífico sobre la cosa pública –aquellos que Bourdieu llama “doxósofos”: periodistas políticos, intelectuales mediáticos y otros ensayistas–. Según el autor, si hay que romper con esos discursos, no es sólo en razón de sus “errores científicos”, sino también a causa de los lugares comunes y las mistificaciones que introducen en el debate público. Si la crítica sociológica de su función social parece constituir un verdadero “atentado contra las normas del decoro social” es porque implica la transgresión de “la frontera sagrada entre la cultura y la política, el pensamiento puro y la trivialidad del ágora”.³

Y todo ello está presente en las críticas recientes a las intervenciones políticas del sociólogo: desde los “científicos” que lo acusan de comprometer a la ciencia haciendo las veces de “mago”, hasta los protagonistas políticos o mediáticos que le niegan el derecho a intervenir, precisamente porque no es “de los suyos”. Al fin de cuentas, las intervenciones de Pierre Bourdieu revelarían la “intención malintencionada” de su sociología, que, sin embargo, él define así:

[La sociología] se opone a las prudencias del decoro académico que incitan a retirarse hacia los objetos probados; pero se opone también a las falsas audacias del ensayismo o a las imprudencias arrogantes del profetismo. Descartando la alternativa en la cual se encierran los que prefieren equivocarse con Sartre a tener razón con Aron, o a la inversa, la del humanismo decisivo que se tiene por generosidad y la indiferencia desencantada que se pretende lucidez, [la sociología] apunta a someter la actualidad, dentro de lo posible, a las exigencias ordinarias del conocimiento científico.⁴

El análisis sociológico no encuentra sólo “resistencias”: la naturaleza misma del objeto político plantea problemas en la medida en que los “hechos” no están dados, sino contruidos de antemano por todos los que definen su interpretación para orientarlos en función de sus intereses. La ilusión de enfrentarse con “problemas de actualidad” inmediatamente accesibles constituye el primer obstáculo a superar.

3 Íd.

4 “La science et l’actualité”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 61, marzo de 1986, pp. 2-3.

No podemos soñar con someter la actualidad al análisis científico si no hemos roto con la ilusión de comprender todo a primera vista, ilusión que define la relación ordinaria con el dato inmediato de la experiencia social. La ruptura reside en el hecho de constituir como discutible lo que parece fuera de discusión, evidente, de esa evidencia que se impone a la indignación ética, a la simpatía militante o a la convicción racional. La distancia social, y mental, entre el debate público y la problemática científica es en ese caso tan grande que la ruptura inaugural está expuesta a ser considerada como toma de posición inspirada por el prejuicio.⁵

Esta voluntad de “politizar las cosas volviéndolas científicas” y de “pensar la política sin pensar políticamente” ha quedado de manifestado desde los primeros trabajos de Pierre Bourdieu sobre Argelia. Y, como ha señalado Abdelmalek Sayad, toda la sociología de Pierre Bourdieu “lleva la marca de esa formación práctica inicial”.⁶

5 Íd.

6 Abdelmalek Sayad, entrevista publicada en *M.A.R.S.S.*, n° 6, 1996.



1958-1962: Compromisos políticos en tiempos de la guerra de liberación

Argelia antes de la independencia equivale a tres departamentos franceses donde viven más de un millón de europeos y cuya administración se ha confiado al Ministerio del Interior. Los nueve millones de “ciudadanos argelinos”, cuyos ingresos son en promedio veinte veces inferiores a los de los europeos, votan en un comicio separado, y sólo el 15% de los niños musulmanes está escolarizado. La guerra de independencia, que comienza en noviembre de 1954, polariza durante varios años la vida política e intelectual francesa, provocando la caída de seis presidentes del Consejo de Ministros y el desmoronamiento de la Cuarta República. El Frente Republicano, que en 1956 ha llevado a Guy Mollet y a los socialistas al poder, conduce a una política que intensifica la represión, en particular con la ley sobre los poderes especiales de marzo de 1956. Esta política no deja de suscitar múltiples reacciones entre los intelectuales: si bien es necesario señalar –con Pierre Vidal-Naquet– la diversidad de las formas adoptadas por el compromiso,¹ la denuncia de la represión y de la tortura constituye la causa más ampliamente defendida por los diversos comités de apoyo a los argelinos. Periódicos como *France Observateur*, *L'Express*, *Témoignage Chrétien* o *Le Monde* entablan en esa época una batalla por la información. A la vanguardia de ese combate, Les Éditions de Minuit –casa dirigida por Jérôme Lindon– publican *La Question* de Henri Alleg, y *Déserteur* de Maurienne, lo que desencadenará múltiples incautaciones de ejemplares, por incitación a la desobediencia y por atentado a la seguridad del Estado. Entre las figuras sobresalientes de la escena intelectual, Albert Camus, dividido entre el rechazo a las posiciones de los ultras de la Argelia francesa y su reticencia a admitir la

1 Pierre Vidal-Naquet, “Une fidélité têtue. La résistance française à la guerre d’Algerie”, *Vingtième Siècle. Revue d’Histoire*, n° 10, abril-junio de 1986, p. 17.

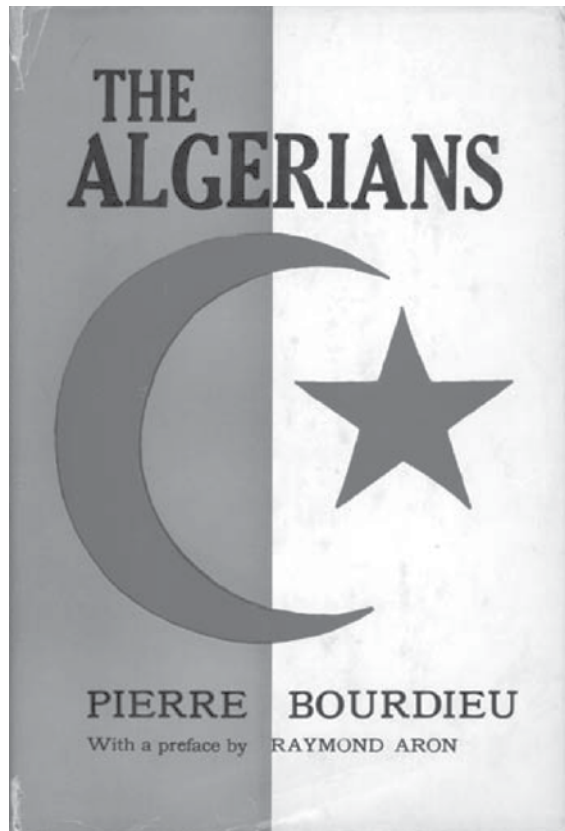
independencia argelina, opta por guardar silencio, mientras que Jean-Paul Sartre toma posición desde 1956 a favor de la lucha contra la “tiranía colonial”.² Sartre preconiza la independencia argelina inmediata y la lucha junto al pueblo argelino, denunciando la tortura, testificando en los procesos, participando en las manifestaciones, firmando el “Manifiesto de los 121”,³ brindando su apoyo a la red Jeanson de ayuda al Frente de Liberación Nacional (FLN). La revista *Les Temps Modernes*, que Sartre dirige, se vuelve el órgano del tercermundismo laico, y el libro de Frantz Fanon que prologa, *Los condenados de la tierra*, le da la oportunidad de afirmar su anticolonialismo y justificar una violencia que supuestamente constituye, para el colonizado, el “medio para recomponer su naturaleza humana”. El activismo sartreano se propone contrarrestar la tibieza de los partidos y sindicatos de izquierda. En el campo de la derecha liberal, Raymond Aron, que condena cualquier acción ilegal y clandestina, pero cuya *Tragédie algérienne* (1957) es favorable a la independencia, se encuentra descreditado en el periódico para el cual escribe, *Le Figaro*, dirigido por Pierre Brisson, favorable a la Argelia francesa. ■

2 Jean-Paul Sartre, *Situations V*, París, Gallimard, 1964, p. 42 [ed. cast.: *Colonialismo y neocolonialismo. Situations V*, Buenos Aires, Losada, 1965].

3 “El ‘Manifiesto de los 121 sobre el derecho a la insumisión en la guerra de Argelia’, firmado por esa misma cantidad de intelectuales, [...] no llamaba a la insumisión o a la desertión sino que las ‘respetaba’ y las consideraba ‘justificadas’. Proclamaba solemnemente que la causa del pueblo argelino era la de todos los hombres libres” (Pierre Vidal-Naquet, *Mémoires II*, París, Seuil - La Découverte, 1998).

1961-1963

“El pueblo será lo que lo incitemos a ser: fuerza de revolución perdida para la revolución o fuerza revolucionaria.”



Portada de la edición estadounidense de *Sociología de Argelia* (Boston, Beacon Press, 1962). Cuatro años antes PUF había publicado el original francés.

Guerra colonial y conciencia revolucionaria

Había emprendido investigaciones sobre las estructuras temporales de la experiencia afectiva. [...] Me pensaba como filósofo y pasó mucho tiempo antes de que pudiera confesarme que me había vuelto etnólogo. [...] Quería, por ejemplo, establecer el principio de la diferencia entre proletariado y subproletariado; y, al analizar las condiciones económicas y sociales de la aparición del cálculo económico, en materia de economía pero también de fecundidad, etc., traté de mostrar que el principio de esta diferencia se sitúa en el nivel de las condiciones económicas de posibilidad de conductas de previsión racional, de las cuales las aspiraciones revolucionarias constituyen una dimensión.

“Fieldwork in philosophy” (1987), en *Cosas dichas*, Buenos Aires, Gedisa, 1988

Luego de un año de enseñar filosofía en el liceo de Moulins, Pierre Bourdieu llega a Argelia en 1955 para hacer su servicio militar. Ocupa enseguida un puesto de profesor asistente de filosofía en la Facultad de Letras de Argel y no lo deja hasta abril de 1960, cuando Raymond Aron le propone enseñar en la Sorbona. Durante esos años en Argelia, Pierre Bourdieu emprende investigaciones etnológicas en Cabila en condiciones que su estudiante y colaborador, Abdelmalek Sayad, describe como precarias y difíciles. Lo que Bourdieu llamará luego “el choque de Argelia”¹ lo incita a escribir su primer libro, Sociología de Argelia, “en una lógica militante” —la edición estadounidense, de Beacon Press, presenta en su cubierta la bandera argelina, incluso antes de que la independencia sea proclamada— iluminada por un conocimiento de la realidad argelina de que no disponían muchos intelectuales franceses (véase p. 49, en este volumen).

1 “Tout est social”, entrevista con P.-M. De Biasi, *Magazine littéraire*, n° 303, octubre de 1992, pp. 104-111.

Las dos primeras intervenciones políticas de Pierre Bourdieu son recopiladas en 1961 por Esprit (véase p. 33, en este volumen) y en 1962 por Les Temps Modernes –dos de las revistas más influyentes de la época, cuyas orientaciones no necesariamente comparte–.² Construidos a partir de un trasfondo etnográfico –resultado de varios meses de investigación en terreno–, esos textos buscan romper con un uso apolítico de la etnología para hacer de ellos un instrumento de lucha simbólica. Analizan los efectos desestructurantes de la situación colonial, rechazando la neutralidad axiológica en tanto pretexto de la falta de compromiso.³

Quería ser útil para sobrellevar mi sentimiento de culpa de ser apenas un observador participante en esta guerra angustiante. Mi integración más o menos feliz en el campo intelectual quizá sea el origen de mis actividades en Argelia. No podía contentarme con leer los periódicos de izquierda o con firmar peticiones, era necesario que yo hiciera algo en tanto científico. [...] Era absolutamente indispensable para mí estar en el centro mismo de los acontecimientos para poder informar a la opinión pública, sin importar cuál fuese el peligro que pudiese representar. Para ver, registrar, tomar fotografías.⁴

Sin darle la razón al radicalismo verbal ni a las condenas humanistas y principistas que en ese entonces hicieron objeto de debates abstractos la revolución argelina, la postura científica adoptada por Pierre Bourdieu lo conduce a analizar las condiciones de acceso a la conciencia revolucionaria. El momento de la guerra es el de la revelación de la relación de violencia ejercida por el sistema colonial: más que oponer “enemigos”, expone la revuelta de la sociedad dominada contra esta estructura de dominación. Ni guerra civil, ni guerra entre naciones, tampoco se

2 “Les sous-prolétaires algériens”, *Les Temps Modernes*, n° 199, diciembre de 1962, pp. 1030-1051. Paralelamente a estos textos, Pierre Bourdieu publica otros artículos en revistas más académicas como “Guerre et mutation sociales en Algérie”, *Études Méditerranéennes*, n° 7, primavera de 1960, pp. 25-37; y “La hantise du chômage chez l’ouvrier algérien. Prolétariat et système colonial”, *Sociologie du Travail*, n° 1, diciembre de 1962, pp. 313-331.

3 Véanse *Travail et travailleurs en Algérie* (en colaboración con A. Darbel, J.-P. Rivet y C. Seibel), París - La Haya, Mouton, 1963; y *Le déracinement* (en colaboración con A. Sayad), París, Minuit, 1964.

4 “The Struggle of Symbolic Order”, entrevista con A. Honneth, H. Kocyba y B. Schwibs, *Theory, Culture and Society*, n° 3, 1986, p. 37.

agota en la lucha de una clase contra otra, porque toma por blanco el sistema de castas en cuanto tal –con armas que, por primera vez, no son sólo simbólicas–. Según Bourdieu, esta “revolución” revoluciona, a su vez, a la sociedad que la produce, en la medida en que hace perder a las conductas tradicionales su carácter de naturalidad previo, e impone a todos un desarraigo que se asemeja a la experiencia del inmigrante.

Sin embargo, el estudio de un conflicto colonial por parte de una ciencia que es en sí misma colonial ¿no se expone al riesgo de invalidar las bases científicas de toda intervención política?

Es necesario recordar, para someterla a examen, la ideología según la cual toda investigación llevada adelante en situación colonial estaría afectada por una impureza esencial. “Si para la etnografía –escribe Michel Leiris–, todavía más que para otras disciplinas, es ya patente que la ciencia pura es un mito, hay que admitir además que en este caso la voluntad de ser científicos puros no incide nada contra esa verdad; trabajando en países colonizados, nosotros, los etnógrafos que no sólo somos metropolitanos, sino que también tenemos mandatos de la metrópolis –ya que debemos nuestras misiones al Estado–, estamos menos justificados que cualquiera para lavarnos las manos a propósito de la política sostenida por el Estado y por sus representantes respecto de las sociedades que elegimos como campo de estudio”.⁵ Para nosotros, que somos cómplices, todo esto parece darse por sentado. Se opone la ciencia “pura” a la ideología comprometida al servicio de tal o cual poder o de tal o cual orden establecido. Y se agrega que la intención pura de hacer una ciencia pura está necesariamente destinada al fracaso. El postulado que sirve de base a la demostración es que el etnógrafo, en razón de su pertenencia a la sociedad colonizadora, lleva el peso de la falta original, del pecado del colonialismo. [...] ¿Pero esta complicidad original es de naturaleza diferente a la que liga al sociólogo que estudia su propia sociedad con su clase? [...] ¿Es necesario pensar, como suele decirse, que sólo será etnología “pura” la realizada por los nativos? ¿Pero por qué ese privilegio ético y

5 Michel Leiris, “L’ethnologue devant le colonialisme”, *Les Temps Modernes*, agosto de 1950, p. 359.

epistemológico? Son tantas las preguntas que nos abstenemos de plantear, porque nos alejarían del terreno seguro de las evidencias indiscutidas.⁶

Así, según Pierre Bourdieu dejar en evidencia las implicaciones colonialistas de la etnología no debe conducir a constatar la imposibilidad de toda ciencia social: implica un análisis de la distancia no explicitada que separa al investigador y los dominados, a fin de hacer visible lo que estos no pueden expresar precisamente por su situación. Ese trabajo reflexivo sobre la situación de investigación no constituye un imperativo moral, sino una exigencia científica.

Puesto que se ha elegido plantear el problema en términos de moral, es necesario admitir que, mientras dure el sistema, las acciones más generosas desde el punto de vista de la intención formal se revelarán, en la práctica, perfectamente vanas, o bien, porque toman su sentido del contexto, objetivamente malas. Y uno estará siempre expuesto a verse acusado de aprovechar la injusticia para hacer el bien. [...] Detrás de la denuncia de los compromisos de la etnología suele ocultarse la convicción de que no hay ciencia pura de un objeto impuro, como si la ciencia y el científico “participaran” de su objeto. Pero ¿es necesario recordar la lección que daba Parménides a Sócrates? No hay, para la ciencia, objetos nobles y objetos indignos.⁷ [...] Lo que se puede exigir con todo rigor al etnólogo es que se esfuerce por restituir a otros hombres el sentido de sus comportamientos, del que los ha desposeído el sistema colonial, entre otras cosas.⁸

El etnólogo (o el sociólogo) debe ser, para Bourdieu, una de esas “mediaciones” capaces de hacer aceptar una “política racional” pasible de prolongar la actividad revolucionaria en una auténtica educación popular (véanse pp. 41-43, en este volumen): la transposición de los métodos etnográficos al estudio de la sociedad francesa (y especialmente de los campesinos bearneses y del sistema de enseñanza) sería transgredir no sólo las fronteras disciplinares, sino también las barreras

6 “Avant-propos” (1963), en *Travail et travailleurs en Algérie*, ob. cit.

7 Esta referencia al diálogo Parménides-Sócrates será utilizada por Pierre Bourdieu en 1975 en el texto que abre el primer número de *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (véase p. 135, en este volumen).

8 “Avant-propos”, cit.

mentales que una sociedad crea contra toda mirada dirigida a ella misma. Así, esos escritos sobre Argelia le han permitido al científico mucho más que un “giro” etnológico: una conversión de la mirada.

Revolución en la revolución

Enero de 1961

Las causas y las razones de la guerra, la forma particular que ha tomado y las consecuencias que ha desencadenado forman una unidad de significación que es importante asir en la unidad de una aprehensión global. Basta que cada uno de esos tres aspectos esté disociado de la totalidad en la cual se inscribe para que toda comprensión se vuelva imposible.

Negar que la guerra revolucionaria haya encontrado su fundamento en una situación objetiva es negarla en su propia naturaleza y en su existencia misma. Pretender que la guerra ha sido impuesta al pueblo argelino por un puñado de cabecillas que utilizan la coacción y la astucia es negar que la lucha pueda encontrar su empuje y sus intenciones en un sentimiento popular profundo, sentimiento inspirado por una situación objetiva. La guerra existe y persiste y puede persistir. No existe y no persiste sino en función de la situación en la cual y de la cual ha nacido; pero al mismo tiempo modifica esta situación por el solo hecho de que existe y persiste. La sociedad autóctona está sacudida hasta en sus fundamentos debido a la política colonial y al choque de las civilizaciones. Además, la sociedad colonial global está desgarrada por la tensión tácita o manifiesta entre la sociedad europea dominante y la sociedad argelina dominada. La evolución del sistema colonial hace que no deje de crecer la distancia (y la tensión correlativa) que media entre la sociedad dominante y la sociedad dominada, y ello en todos los ámbitos de la existencia: económico, social y psicológico. El equilibrio casi estacionario en que se hace permanecer a la sociedad colonial es la resultante de fuerzas opuestas incrementadas a cada instante; por una parte, la fuerza que tiende a profundizar las desigualdades y la discriminación, ya que está “fundada objetivamente”— si se puede decir de este modo— en la realidad social, a causa de la pauperización y de la desagregación de la cultura argelina original, y, por otra parte, la fuerza que constituye la rebelión y el resentimiento contra el incremento de las desigualdades y de la discriminación. En resumen, arrastrado por su

lógica interna, el sistema colonial tiende a desarrollar todas las consecuencias implicadas en su fundamento mismo y a revelar su verdadero rostro. Por eso la agresión abierta y la represión por la fuerza se inscriben perfectamente en la coherencia del sistema; si bien la sociedad colonial está menos integrada que nunca, la guerra está integrada en el sistema colonial para el que constituye el momento en que se reconoce a sí mismo.

La guerra hace estallar a la vista de todos el fundamento real del orden colonial: la relación de fuerza por la cual la casta dominante retiene bajo su tutela a la casta dominada. Por ello se comprende que la paz pueda constituir la peor amenaza a los ojos de algunos de los miembros de la casta dominante. Sin el ejercicio de la fuerza, ya nada actuaría como contrapeso de la fuerza que se dirige contra la raíz misma de este orden, a saber, la rebelión contra la situación inferior.

Sucede que el sistema colonial, en cuanto tal, no podría ser destruido sino por un cuestionamiento radical. [...] “La intención hostil” tiene algo de abstracto. Dos textos, entre tantos otros, nos darán ejemplos de eso: “La revolución argelina no es una guerra santa, sino una empresa de liberación. No es obra del odio, sino lucha contra un sistema de opresión”. “La guerra de Argelia no es la guerra de los árabes contra los europeos ni la de los musulmanes contra los cristianos, no es tampoco la del pueblo argelino contra el pueblo francés.” Se podrá no ver en estas frases más que artificios de propaganda. Sin embargo, parecen expresar uno de los caracteres esenciales de la guerra, a saber, el hecho de que ella está menos dirigida (en su intención hostil, es necesario repetirlo) contra enemigos concretos que contra un sistema, el sistema colonial. La reivindicación de la dignidad expresa –en otro lenguaje– la misma intención; constituye la exigencia primera de aquellos hombres para quienes la realidad del sistema colonial y de la división en castas de la sociedad colonial ha sido experimentada concretamente mediante la humillación.

Por esta razón, la revolución contra el sistema colonial y la división en castas no puede asimilarse pura y simplemente a una lucha de clases, inspirada por reivindicaciones económicas, aunque este tipo de motivaciones no esté ausente, en razón de que las diferencias de estatus económico son una de las señales más evidentes de la pertenencia a cada una de las dos castas. Tampoco es más asimilable a una guerra internacional o a una guerra civil. Si la lucha contra el sistema de castas toma la forma de una guerra de liberación nacional, quizá se deba a que la existencia de una *nación* autónoma parece el único medio decisivo para determinar

un cambio radical de la situación que sea capaz de desencadenar el derumbamiento definitivo del sistema de castas.

Así, la guerra, por su sola existencia, pero también por su forma y su duración, transforma la situación en la cual y por la cual ha nacido. El campo social en que se desarrollan los comportamientos cotidianos se encuentra radicalmente modificado, así como lo está, a su vez, la actitud de los individuos en esta situación respecto de la situación misma. ¿Cómo describir y comprender esta mutación brusca y global, esta revolución en la revolución?

Sucede que la guerra de liberación constituye el primer cuestionamiento radical del sistema colonial y, aspecto esencial, el primer cuestionamiento que no es, como en el pasado, *simbólico* y, de algún modo, mágico. El apego a ciertos detalles de la indumentaria (el velo o el fez, por ejemplo), a ciertos tipos de conducta, a ciertas creencias, a ciertos valores, podría ser vivido como manera de expresar, simbólicamente —es decir, por comportamientos implícitamente investidos de la función de *signos*—, el rechazo a adherir a la civilización occidental identificada con el orden colonial, la voluntad de afirmar la diferencia radical e irreductible, de negar la negación de sí, de defender una personalidad asediada. En la situación colonial cualquier renuncia a la civilización original hubiese significado, objetivamente, renunciar a sí y aceptar someterse a otra civilización, es decir, al orden colonial. Y precisamente ese es el sentido que quienes sostienen el orden colonial daban a lo que llamaban “los signos de evolución”. En la situación colonial, el rechazo no podía expresarse sino de modo simbólico. Por eso los argelinos se sentían constantemente ubicados bajo la mirada de los europeos y actuaban en consecuencia, como lo testimonian esas fórmulas usuales en que se expresa la preocupación de no dar lugar o pretexto a los juicios peyorativos de los europeos: “Los franceses los van a ver” o, incluso, “no se ridiculicen”. De ese modo se comprenden todas las resistencias acumuladas consciente o inconscientemente como por capricho hasta hoy, todos los rechazos en apariencia aberrantes y absurdos.

Así, la existencia de hombres que dicen “no” al orden establecido, la existencia de una organización racional y duradera, capaz de enfrentar y hacer tambalear el orden colonial, en resumen, la existencia de una negación efectiva instalada en el núcleo íntimo del sistema, y reconocida —por las buenas o por las malas— por quienes se ensañan en negarla, son suficientes para volver vanas muchas conductas por las cuales la casta dominada expresaba su rechazo a la dominación. La guerra, por sí mis-

ma, constituye un lenguaje, otorga al pueblo una voz, y una voz que dice “no”. [...]

Por su forma y su duración, la guerra ha afectado todos los aspectos de la realidad; por ejemplo, tanto la economía y la demografía como las estructuras sociales, las creencias y las prácticas religiosas o el sistema de valores.

El pueblo argelino conoce hoy una verdadera diáspora. Los desplazamientos de poblaciones, forzados o voluntarios, han adquirido proporciones gigantescas. Según estimaciones dignas de crédito, el número de personas desplazadas rondaría los dos millones, es decir que aproximadamente uno de cada cuatro argelinos vive fuera de su residencia habitual. De esos fenómenos de migración interna, los reagrupamientos de población constituyen tan sólo un aspecto, pero sin duda el más importante. La ruptura con un entorno familiar y con un universo social estable y habitual, en el cual las conductas tradicionales eran vividas como naturales, desencadena el abandono de esas conductas, arrancadas del suelo originario en el cual echaban raíces. La transformación del espacio de vida requiere una transformación global de la conducta. Pero el desarraigo suele ser tan total y tan brutal que el desasosiego, el hastío y la desesperación son infinitamente más frecuentes que las conductas innovadoras necesarias para adaptarse a condiciones radicalmente nuevas. Por una ignorancia deliberada e inconsciente de las realidades sociales y humanas, las autoridades locales encargadas de organizar esas nuevas colectividades imponen a menudo, sin respetar los deseos y las aspiraciones de los reagrupados, un orden completamente extraño, para el cual no están hechos y que no está hecho para ellos. En esas inmensas aglomeraciones –hileras de casas o de chozas dispuestas según una geometría rigurosa–, se ven reunidos grupos de orígenes diversos, lo que tiende a disolver los lazos comunitarios antiguos, sin que puedan nacer, por la situación de “asistido”, solidaridades nuevas fundadas en el interés común o en la participación en una obra común. La mayoría de las veces esos hombres no comparten más que sus miserias y su desencantamiento. Alejados de su tierra, los campesinos condenados a la ociosidad se esfuerzan por adaptarse, bien o mal. Por eso se ve aparecer, como en las ciudades, una proliferación de pequeños comercios sin clientelas. Numerosos pueblos de reagrupamiento, entre los más “exitosos”, con sus calles anchas, su fuente, su tienda de especias y su café morisco, tienen la apariencia desolada de las ciudades muertas. Quienes las habitan, incluso si gozan de un confort hasta entonces desconocido (como sucede a veces), están profundamente descontentos. Quizás, esencialmente, porque se hicieron

trizas las estructuras más fundamentales, como el ritmo de las jornadas o la organización del espacio. ¿Cómo decir y, sobre todo, hacer sentir, en el espacio de unas pocas líneas, los mil y un aspectos solidarios de ese drama de la existencia y del arte de existir hechos migajas? La miseria material que con gran frecuencia impacta a los observadores no es nada al lado de la miseria moral de esos hombres arrancados de su universo familiar, de su tierra, de sus casas, de sus costumbres, de sus creencias, de todo lo que les ayudaba a vivir, y ubicados en una situación tal que no pueden siquiera pensar en inventar un nuevo arte de vivir para procurar adaptarse a un mundo que les resulta completamente extraño.

La migración interna toma también la forma del éxodo hacia las ciudades, que a los ojos de los campesinos parecen un refugio contra la miseria y la guerra. Los barrios marginales no dejan de crecer. Los citadinos de antigua data acogen a sus parientes del campo. Lo que es importante, desde el punto de vista sociológico, es el proceso de “urbanización” en el cual se encuentra la Argelia rural, o, mejor, si se me permite el neologismo, de “*bidonvillisation*”. Los reagrupados, los emigrados, los refugiados de las ciudades, se ven arrojados brutalmente a un universo insólito, incapaz de asegurarles un empleo y, sobre todo, ese conjunto de seguridades que podrían dar estabilidad y equilibrio a su existencia. El hombre de las comunidades rurales, fuertemente estrechado en los lazos comunitarios, intensamente encuadrado por los ancianos y sostenido por todo el aparato de las tradiciones, cede su lugar al hombre gregario, aislado y desarmado, arrancado de las unidades orgánicas en las cuales y por las cuales existía, separado de su grupo y de su terruño, muchas veces ubicado en una situación material tal que no podría recordar los antiguos ideales de honor y dignidad.

En resumen, la guerra y sus secuelas no hacen sino precipitar el movimiento de desintegración cultural que el contacto de las civilizaciones y la política colonial habían desencadenado. Es más, ese movimiento se extiende esta vez a un ámbito que se había mantenido relativamente protegido porque había permanecido a salvo de las empresas coloniales y porque –sobre todo en las zonas montañosas, particularmente impactadas hoy en día por la guerra– las pequeñas comunidades rurales, replegadas sobre sí mismas en la obstinada fidelidad a su pasado y a su tradición, habían podido salvaguardar los rasgos esenciales de una civilización de la cual en lo sucesivo no se podrá hablar más que en pasado.

No hay nadie que no tenga conciencia de que un abismo profundo separa la sociedad argelina de su pasado y de que se ha llevado a cabo un

movimiento irreversible. Lo importante es menos la ruptura que el sentimiento de ruptura. De eso resulta una suspensión y un cuestionamiento de los valores que daban sentido a la existencia de antaño. La experiencia de una vida siempre suspendida, siempre amenazada, hace percibir como vanas las tradiciones y creencias antes consideradas sagradas. Las prohibiciones más estrictas son infringidas. La situación revolucionaria socava también las antiguas jerarquías asociadas al sistema de valores perimido y las sustituye por hombres nuevos cuya autoridad descansa, la mayoría de las veces, en otros fundamentos que el nacimiento, la riqueza o el ascendiente moral y religioso. Los antiguos valores del honor se desmoronan ante las crueldades de la guerra. La imagen ideal de sí mismo y los valores que le están asociados son expuestos a la prueba más radical.

Como una máquina infernal, la guerra hace tabla rasa de las realidades sociales; tritura, dispersa las comunidades tradicionales, aldea, clan o familia. Miles de hombres están en las guerrillas, en los campos de reclusión, en las prisiones, o bien refugiados en Túnez o en Marruecos; otros han partido hacia las ciudades de Argelia o de Francia, dejando a sus familias en los centros de reagrupamiento o en la aldea; otros han muerto o han desaparecido. Regiones enteras están casi vacías de hombres. En las aldeas desiertas, ¿quedará tan sólo el recuerdo de las antiguas tradiciones? La transmisión de la civilización tradicional, que la adhesión a valores nuevos tiende a desacralizar ante la mirada de los jóvenes, se ve interrumpida por la separación. Las mujeres y los ancianos han quedado en las aldeas con los niños. Los jóvenes, arrojados a la vida urbana, ya no aprenden de los mayores los preceptos, las costumbres, las leyendas o los proverbios que constituían el alma de la comunidad. La enseñanza de los ancianos es reemplazada por la educación política, impartida por quienes saben leer. Preservar la tradición suponía el contacto continuo entre sucesivas generaciones y el respeto reverencial a los ancianos. La familia patriarcal, comunidad primordial que –en el campo mucho más que en las ciudades– había escapado a la desintegración y permanecía como la piedra basal de todo el edificio social, se ve dispersada y a menudo desgarrada por el conflicto entre las generaciones, expresión del enfrentamiento entre los valores antiguos y los nuevos.

Los jóvenes de las grandes ciudades escapan a los controles tradicionales y a la presión de la opinión pública, fundamento esencial del orden de las comunidades aldeanas. Además, ocurre que la ausencia del padre o del hermano mayor los deja casi completamente librados a sí mismos. Muchos jóvenes, sobre todo en las ciudades, se encuentran hoy en la situación de lo que los cabilas llaman “el hijo de la viuda”, es decir, del

hombre sin pasado, sin tradiciones, sin ideal de sí mismo. La autoridad del padre, aunque muy viva, a menudo está alterada. En cualquiera de los casos, ha dejado de considerarse que el jefe de familia es el fundamento de todos los valores y el principio ordenador de todas las cosas. La guerra ha invertido la escala de valores que daba preponderancia y autoridad a los ancianos. Los valores revolucionarios son los de la joven generación. Formados en la guerra, volcados hacia el porvenir e ignorándolo todo de un pasado en el cual –hagan lo que hagan– permanecen arraigados los más ancianos, los adolescentes a menudo están animados por un radicalismo y un negativismo que a veces los separan de sus mayores, como lo testimonia el papel que desempeñan en la guerra revolucionaria.

Para expresar el actual estado de cosas, los viejos argelinos dicen a menudo: “Estamos en el siglo XIV”... El siglo XIV es el siglo del fin del mundo, en que todo lo que era regla se convierte en excepción, en que todo lo que estaba prohibido se encuentra permitido, en que, por ejemplo, los niños ya no respetan a sus padres, la mujer va al mercado, y así sucesivamente. La conciencia popular expresa de ese modo su experiencia de un universo invertido donde todo está al revés; ve en el desorden y el caos que la rodean el mundo del fin que anuncia el fin del mundo. Y efectivamente en Argelia asistimos al fin del mundo. Pero el fin de ese mundo se vive como el anuncio de uno nuevo.

Desde hace ciento treinta años la sociedad argelina ha sufrido, y continúa sufriendo hoy, una conmoción tan profunda como sea posible. No hay ámbito que no haya sido trastocado. Los pilares del orden tradicional han sido socavados o derribados por la situación colonial y la guerra. La burguesía urbana ha sido disgregada o dispersada; los valores que ella encarnaba y salvaguardaba han sido reemplazados por la irrupción de las ideologías nuevas y por la aparición de nuevas jerarquías a menudo surgidas del pueblo. Los grandes señores feudales, a menudo comprometidos por el apoyo que habían prestado o prestaban a la administración francesa –y por eso asociados, a los ojos de las masas, al sistema de opresión– han perdido en la mayoría de los casos su poderío material y su autoridad espiritual. La masa campesina, que oponía un tradicionalismo y un conservadurismo vivaces a las innovaciones propuestas por Occidente, se ha visto envuelta en el torbellino de la violencia que deja abolidos incluso los vestigios del pasado. Por haber sido disociado de las prácticas y de las creencias mágico-míticas que le daban arraigo en el terreno, por haber sido utilizado, más o menos deliberadamente, un momento como ideología revolucionaria capaz de movilizar a las masas y comprometerlas en la lucha, el Islam ha cambiado progresivamente de

significación y de función. En resumen, en razón de su naturaleza, de su forma particular y de su duración, la guerra ha ido de la mano de una revolución radical.

Una sociedad tan radicalmente conmovida nos impondrá la necesidad de inventar soluciones revolucionarias y movilizar a esas masas arrancadas de sus disciplinas y de su universo tradicionales, arrojadas a un mundo caótico y desencantado, proponiéndoles un nuevo arte de vivir, fundado no ya sobre la sumisión indiscutida a las reglas de costumbre y a los valores confiados por la tradición ancestral, sino sobre la participación activa en una obra común: ante todo, la edificación de un orden social armonioso.

De la guerra revolucionaria a la revolución

1962

El fin de la guerra de liberación nacional sitúa al pueblo argelino frente a sí mismo. Las preguntas que hasta ese momento cada cual se planteaba de modo abstracto y casi imaginario (tan apremiante era la urgencia de los objetivos inmediatos) se imponen hoy en un contexto nuevo. ¿Cómo sustituir con los objetivos de una revolución los objetivos de la guerra revolucionaria, que eran aprobados unánimemente porque estaban impuestos por una situación objetiva y experimentada de manera colectiva? ¿Cómo efectuar la revisión de los fines impuesta por el surgimiento de una situación completamente nueva?

La ilusión más perniciosa es indudablemente lo que uno puede llamar “mito de la revolución revolucionadora” según el cual la guerra, como por arte de magia, habría transformado la sociedad argelina en toda su extensión; es más, habría resuelto todos los problemas, incluidos los que ha suscitado por su existencia. No hay duda de que la guerra –debido a su forma, a su duración, y a la significación que ha tomado en la conciencia de todos los argelinos– ha determinado una verdadera mutación cultural. No hay duda de que muchas resistencias culturales deben desaparecer con la abolición del sistema colonial y la instauración de un gobierno de los argelinos para los argelinos. En ese sentido, todo ha cambiado. ¿Pero eso dio muerte al viejo hombre?

En primer lugar, junto a aquellos para quienes la revolución ha sido la ocasión de realizar una verdadera revolución vivida, están también todos los que han atravesado la guerra sin comprender, todos los que, echados de sus moradas, forzados a dejar su tren de vida habitual por las barriadas [*bidonvilles*] de las ciudades vecinas o por los centros de reagrupamiento, no han hecho más que sufrir y padecer.

Sin duda, la guerra y la situación revolucionaria han podido determinar, en gran parte de la población –y particularmente entre aquellos que sabían leer–, un desarrollo de la conciencia política y, más profundamente, una transformación real de la visión del mundo. Como demuestran las investigaciones llevadas a cabo entre 1958 y 1961, la situa-

ción revolucionaria y el esfuerzo de educación política han favorecido la uniformización de las opiniones. En ámbitos tan diferentes como la educación de los niños y el porvenir de Argelia, obreros o comerciantes, artesanos o funcionarios, ciudadanos o campesinos tienden a coincidir en lo esencial. Pero de hecho la unificación del lenguaje no debe disimular la diversidad de las actitudes. Lo que impresiona, por el contrario, es la distancia entre las opiniones y los comportamientos, entre los juicios formulados de modo imaginario, en el orden del conformismo verbal, y las conductas concretas. Esas divergencias y contradicciones inconscientes traducen un desasosiego profundo, a la vez que un esfuerzo no explicitado por reinventar nuevos modelos de comportamiento. Con respecto al trabajo de las mujeres, por ejemplo, vemos al mismo individuo justificar modelos tomados de Occidente con argumentos extraídos de la lógica de su tradición, tales como proverbios o refranes, y justificar preceptos tradicionales con razones tomadas de la lógica occidental. Esta suerte de fluctuación entre dos culturas debe ser el centro de toda reflexión sobre los problemas de educación en la Argelia de mañana. Se trata, en efecto, de ayudar a todo un pueblo a inventarse un sistema de modelos de comportamientos, en resumen, una civilización a la vez original y coherente; y para eso es importante descubrir nuevas técnicas pedagógicas al mismo tiempo que dar un contenido nuevo a la enseñanza.

La uniformidad relativa de las opiniones da cuenta de la eficacia de una labor de educación o bien de propaganda razonada, pero también de sus límites. No es poco imponer un lenguaje común. Pero hay que tener el cuidado de no ignorar que los comportamientos, las actitudes y las categorías de pensamiento son más difíciles de modificar. A pesar de la fuerza de convicción que pueda tener cuando es conferida por autoridades reconocidas, la educación –cuya finalidad consiste en transformar profundamente las conductas para adaptarlas a una sociedad nueva y a objetivos nuevos– no debe minimizar los obstáculos que deberá quitar del medio al precio de una gran paciencia.

La acción de los comisarios políticos, la influencia de la radio y de la prensa han difundido una enseñanza política cuya importancia no debe subestimarse. ¿No hemos podido, durante el verano de 1960, en un centro de reagrupamiento de la península de Collo, discutir los méritos comparados de las políticas de Nehru, Tito y Castro? De modo general, nos impresiona la amplitud de la cultura política y la fineza de los juicios; el comportamiento de las masas argelinas el día después del cese al fuego es testimonio objetivo de una profunda madurez política. Sin embargo, dada la atmósfera en la cual ha sido adquirida, dada la manera según la

cual ha sido vehiculizada, es natural que a menudo esta formación no deje de ser superficial y no vaya acompañada por una verdadera revolución de la conducta.

Sin duda la guerra y los sufrimientos que ha infligido constituyen por sí mismos una educación política. A través de las pruebas que ha pasado, el pueblo argelino ha tomado conciencia de su verdad. Pero hay que ser precavidos y no pasar por alto que la conciencia política afectiva lleva la delantera sobre la conciencia política racional. Esto es particularmente cierto entre las mujeres que han sufrido y vivido la guerra de modo más pasivo y pasional que activo y racional. Entre ellas, a menudo la sensibilidad política no tiene punto de comparación con la conciencia y la cultura políticas. Sucede lo mismo con los jóvenes que han crecido en la guerra y, en grados diferentes, con muchos argelinos.

En especial, sólo a expensas de una alteración de la realidad inspirada por la inquietud por aplicar esquemas de explicación clásicos puede considerarse al campesinado como la única clase revolucionaria. En cuanto *fuerza de revolución*, el campesinado no es una fuerza revolucionaria en sentido verdadero. Sin duda los campesinos argelinos han tenido un papel fundamental en la lucha, como actores al igual que como víctimas. Y ellos lo saben. Sin duda tienen todo por ganar y nada que perder. Sin duda son las primeras víctimas del colonialismo. Sin duda han ganado una memoria aguda de las expropiaciones y de las expoliaciones de que han sido víctimas. “Vean ustedes, allá, entre esos dos árboles, esa era mi tierra. Los franceses la han tomado después de la rebelión de 1875 y se la han dado a un fulano que nos había traicionado.” ¡Y esos ancianos que en un pliegue de sus albornoces llevan abrochada el acta de aplicación del senadoconsulto que no saben leer y que los ha despojado!* Sin duda, y quizá eso sea lo esencial, el mundo campesino ha sufrido en Argelia conmociones excepcionalmente profundas por las grandes leyes territoriales, los secuestros y –en fecha más reciente– la guerra y los reagrupamientos. De esto resulta que las masas campesinas no corren el riesgo de jugar el rol de freno a la revolución como ha ocurrido en otras partes.

* El Senadoconsulto de 1863 (más la Ley Warnier de 1873) fue una de las principales normas relativas a bienes raíces y de división del territorio; tendía a transformar las tierras indivisas en propiedades individuales y de ese modo facilitaba su concentración en manos europeas a la vez que potenciaba la desintegración de las unidades sociales tradicionales, al privarlas de su base económica. Véase Pierre Bourdieu, *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología cabilia*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas y Boletín Oficial del Estado, 2006. [N. de T.]

Por todas estas razones las masas rurales constituyen una fuerza explosiva, pero una fuerza disponible para las acciones más contradictorias. Como sólo pueden definir sus propios fines afectiva y negativamente, esperan que les revelemos su destino. Animadas por una rebelión profunda, habitadas por energías menos racionales que pasionales, pueden ser una presa ideal para los demagogos; pueden también, a condición de que sepamos encuadrarlas y orientar la fuerza que encierran, continuar jugando en la revolución el rol de ala activa que tuvieron en la guerra revolucionaria.

Lo mismo es cierto para el subproletariado de las ciudades: desocupados, obreros, jornaleros, vendedores ambulantes, pequeños asalariados, cargadores, trabajadores a destajo, guardias, revendedores minoristas de paquetes de cigarrillos o manojos de plátanos. El acostumbramiento al desempleo prolongado y al simulacro de los oficios miserables, la ausencia de empleo regular, impiden la elaboración de una organización coherente del presente y del futuro de un sistema de expectativas en función del cual toda la actividad y toda la existencia puedan orientarse. Al no poseer sobre el presente ese mínimo asidero que es la condición de un esfuerzo deliberado y racional para proyectarse hacia el futuro, todos estos hombres quedan librados al resentimiento incoherente antes que animados por una verdadera conciencia revolucionaria; la ausencia de trabajo o la inestabilidad del empleo son solidarias de la ausencia de perspectiva en las aspiraciones y en las opiniones, de la ausencia de un sistema de proyectos y de previsiones racionales del que la voluntad revolucionaria es un aspecto. Encerrados en una condición caracterizada por la inseguridad y la incoherencia, tienen, la mayoría de las veces, una visión incierta e incoherente. Sufren, experimentan y sienten la miseria de su condición en lugar de concebirla, lo que demandaría cierto distanciamiento así como instrumentos de pensamiento inseparables de la educación. Por eso es natural que esta experiencia vivida como una prueba se exprese en el lenguaje de la afectividad. El tipo de expresión más frecuente es lo que uno puede llamar “cuasi-sistematización afectiva”: la visión del mundo colonial como dominado por una voluntad todopoderosa y maligna. “Los franceses –dice un desocupado de Saida– no quieren darme un trabajo. Todos estos señores que están aquí cerca de mí no trabajan. Todos tienen certificados: uno es albañil, otro es chofer, todos tienen un oficio. ¿Por qué no tienen derecho a trabajar? Todo nos falta. Los franceses tienen todo lo que necesitan para vivir bien. Pero a nosotros no quieren darnos nada, ni trabajo, ni nada.” Y este otro, vendedor de limonada en Argel: “Tenemos la impresión de luchar contra la

fatalidad. Un amigo me decía: ‘Donde sea que yo quiera entrar, ya se me ha adelantado Dios, con un bolsón de cemento al hombro y una llana en la mano; abro una puerta y él me cementa la que está adelante’. La experiencia cotidiana es vivida como resultado de una suerte de plan sistemático concebido por una voluntad maligna. El sistema colonial es percibido como un Dios malvado y oculto, que puede encarnarse, según las ocasiones y las circunstancias, en “Los Europeos”, “Los Españoles”, “Francia”, “La Administración”, “El Gobierno”, “Ellos”, “Esos Mismos”, “Los Otros”. Es ese “Se” que dispone eso de lo que se dice: “Así se ha dispuesto”.

Con el empleo permanente y el salario regular, con la aparición de perspectivas reales de ascenso social, es posible formar una conciencia temporal abierta y racional. Desde entonces se ven desaparecer las contradicciones entre las aspiraciones desmesuradas y las posibilidades disponibles, entre las opiniones enunciadas de modo imaginario y las actitudes reales. Las acciones, los juicios y las aspiraciones se ordenan en función de un plan de vida. Es entonces, y sólo entonces, cuando la actitud revolucionaria toma el lugar de la evasión en el sueño, de la resignación fatalista o del resentimiento enfurecido.

Por esta razón es necesario impugnar la tesis de que en los países colonizados el proletario no sería una verdadera fuerza revolucionaria porque, a diferencia de las masas campesinas, tiene todo para perder, en su condición de engranaje irremplazable de la máquina colonial. Es verdad que en un país amenazado por el desempleo, los trabajadores que tienen la garantía de un puesto permanente e ingresos regulares forman una categoría privilegiada, y esto por muchos motivos. En primer lugar, pueden realizar de manera relativamente coherente sus aspiraciones a un modo de existencia moderna: la estabilidad laboral y el salario asegurado son la condición del acceso y de la adaptación al hábitat moderno, y, al mismo tiempo, de una existencia provista de un confort elemental. A continuación, por el hecho de que su vida profesional los pone en contacto con la sociedad industrial, han podido adoptar e integrar técnicas, modelos de comportamiento e ideales, en resumen, toda una actitud respecto del mundo. Como todos los aspectos de esta visión del mundo que tiene en su centro cierta actitud sobre el futuro forman una totalidad coherente, la adopción de una “conducta racional de la vida” es inseparable de la formación de una conciencia revolucionaria racional.

A pesar del dualismo económico que caracteriza a la sociedad colonial, una parte importante de la población argelina –sobre todo urbana–

participa en grados diversos de las ventajas que procura el sector moderno, escolarización de los niños, empleo estable. ¿Hay que ver allí un regalo envenenado del colonialismo? ¿Hay que pensar que el apego a estos “privilegios” (que son reivindicados como derechos por referencia a los europeos) y la existencia de necesidades creadas por efecto de esta demostración pueden constituir obstáculos reales para la concreción de una política revolucionaria? Por el contrario, sólo los individuos provistos de un sistema coherente de aspiraciones y de reivindicaciones, capaces de situarse en la lógica del cálculo racional y de la previsión, podrán comprender y aceptar deliberadamente los sacrificios y renunciamentos inevitables. Sólo individuos acostumbrados a someterse a exigencias racionales sabrán desbaratar, si es necesario, las apariencias engañosas de la demagogia y exigir a los responsables de Argelia una política racional. El éxito de tal política supone además que –por un esfuerzo de educación– se trabaje para apaciguar o reorientar la impaciencia mágica de los subproletarios de las ciudades y de los campesinos desruralizados, que esperan de la independencia todo lo que el sistema colonial les ha negado.

Decir que los campesinos y los subproletarios de las ciudades están animados por un radicalismo sentimental y que pueden ser arrastrados en las direcciones más opuestas no significa que suscribirán a cualquier política. Se percibe el peligro de caer en un radicalismo opuesto, a saber, una suerte de hiperracionalización tecnocrática que ignora las realidades sociales. El primer problema será, más allá de lo que se haga, el del encuadramiento de las masas y, más precisamente, del diálogo entre las masas y las elites.

Una de las contradicciones de la situación deriva del hecho de que la rebelión de las masas tiene por fundamento la destrucción de las estructuras de la sociedad y de la cultura tradicional. La política colonial y la política de guerra –que no ha hecho sino acabar, con una suerte de ensañamiento ciego y metódico, lo que la colonización había comenzado– han demolido o alterado las bases económicas de la antigua sociedad, las estructuras sociales, los sistemas de representaciones y de valores. Una política de racionalización revolucionaria no puede sino tender a profundizar el cuestionamiento de la cultura tradicional; en ese marco, la herencia más catastrófica de la colonización puede tener una función positiva debido a que, por haber sido manipuladas cuanto se podía, las masas ofrecerán una resistencia menor a los esfuerzos de reconstrucción racional de un nuevo orden social. Pero incluso allí la realidad tiene doble faz: si es verdad que las transformaciones que podrá requerir una educación destinada a introducir nuevas técnicas, nuevos

modelos de comportamiento y nuevos valores serán poca cosa ante las conmociones ocasionadas por la política colonial y la guerra; si es verdad que en cierto sentido Argelia resulta eminentemente favorecida porque el cuestionamiento del antiguo orden ha sido tan profundo como era posible, porque los nuevos modelos y los nuevos valores que hay que introducir jamás serán del todo nuevos para quienes deberán adoptarlos, ocurre que la desagregación y el desconcierto pueden proporcionar el terreno más favorable para el desarrollo de ideologías pasionales y quizá retrógradas. En resumen, competirá a los responsables y a las elites ubicados frente a una realidad ambigua llevar a buen puerto lo que en igual medida podría salir mal.

¿Cómo concertar el radicalismo del sentimiento, nacido de la experiencia y de la experimentación, con el radicalismo revolucionario, nacido de la reflexión y de la consideración sistemática de la realidad? ¿Cómo salvar el desfase entre las aspiraciones marcadas por la ambigüedad y la incoherencia del sentimiento y la racionalización revolucionaria? ¿Cómo establecer el diálogo entre masas proclives a las identificaciones sumarias o a los prejuicios pasionales y un Estado Mayor que relegaría a segundo plano la denuncia de las secuelas del colonialismo y concentraría sus críticas y sus acciones en las contradicciones internas de la sociedad argelina? ¿Quién no podría evocar las supervivencias del imperialismo y despertar los antiguos resentimientos sin exponerse a desencadenar estallidos incontrolables? ¿Quién se negaría a cambiar de rumbo hacia el colonialismo, chivo emisario ya sacrificado, la rebelión de las masas frustradas por los milagros de la independencia? ¿Quién elegiría el análisis riguroso del dato y el enfrentamiento realista con las realidades antes que la evasión mistificadora en la mística nacionalista?

El problema más urgente es el de los mediadores. El éxito de una política racional supone que sea comprendida y admitida por la mayoría. Cuando pretendemos producir transformaciones profundas no podemos apoyarnos solamente en la disciplina elemental del tiempo de combate; es necesario convencer y persuadir, es decir, dialogar y enseñar. La actitud de la masa respecto de la elite es a la vez exigencia extrema y entrega de sí. “Como mi hijo no está tan instruido como tú”, decía recientemente un obrero a un estudiante, “tu instrucción no cuenta para mí”. Y el pueblo será lo que se le incite a ser, fuerza de revolución perdida para la revolución o fuerza revolucionaria.

e.65-65-67-68 e.69-70-71-72 e.61-62-63 m.64

DATE _____

SUBJECT _____

TECHNICAL DATA _____



Argelia, 1958-1960. Fotografías tomadas por Pierre Bourdieu.

Un retorno a la experiencia argelina

1997

A pedido de Tassadit Yacine y en honor de los jóvenes investigadores que nos escuchan, quisiera recordar el contexto sociohistórico en que se han desarrollado mis trabajos en Argelia. La actitud que consiste en estudiar la problemática intelectual característica de una época, a fin de reubicar los trabajos propios en su contexto auténtico, es un momento muy importante en la búsqueda de la *reflexividad*, una de las condiciones imperativas de la práctica de las ciencias sociales. Es también la condición de una mejor y más justa comprensión de los trabajos de los antecesores. En cada época, cada uno de los investigadores toma como punto de partida lo que ha sido el punto de llegada de sus predecesores, sin que siempre vea el camino que ellos han debido recorrer.

A fines de la década de 1950 y a comienzos de la de 1960, todo lo que se relacionaba con el estudio de África del Norte estaba dominado por una tradición de orientalismo. En ese entonces la ciencia social estaba jerarquizada: la sociología propiamente dicha estaba reservada al estudio de los pueblos europeos y norteamericanos, la etnología, a los pueblos llamados “primitivos”, y el orientalismo, a los pueblos de lenguas y de religiones universales no europeas. Inútil decir cuánto tenía de arbitraria y de absurda esta clasificación. Lo cierto es que, tratándose de la sociedad cabila, mis trabajos estaban en una posición bastante extraña, de alguna manera a caballo entre el orientalismo y la etnología...

En cuanto al orientalismo, se consideraba entonces que el conocimiento de la lengua árabe era una condición necesaria y suficiente para conocer la sociedad. La familia Marçais constituía en Argelia el ejemplo de esos investigadores arabistas, sin formación específica, que reinaban como amos y señores en la Facultad de Argel, distribuían los temas de investigación y representaban lo que se ha llamado “etnología colonial”. La Facultad de Argel disponía de una cuasiautonomía intelectual en relación con las facultades metropolitanas, poseía sus jerarquías, sus modos de reclutamiento locales, su reproducción cuasiindependiente. Había lingüistas arabistas o bereberistas que hacían un poco de socio-

logía, así como administradores civiles, militares, geógrafos, historiadores, algunos de los cuales ponían a salvo el honor de la ciencia, como Marcel Émerit. Este último había sido condenado por los estudiantes *pieds-noires*,* porque había establecido que la tasa de escolarización era más fuerte en Argelia antes de 1830** que después, lo que alteraba mucho al *establishment* universitario colonial.

Había historiadores independientes, como André Nouschi, que me ha ayudado mucho, al igual que Émile Dermenghem, formidable introductor a los secretos de la bibliografía. Pero lo esencial es que –con pocas excepciones, que acabo de nombrar– no sólo para los no universitarios, Padres Blancos*** que después de todo hacían un trabajo lingüístico e indirectamente etnográfico de extrema utilidad (pienso en especial en el padre Dallet), jesuitas, administradores militares o civiles, sino también para los universitarios de la Facultad de Argel (Philippe Marçais, futuro diputado por la OAS, **** Bousquet, autor de un volumen de la serie “Que sais-je?” sobre los bereberes y admirador de Pareto, Yacono, etc.), el lazo con la ciencia central estaba roto (en épocas pasadas era muy fuerte, con los Doutté, Montagne, Maunier, etc., y, más recientemente, Thérèse Rivière y Germaine Tillion). De allí la importancia de una obra como la de Jacques Berque, cuyos límites yo descubriría enseguida pero que había sido una guía extraordinaria para el joven etnólogo-sociólogo que era entonces. Por supuesto, pienso en su gran libro *Les structures sociales du Haut-Atlas*, cuyas notas estaban llenas de indicaciones sumamente sugestivas sobre las sociedades norafricanas, sobre el rol del derecho consuetudinario, sobre las relaciones entre las tradiciones bereberes y la tradición islámica, etc., pero también en un artículo de *Annales* titulado “Cinquante ans de sociologie nord-africaine”, que, sumado a los consejos de Émile Dermenghem, me ha permitido orientarme en la inmensa bibliografía, muy dispersa y desigual, que se ocupa de las sociedades de África del Norte.

* Esto es, “pies negros”, nombre con que se designa a los franceses nacidos en Argelia. [N. de T.]

** Ese año comienza la colonización francesa en Argelia. [N. de T.]

*** Se denomina “Padres Blancos” a una sociedad fundada por el cardenal Lavignerie y cuyo nombre oficial es Misioneros del África. Surgida en Argel en 1868, propugna que la manera de vivir de estos sacerdotes misioneros se arraigue en la cultura de los países a donde son enviados. [N. de T.]

**** Sigla de la Organización Armada Secreta, organización terrorista en la que participan militares y civiles. [N. de T.]

En ese momento cierto número de intelectuales argelinos hacía etnografía en forma de novelas que se conocían como “etnográficas”. Por otra parte, ese es un rasgo que se encuentra en muchos países colonizados: el paso de la literatura a la etnografía. Pienso, naturalmente, en Mouloud Feraoun, maestro de primaria que describe las costumbres y tradiciones de las montañas cabilas, quien ha releído y comentado mis primeros textos sobre la Cabila, en Malek Ouary o Mouloud Mammeri –luego lo he conocido muy bien–, que me ha enseñado mucho sobre los *imusnawen* (plural de *amusnaw*), custodios de una sabiduría y de un arte poético incomparables.

Mi elección de estudiar la sociedad argelina nació de un impulso cívico más que político. En efecto, pienso que los franceses de la época, estuvieran a favor o en contra de la independencia de Argelia, tenían en común el hecho de conocer muy mal a ese país, y tenían razones igualmente malas para estar a favor como para estar en contra. Era pues muy importante aportar elementos de juicio, para una comprensión adecuada, no sólo a los franceses de la época sino también a los argelinos instruidos que por motivos históricos a menudo no conocían su propia sociedad. (Entre los efectos funestos de la colonización, podemos citar la complicidad de ciertos intelectuales franceses de izquierda respecto de los intelectuales argelinos, complicidad que los incitaba a cerrar los ojos ante la ignorancia en la cual se encontraban estos últimos frente a su propia sociedad. Pienso en particular en Sartre, en Fanon... Esta complicidad ha tenido efectos muy graves cuando esos intelectuales han llegado al poder después de la independencia de su país y han dejado de manifiesto su incompetencia.) Así presente un primer balance crítico de todo lo que había acumulado a partir de mis lecturas y mis observaciones en el libro publicado en la colección “Que sais-je?”, titulado *Sociologie de l'Algerie*,¹ valiéndome de los instrumentos teóricos de que podía disponer en esa época, es decir, los que proporcionaba la tradición culturalista pero repensados de manera crítica (por ejemplo, con la distinción entre situación colonial como relación de dominación y “aculturación”).

Poco a poco me involucré en un proyecto más ambicioso de etnosociología económica (siempre me he situado más allá de la oposición entre sociología y etnología). Para comprender la lógica del paso de la econo-

1 *Sociologie de l'Algerie*, “¿Que sais-je?”, PUF, París, [1958] 1970 [ed. cast.: *Sociología de Argelia*, en *Sociología de Argelia y tres estudios de etnología cabila*, Madrid, Boletín Oficial del Estado, 2006].

mía precapitalista a la capitalista (si bien en Argelia se llevaba a cabo bajo coacción exterior, para mí su carácter permitía elucidar los orígenes del capitalismo y el debate entre Weber, Sombart y algunos otros, que me apasionaba), había que dar cuenta, por una parte, de la lógica específica de la economía precapitalista (lo que suponía el problema de la relación con el tiempo, con el cálculo, con la previsión, etc., el problema del honor y del capital simbólico, el problema específico de los intercambios no mercantiles, etc.) y, por otra, la lógica de los cambios de la economía y de las actitudes económicas (eso será tomado en *Travail et travailleurs en Algérie* y *Le déracinement*), de la economía doméstica (con una investigación que nunca he publicado y de la cual he resumido algunos resultados en *Argelia 60*).²

También tenía en la cabeza otros problemas más políticos. La cuestión política que preocupaba a los intelectuales revolucionarios de la época era la de la elección entre la vía china y la vía soviética del desarrollo. Dicho de otro modo, había que responder a la pregunta por quién es la clase revolucionaria: el campesinado o el proletariado. He intentado traducir esas cuestiones casi metafísicas en términos científicos. Para eso, organizaba mi investigación según los cánones del INSEE,* con muestreo, cuestionario estadístico destinado a medir la facultad de calcular, de anticipar, de ahorrar, de controlar los nacimientos, etc. Esos parámetros estaban correlacionados, en la misma investigación, con la capacidad de emprender proyectos revolucionarios coherentes. Es allí donde observaba que el subproletariado oscilaba entre una gran voluntad de cambio y una resignación fatalista ante el mundo tal como es. Esta contradicción del subproletariado me parecía extremadamente importante pues me había conducido a una visión más bien reservada acerca de los sueños revolucionarios de los dirigentes de la época. Lo que, por desgracia, más tarde se vio confirmado. Argelia tal como yo la veía –y lejos de la imagen “revolucionaria” que daban de ella la literatura militante y las obras de combate– estaba formada por un vasto campesinado subproletarizado, un subproletariado inmenso y ambivalente, por un proletariado esencialmente instalado en Francia, por una pequeña burguesía poco enterada de las realidades de la sociedad y por una *intelligentsia* que tenía

2 *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, París, Minuit, 1977 [ed. cast.: *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006].

* Sigla del Instituto Nacional de Estadísticas y de Estudios Económicos francés (Institut National de la Statistique et des Études Économiques). [N. de T.]

la particularidad de conocer mal su propia sociedad y no comprender nada de las cuestiones ambiguas y complejas. Los campesinos argelinos al igual que los campesinos chinos estaban lejos de ser como se los imaginaban los intelectuales de la época. Eran revolucionarios pero al mismo tiempo querían que se mantuviesen las estructuras tradicionales pues ellas los protegían contra lo desconocido. Yo era también muy consciente de los conflictos potenciales que entrañaba la división lingüística de Argelia, en particular con la oposición entre los arabófonos y los francófonos que, momentáneamente ocultada por la lógica unificadora de la lucha anticolonialista, no podría dejar de manifestarse.

Desde luego, esto ha dado a mi trabajo científico un giro comprometido políticamente, pero de ningún modo reniego de esta orientación. Un análisis en apariencia abstracto puede contribuir a solucionar los problemas políticos en lo que ellos tienen de más candente. Porque me he ubicado en un terreno que no estaba verdaderamente ocupado ni por la etnología ni por la sociología (de eso sacaron partido los etnólogos franceses para hacer como si yo no existiera) he podido entablar una relación nueva con el objeto tradicional de esas disciplinas.

Pero la transformación de la relación con el objeto de la etnología y de la sociología que había permitido la lectura por partida doble de Cabilia y de Béarn ha tenido también efectos que creo importantes para el conocimiento de la relación de conocimiento, para la ciencia de la ciencia social que sin duda es la condición más importante para el progreso de esta ciencia. Convencido de que era necesario alejarse para acercarse, ponerse uno mismo en juego para excluirse, objetivarse para de-subjetivizar el conocimiento, he tomado deliberadamente por objeto primordial del conocimiento antropológico el conocimiento antropológico mismo y la diferencia que lo separa, ineluctablemente, del conocimiento práctico. De modo paradójico, eso me llevó a des-exotizar lo exótico, a encontrar en nuestras prácticas comunes, adecuadamente analizadas, el equivalente de las conductas más extrañas, como las conductas rituales, a reconocer –en lo que muy a menudo está descrito en el lenguaje teoricista del modelo– la lógica práctica de la estrategia, etc. Y podría decir, en busca de brevedad, que, desde que abandonamos la visión intelectualista que nos pone artificialmente a distancia de la verdad científica de nuestras prácticas, nos vemos forzados a descubrir en nosotros mismos los principios del “pensamiento salvaje” que imputamos a los primitivos. Pienso, por ejemplo, en los principios cognitivo-prácticos de la visión masculina del mundo. Hablar de los otros no es posible ni legítimo sino al precio de una doble historización: del objeto y del sujeto de conocimiento. Esto

significa que el científico debe ponerse en juego para excluirse del juego, que debe trabajar para conocerse, para estar en condiciones de conocer al otro, y que todo progreso en el conocimiento del objeto es un progreso en el conocimiento del sujeto de conocimiento, y recíprocamente.

Es decir que el etnosociólogo es una suerte de intelectual orgánico de la humanidad que, en cuanto agente colectivo, puede contribuir a desnaturalizar y a desfatalizar la existencia humana, poniendo su competencia al servicio de un universalismo enraizado en la comprensión de los particularismos. Pienso que los especialistas de las civilizaciones árabo-bereberes no son quienes están peor ubicados para cumplir esta misión de *Aufklärung* en tanto están enfrentados a un objeto que, en sí mismo, actualmente está enfrentado al cuestionamiento más radical. Citaría sólo a Mahmoud Darwich, el gran poeta palestino, que declaraba en un lenguaje que habría podido ser el de Kafka a propósito de los judíos de su tiempo: “No creo que haya en el mundo un solo pueblo al cual se le pida todos los días probar su identidad, como los árabes. Nadie dice a los griegos: ‘Ustedes no son griegos’, a los franceses: ‘Ustedes no son franceses’”.³ Nada me parece más legítimo (científica y políticamente), ni tampoco más fructífero que volver a la particularidad de los árabes —o, más precisamente, de los palestinos, de los cabilas, o de los kurdos—, no para fetichizarla mediante alguna variedad de esencialismo, de racismo positivo o negativo, sino para encontrar allí el principio de una interrogación radical sobre la particularidad de una condición que plantea en su forma más universal la cuestión de la universalidad humana.

3 Mahmoud Darwich, *La Palestine comme métaphore*, Arlés, Actes Sud, 1997 [ed. cast.: *Palestina como metáfora. Entrevistas con el poeta Mahmud Darwish*, Barcelona, Oozebap, 2012].

Sartrémoi. Émoi. Et moi, et moi et moi A propósito del “intelectual total”*

1993

Me piden que juegue a *Sartrémoi. Émoi. Et moi, et moi et moi*! (puede cotejarse el número de homenaje publicado por *Libération*).¹

Primer movimiento (¿habitus?): dije que no. Con cierta mala conciencia, evidentemente. Son amables, los quiero mucho.

Infinitamente cercanos e infinitamente alejados. Es Jeanson, entonces en la clandestinidad, quien ha aceptado mis primeros textos –tramos de *Travail et travailleurs en Algérie*, que estaba escribiendo– para publicarlos en *Les Temps Modernes*. (Había dado a *Esprit*, no sé verdaderamente por qué, un artículo más político titulado “Revolución en la revolución”).** Y Pouillon, a quien veía en el laboratorio de Lévi-Strauss, tomó un fragmento de mi estudio sobre el celibato en Béarn, para publicarlo (una vez más en *Les Temps Modernes*) con el título de “Les relations entre les sexes dans la société paysanne”. Y hay mucho más que eso: afinidades, o más bien rechazos compartidos, que a veces nos han inspirado proyectos en común.

Pero no sé demasiado qué decir. Nunca tuve un encuentro con Sartre. No es que no hubiera tenido ganas cuando era estudiante. ¿Pero a razón de qué y para decirle qué? No tenía esa gran audacia de ciertos líderes de 1968 que habían hecho de la juventud un argumento de autoridad. Y luego, en la época en que hubiera podido-debido encontrarme con él –al menos en esas manifestaciones mil veces fotografiadas, con Foucault

* El título es un juego de palabras que no puede traducirse: combina los términos “*Sartre*” con “*émoi*” (emoción) y “*et moi*” (y yo). [N. de T.]

1 “Sartre, l’invention de l’intellectuel total”, *Libération*, 31 de marzo de 1983. Véanse también “Comment libérer les intellectuels libres?”, en *Questions de sociologie*, París, Minuit, 1980 [“¿Cómo liberar a los intelectuales libres?”, en *Sociología y cultura*, México, Grijalbo - Conaculta, 1990, pp. 107-117], “Confessions impersonnelles”, post scriptum de *Méditations pascaliennes*, París, Seuil, 1997, pp. 44-53 [ed. cast.: “Primer caso práctico: Confesiones impersonales”, en *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999, pp. 50-61)]. [N. de E.].

** Traducido en este mismo volumen. [N. de T.]

que sostenía el altavoz, etc.—, por nada del mundo habría querido estar allí (¿habitus?).

¿Y luego qué? Sartre, burgués, primero de la clase (o, lo que viene a ser lo mismo, *normalien** ultranormal: él es quien escribe la “revista” de su promoción), francés (de la década de 1950) y filósofo (en el sentido que se le daba a este término en los pasillos de la Escuela Normal)... ¡Todo para agradar(me)!

No quiero rehacer el análisis sociológico del “proyecto” sartreano que escribí, a la muerte de Sartre, para el *Times Literary Supplement*. A lo sumo, podría hablar de mis arranques de cólera, que evidentemente no carecen de relación con lo que percibe el análisis sociológico, pero que, a la manera de lo que se suele llamar “antipatía intelectual”, no hacen sino manifestar una incompatibilidad de habitus. Pienso en un texto bastante terrible en que Canguilhem liga la oposición entre dos filosofías que marcaba su época (es decir, si recuerdo bien, entre una filosofía racionalista, enraizada en la historia de la ciencia y la epistemología, y una filosofía irracionalista y, en todo caso, muy preocupada por afirmar sus distancias respecto del cientificismo y del positivismo) a las actitudes de unos (en especial, Cavaillès)² y de otros bajo la ocupación alemana. Reacción de mal humor, sin ninguna duda excesiva, que tiene mucho que ver con las diferencias de habitus.

¿Pero cómo condenar un humor? En todo caso, yo sería uno de los menos indicados para hacerlo. Después de compartir por un momento —de modo ambiguo y como desdoblado— la visión de mundo del “filósofo *normalien* francés de la década de 1950” que Sartre llevaba a su consumación —podría decir a su paroxismo— y, en particular, la altivez con la cual consideraba a las ciencias del hombre —psicología, psicoanálisis, sin hablar de la sociología (pero justo no hablaba de ella)—, puedo decir que me he formado, al salir incluso del universo escolar, y para salir de allí, contra todo lo que representaba para mí la empresa sartreana.

Ir a ver de cerca a los trabajadores de Argelia, y a los no trabajadores, desocupados, subproletarios, campesinos sin tierras, etc., era romper con el discurso con mayúsculas —que reaparecerá un poco más tarde, con Althusser y sus *normaliens*— sobre los Trabajadores, o el Proletariado y

* Estudiante de la Escuela Normal Superior, una institución de enseñanza superior, especializada en humanidades y muy prestigiosa en Francia.
[N. de T.]

² Filósofo y matemático nacido en 1903, Jean Cavaillès fue arrestado por participar en la resistencia y murió deportado. [N. de E.]

el Partido; y romper también con el rito intelectual, políticamente necesario y a veces humanamente admirable (pienso en los 121)* de la petición. Hacer sociología (ni siquiera antropología... o esas formas mixtas de filosofía y de “ciencia” que permiten tener todos los beneficios) y sociología “dura”, fundada sobre la estadística y la cuantificación, era rechazar todas las tentativas de constituir las ciencias del hombre como ciencias aparte, diferentes a las otras, y de restaurar (evidentemente se trata de una restauración) el separatismo metodológico defendido por el movimiento de las *Geisteswissenschaften* y la tradición “hermenéutica”. Pienso aquí por ejemplo en Habermas y en Ricœur cuando hablan del psicoanálisis y en todos aquellos que persiguen hoy incansablemente, como ayer Sartre, la obtención de una comprensión idiosincrática de lo humano y así se arrojan, además, los beneficios asegurados por un conocimiento considerado superior porque es adecuado para halagar el “pundonor espiritualista” que dormita en todo intelectual, el privilegio de delimitar o de fundar las tareas por ellos impartidas a los jornaleros de la ciencia positiva. Podría continuar así mucho tiempo. Lo que menos me gusta en Sartre es todo lo que ha hecho de él no sólo el “intelectual total” sino también el intelectual ideal, la figura ejemplar del intelectual y, en particular, su contribución sin parangón a la ideología del intelectual libre, lo que le vale la gratitud eterna de todos los intelectuales.

Sin embargo, no me colocaría jamás en el campo de los que hoy celebran la muerte de Sartre y el fin de los intelectuales o que, procediendo de manera más sutil –quizá guiados por el interés de salvar la posición creada por Sartre, con la oscura esperanza de ocuparla–, inventan un par Sartre/Aron que jamás ha existido, para dar el premio (de la razón y de la lucidez) a este último. En primer lugar porque, según creo, entre Sartre y Aron las semejanzas son mucho más importantes que las diferencias. Comienzo por lo que, pese a todo, me resulta más simpático en uno y en otro: quiero hablar de lo que denominaría su ingenuidad o incluso su inocencia (aunque no puedo dar testimonio en lo que se refiere a Sartre, he conocido y –¿es necesario decirlo?– querido a Raymond Aron lo suficiente para estar en condiciones de probar que el analista desencantado del mundo contemporáneo ocultaba –mal– un hombre

* Bourdieu se refiere aquí a la “Declaración sobre el derecho a la insumisión en la guerra de Argelia” conocida como “Manifiesto de los 121”, firmada por intelectuales, universitarios y artistas (entre ellos, Sartre) y publicada el 6 de septiembre de 1960 en la revista *Vérité-Liberté*. [N. de T.]

sensible, incluso sentimental, y un intelectual que creía ingenuamente en los poderes de la inteligencia).

Puros productos de una institución escolar triunfante, que otorgaba a su “elite” un reconocimiento incondicional, haciendo, por ejemplo, de un concurso de reclutamiento escolar (la *agrégation** de filosofía) una instancia de consagración intelectual (es importante ver cómo Simone de Beauvoir habla de todo esto en sus memorias), esas especies de niños prodigio recibían, a los 20 años, los privilegios y las obligaciones del genio. En una Francia económica y políticamente disminuida, pero siempre tan triunfante en el terreno intelectual, ellos podían dedicarse con toda inocencia a la misión que les era asignada por la universidad y toda una tradición intelectual obsesionada por la certidumbre de su universalidad: es decir, a una suerte de magisterio universal de la inteligencia. Armados sólo con su inteligencia –casi no llevaban una carga de incómodos saberes positivos–, podían tanto enfrentarse a las más inmensas tareas intelectuales como fundar filosóficamente la ciencia de la sociedad o de la historia, o dilucidar en forma perentoria la verdad última de los regímenes políticos o el porvenir de la humanidad. Pero su seguridad sin límites tenía como contrapartida el reconocimiento sin concesiones de las obligaciones asociadas a su dignidad.

No hay nadie que haya creído más que Sartre en la misión del intelectual, ni que haya hecho más que él para aportar a ese mito interesado la fuerza de la creencia social. Es necesario defender ese mito –del cual el propio Sartre es, en la espléndida inocencia de su generosidad, a la vez, productor y producto, creador y criatura– a cualquier precio, contra viento y marea, y, sin duda, ante todo contra una interpretación sociologista de la descripción sociológica del mundo intelectual. Incluso si todavía es mucho más grande, demasiado, para los más grandes intelectuales, el mito del intelectual y de su misión universal es una de esas astucias de la razón histórica que hacen que los intelectuales más sensibles a las seducciones y a los beneficios de universalidad puedan tener interés en contribuir, en nombre de motivaciones que pueden no tener nada de universal, al progreso de lo universal.

* Se trata de un procedimiento de titulación altamente selectivo del sistema educativo francés, por el cual, después de cursar altos estudios superiores, quienes aprueban un concurso o examen (la *agrégation*) obtienen el título de *agrégé*, que sanciona su aptitud para ser titulares de un puesto de profesor en el secundario o en ciertas facultades. [N. de T.]

1964-1970

“ Aquellos a quienes la escuela ha liberado son más proclives que los demás a creer en la escuela liberadora. Alienados por su liberación, ponen su fe en la escuela liberadora al servicio de la escuela conservadora, que debe al mito de la escuela liberadora una parte de su poder de conservación.”



Primeras ediciones de *Los herederos* y *La reproducción*, publicadas en la colección “Le sens commun”, que Bourdieu dirigía en el sello Minuit.

Educación y dominación

Instrumento privilegiado de la sociodicea burguesa que confiere a los privilegiados el privilegio supremo de no aparecer como privilegiados, [la escuela] llega tanto más fácilmente a convencer a los desheredados que deben su destino escolar a su falta de dones o de méritos como, en materia de cultura, la desposesión absoluta excluye la conciencia de la desposesión. *La reproducción* (en colaboración con Jean-Claude Passeron, 1970) Barcelona, Laia, 1979

Después de haber sido maître de conférences de sociología en la Facultad de Letras de Lille (1961-1964), Pierre Bourdieu vuelve a París como director de investigaciones en la Escuela Práctica de Altos Estudios. Asume el rol de secretario general del Centro de Sociología Europea (CSE), creado por Raymond Aron en 1960 gracias a una subvención de la Fundación Ford. A lo largo de esos años se constituye un grupo de investigadores entre los cuales están Luc Boltanski, François Bonvin, Robert Castel, Jean-Claude Chamboredon, Patrick Champagne, Yvette Desault, Claude Grignon, Gérard Lagneau, Madeleine Lemaire, Rémi Lenoir, Francine Muel-Dreyfus, Jean-Claude Passeron, Louis Pinto, Monique de Saint-Martin y Dominique Schnapper. Sus estudios están dedicados al sistema de enseñanza, a los intelectuales, a las prácticas culturales ligadas a los museos y a la fotografía. En ese momento se publican muchas investigaciones y obras colectivas.¹*

* “Maestro de conferencias” es un cargo docente de nivel superior, que corresponde a un segundo rango de jerarquía, luego del profesor. [N. de T.]

1 *Un art moyen* (en colaboración con Luc Boltanski, Robert Castel y Jean-Claude Chamboredon), París, Minuit, 1965 [ed. cast.: *La fotografía. Un arte intermedio*, México, Nueva Imagen, 1979], *L'amour de l'art* (en colaboración con A. Darbel y Dominique Schnapper), París, Minuit, 1966 [ed. cast.: *El amor al arte*, Buenos Aires, Paidós, 2004], *Le partage des bénéfices* (en colaboración con estadísticos y economistas del INSEE), París, Minuit, 1966, *Le métier de sociologue* (en colaboración con Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron), París,

En 1964 se crea la colección “*Le sens commun*” en Les Éditions de Minuit, en respuesta a la necesidad de conseguir una estructura de publicación relativamente autónoma cuya política editorial fuera científicamente ambiciosa (la edición de obras maestras de la tradición crítica francesa y extranjera viene a reforzar la serie de grandes estudios que dan a luz los miembros de ese colectivo sociológico), a la vez que demostrara una preocupación por escapar del confinamiento erudito para abrirse a un público lector más vasto e identificado con ciertas expectativas políticas asociadas al “sello Minuit”. El mismo año en esta colección Pierre Bourdieu publica con Jean-Claude Passeron *Los herederos*,* libro en el cual Raymond Aron verá más tarde uno de los catalizadores de Mayo del 68. Durante esos acontecimientos, Aron ofrece la sede del Centro de Sociología Europea como punto de reunión del “Comité para la Defensa y la Renovación de la Universidad Francesa”; un año más tarde Bourdieu constituye un equipo de investigadores con programas propios: el Centro de Sociología de la Educación y de la Cultura (CSEC).

El Centro participa entonces, a su manera, en los acontecimientos de Mayo del 68. El “Llamamiento a la organización de Estados Generales de la enseñanza y de la investigación” constituye una de las principales intervenciones de ese momento (véase p. 73, en este volumen); la idea de Estados Generales (retomada treinta años más tarde, en 1996 y 2000; remite a un modo de reivindicación colectivo que no se confunde con una “discusión entre beneficiarios del sistema”, ni reafirma la exclusión de aquellos que, eliminados por el sistema, están privados de los medios para discutirlo).

Distribuido durante los acontecimientos de Mayo del 68, el folleto del llamamiento a la organización de Estados Generales inaugura una serie de informes temáticos redactados colectivamente por diversos miembros del CSEC en relación con los procedimientos de reclutamiento de los docentes, el dominio de los efectos de la herencia de clase por obra del cambio de los contenidos transmitidos, la crítica al diploma como criterio exclusivo de competencia, la transformación o la supresión del examen tradicional, el control continuo, el recurso a nuevas técnicas pedagógicas, la transformación de las estructuras de las carreras y del reparto de los poderes en la enseñanza superior, la supresión de la *agrégation*, etc. (véase p. 73, en este volumen).

En los años siguientes, Bourdieu no deja de repensar la crisis del “orden universitario” que ha estallado en 1968, ni de analizar sus límites: la reforma de los aspectos más visiblemente autoritarios del sistema escolar no ha hecho desaparecer la estructura autoritaria de la “relación pedagógica” y su poder de legitimación

Minuit, 1968 [ed. cast.: *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].

* *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Minuit, París, 1964 [ed. cast.: *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013]. [N. de T.]

de las desigualdades;² la espontaneidad de la toma de la palabra por parte de los “líderes de Mayo” no debe ocultar lo que las posiciones políticas defendidas entonces por estudiantes y universitarios subalternos debían a sus intereses objetivos en el mundo académico.³

Del mismo modo que los estudios reunidos en Rapport pédagogique et communication⁴ muestran “el rol determinante de la herencia lingüística en el éxito escolar”, Los herederos toma como punto de partida el lazo estadístico entre el origen social y las tasas de escolarización para mostrar que el sistema de enseñanza favorece a aquellos que, por su origen de clase, son los mejor dotados en capital cultural. La aparente neutralidad de la escuela les permite transformar diferencias sociales en diferencias escolares, haciendo pasar por “dones naturales” propiedades adquiridas en su medio familiar. En una sociedad donde la obtención de privilegios sociales depende cada vez más de la posesión de títulos escolares, esta ideología del don, por la cual aquellos que “heredan” se convierten en aquellos que “merecen”, cumple una función esencial de legitimación del orden social.

Publicado en 1970, La reproducción es vivamente atacado, en especial en la revista Esprit por el historiador de la educación Antoine Prost, que de ese libro denuncia una “visión fatalista” de la escuela y de la sociedad. En los medios de izquierda y sobre todo en el Partido Comunista la acogida no ha sido mejor, como explica Bourdieu en una entrevista posterior (véase p. 85, en este volumen). También en aquellos años se da comienzo, en el marco del CSE y luego del CSEC, a las investigaciones sobre las grandes écoles que culminarán en 1989 con La nobleza de Estado, cuyo prólogo insiste en el rol político de la institución escolar y, por lo tanto, de la sociología de la educación:*

Así, la sociología de la educación es un capítulo, y no de los menores, de la sociología del conocimiento y también de la sociología del poder –para no hablar de la sociología de las filosofías del poder–. Lejos de ser esa suerte de ciencia aplicada que se

² Véase *La reproduction*, ob. cit.

³ Véase *Homo academicus*, París, Minuit, 1984 [ed. cast.: *Homo academicus*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].

⁴ *Rapport pédagogique et communication* (en colaboración con Jean-Claude Passeron y Monique de Saint-Martin), París - La Haya, Mouton, 1965.

* La expresión *grandes écoles* [grandes escuelas] designa en Francia a un conjunto de establecimientos públicos de educación superior, considerados de excelencia, que seleccionan a sus alumnos mediante un riguroso concurso. Creadas en 1794 bajo la Revolución Francesa, desde su inicio estas escuelas han formado a los altos cargos de la función pública, que dirigen los principales cuerpos del Estado francés. [N. de T.]

acostumbraba ver en ella, por ende inferior, y buena solamente para los pedagogos, se sitúa en el fundamento de una antropología general del poder y de la legitimidad: lleva, en efecto, hacia el principio de los “mecanismos” responsables de la reproducción de las estructuras sociales y de la reproducción de las estructuras mentales que, como están genética y estructuralmente ligadas a ella, favorecen el desconocimiento de la verdad de esas estructuras objetivas y, con ello, el reconocimiento de su legitimidad. Debido a que, según hemos establecido en otra oportunidad, la estructura del espacio social tal como se observa en las sociedades diferenciadas es el producto de dos principios de diferenciación fundamentales (el capital económico y el capital cultural), la institución escolar que desempeña un papel determinante en la reproducción de la distribución del capital cultural, y por tanto en la reproducción de la estructura del espacio social, se ha vuelto una apuesta central de las luchas por el monopolio de las posiciones dominantes.⁵

5 *La Noblesse d'État*, París, Minuit, 1989, p. 13 [ed. cast.: *La nobleza de Estado*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, pp. 18-19].

La ideología jacobina

1966

¿Por qué en tan pocas ocasiones el sistema de educación es sometido a una crítica radical? Quisiera mostrar que el radicalismo o el terrorismo verbal disimula, la mayoría de las veces, una complicidad oculta con la lógica del sistema de enseñanza, los valores que lo sostienen y las funciones que objetivamente cumple. ¿No se llega con demasiada facilidad a un acuerdo para denunciar las insuficiencias de ese sistema, y sólo aquellas que el sistema de enseñanza debe a las condiciones económicas y políticas de su funcionamiento?

Denunciar y combatir, en nombre de una escalada de reivindicaciones, todas las tentativas para transformar un sistema arcaico es indiscutiblemente útil, pero también indiscutiblemente tranquilizador. En primer lugar, uno justifica el revolucionarismo verbal reafirmando las exigencias que conciernen a las condiciones del funcionamiento del sistema; después uno se dispensa así de examinar el funcionamiento propiamente dicho de ese sistema, de analizar su lógica y de descubrir sus funciones reales. Por esta razón, tengo la convicción de que la ideología jacobina sobre la cual descansa la crítica tradicional del sistema de enseñanza, y también, es necesario decirlo, ciertas críticas tradicionales de las reformas gubernamentales de ese sistema, justifican el sistema bajo la apariencia de discutirlo, al mismo tiempo que justifican en su conservadurismo pedagógico a muchos de los que lo invocan, incluso en el interior de la universidad.

En efecto, la mayor parte de las críticas están implícitamente de acuerdo en que el sistema de enseñanza cumple las funciones que idealmente se propone cumplir: asegurar a todos oportunidades iguales para acceder a la enseñanza superior y a las ventajas sociales procuradas por la enseñanza. Por eso, son cómplices del sistema bajo la apariencia de denunciarlo. Puede objetarse que los programas y manifiestos denuncian –a cual mejor– las desigualdades frente a la enseñanza superior; de hecho, no hay reunión de este tipo en que no se recuerde que los hijos de obreros constituyen solamente el 6% de los estudiantes, pero cuando se ha dicho esto se ha dicho todo y no se reflexiona sobre el sentido de estas

cifras. Uno se dispensa de preguntarse cuál es la función real de un sistema de enseñanza que marcha de tal manera, que elimina de la escuela, a lo largo de toda la carrera escolar, a los niños de las clases populares y, en menor medida, de las clases medias; uno se dispensa de preguntarse cuáles son las *características de su funcionamiento* que posibilitan ese resultado objetivo: la eliminación diferencial de los niños según su origen social. Es verdad que tal reflexión nada tiene de tranquilizante para quien la emprende, sobre todo cuando, estudiante o profesor, él mismo es un privilegiado del sistema. Así, la ideología jacobina llega en el momento oportuno, ya que permite discutir el sistema, acordando con él en lo esencial. En efecto, la fe en la escuela igualitaria y liberadora impide descubrir a la escuela como conservadora y en verdad injusta, aunque —y yo agregaría: porque— formalmente equitativa.

Podemos encontrar una expresión perfecta del mito igualitario en la carta de un profesor de facultad que publicaba *Le Monde* del 28 de julio de 1964 y que concernía a los concursos:

La supresión de los concursos y su reemplazo por el examen de títulos favorecerían a los alumnos mediocres originarios de la burguesía antes que a los alumnos de origen modesto. Nuestros padres, buenos conocedores de los riesgos del parentesco, de las recomendaciones o de la fortuna, han hecho la revolución para establecer los concursos que aseguran plazas sólo al mérito; el concurso o el examen anónimo es, en materia de reclutamiento, la piedra de toque de la democracia. La verdadera democracia consiste en permitir que toda la gente joven se presente a todos los concursos siempre que sean aptos para ser recibidos, no en suprimir los concursos para permitir a los hijos mediocres de familias bien ubicadas deslizarse allá donde servirían de modo deficiente a la sociedad y a la nación.

Este texto me parece particularmente revelador de la automistificación que encierra la ideología jacobina. En efecto, es necesario ver cómo la denuncia de un peligro imaginario, que pudo ser real en otra época, permite disimular un peligro real, el peligro mismo que se cree denunciar: que los concursos favorecen en igual medida (o incluso más, porque las apariencias de equidad están salvaguardadas) a los hijos de las clases favorecidas. En efecto, es verdad que los concursos están abiertos a todos, es verdad también que, como por azar, los muchachos tienen éxito en ellos tanto más a menudo cuanto pertenezcan a un medio más favore-

cido económica y culturalmente. Del mismo modo, los museos están abiertos a todos, incluso son gratuitos los domingos, y, sin embargo, la proporción de los obreros allí es escasa en extremo, casi equivalente a la proporción de los hijos de obreros inscriptos en la enseñanza superior. En otras palabras, los individuos de las clases desfavorecidas tienen la posibilidad formal de visitar los museos o de aprobar los concursos más altos, pero no la posibilidad real de hacer uso de esta posibilidad formal. Al saber científicamente que el hecho de abrir los concursos a todos no supone en nada un riesgo para los privilegios, se puede llegar a la conclusión de que la tradición jacobina se mistifica cuando pretende persuadirse de que defendiendo los concursos defiende una conquista revolucionaria. Como la defensa del concurso, todas las acciones que tienden a reforzar la igualdad formal entre los alumnos y los estudiantes, la igualdad formal de los alumnos y de los estudiantes ante el sistema de enseñanza, son *irreprochables*. ¿Pero no está allí su verdad y su única función? En efecto, dejan a quienes las proponen al abrigo del reproche y los dispensan de examinar y discutir el funcionamiento mismo de un sistema que cumpliría tanto mejor su función de conservación y de legitimación de las desigualdades, cuanto más completamente realizada estuviera la igualdad formal.

Es necesario, pues, plantear las verdaderas preguntas que todas esas ideologías eluden sistemáticamente. ¿Cuál es la responsabilidad de la escuela? —digo bien, de la escuela en cuanto sistema y no en cuanto a los agentes concretos que participan en su funcionamiento—. ¿Cuál es la responsabilidad de la escuela —en su forma histórica francesa— en la perpetuación de las desigualdades sociales? ¿De las desigualdades ante la escuela y de las desigualdades por la escuela? Desde que se plantea realmente la pregunta, la respuesta científica no deja ninguna duda. Los valores que la escuela vehiculiza, que exige de los enseñantes y de los enseñados, los métodos pedagógicos —o, para ciertos órdenes de enseñanza, la ausencia de método pedagógico— que la caracterizan, sus criterios de reclutamiento y de juicio, sus procedimientos de orientación y de selección, el contenido de la cultura que transmite, contribuyen a favorecer a los más favorecidos y a desfavorecer a los más desfavorecidos. De ello resulta que la equidad formal que domina todo el sistema de enseñanza es injusta realmente y que, en cualquier sociedad que reivindique para sí ideales democráticos, ella protege antes los privilegios que la transmisión abierta y manifiesta de los privilegios. Esto es lo que hay que demostrar rápidamente. En primer lugar, la neutralidad de la escuela es una falsa neutralidad. En efecto, para que allí sean favorecidos

los más favorecidos y desfavorecidos los más desfavorecidos, es necesario y suficiente que la escuela ignore en el contenido de la enseñanza transmitido, en los métodos y en las técnicas de transmisión y en los criterios de juicio, las desigualdades culturales que separan a los niños de las diferentes clases sociales. Dicho de otro modo, tratando a todos los alumnos como si fuesen iguales entre sí, como iguales en derechos y en deberes, el sistema escolar está destinado a dar de hecho su sanción a las desigualdades iniciales ante la cultura. Todas las investigaciones sociológicas muestran que existe una relación estrecha entre las aptitudes que mide la escuela y el origen social. Dicho de otro modo, los niños tienen tanto más éxito en la escuela cuanto más favorecido económicamente y, sobre todo, culturalmente es el medio al cual pertenecen. Esto quiere decir que la democracia escolar supone la democracia económica y social, pero quiere decir también que la democracia escolar supone una escuela realmente democrática en sus métodos, sus valores y su espíritu. Dado que los niños reciben de su medio familiar herencias culturales por completo desiguales, las desigualdades ante la cultura se perpetuarán en la medida en que la escuela no proporcione a los desheredados los medios reales para adquirir lo que los otros han heredado. En su forma actual el sistema escolar tiende a otorgar un privilegio suplementario a los niños de los medios más favorecidos, porque los valores implícitos que supone y que vehiculiza, las tradiciones que perpetúa e, incluso, el contenido y la forma de la cultura que transmite y exige, tienen estilos afines con los valores y las tradiciones de la cultura de las clases favorecidas. Esto es verdad también en el nivel del contenido de la cultura. Así, por ejemplo, la enseñanza literaria supone adquirir toda una experiencia hecha de saberes y pre-saberes que no pueden pertenecer sino a los niños de las clases cultivadas. Del mismo modo, se podría demostrar que la desvalorización de la cultura científica y técnica es afín a los valores de las clases dominantes; se podría demostrar también que la lengua en la cual se efectúa la transmisión del saber difiere profundamente en su vocabulario y en su sintaxis de la lengua que utilizan día a día los niños de clases medias y populares. Se podría mostrar, en fin, que los valores implícitamente comprometidos en la enseñanza no son sino los de la clase cultivada. Tomaré un solo ejemplo: la creencia, tan extendida entre los profesores y los alumnos, en la existencia de dones naturales. La ideología del don es, en mi opinión, la piedra angular de todo ese sistema. En efecto, permite vivir y tratar como aptitudes naturales y personales, aptitudes socialmente adquiridas y, al mismo tiempo, dispensa a los docentes de dar a quienes no han recibido esas aptitudes de su medio familiar, los medios para

adquirirlas. Por una paradoja bastante sorprendente, la escuela devalúa como escolares las aptitudes que han adquirido en la escuela, gracias a un esfuerzo escolar, quienes no las han heredado de su medio. De igual modo, en sus instancias más altas la escuela devalúa como primarias ciertas técnicas y métodos de transmisión que podrían compensar el hándicap de los más desfavorecidos, y a los cuales la enseñanza primaria de la *belle époque* debía su éxito en cuanto instrumentos de promoción social. Además de que permite a la elite cultivada sentirse justificada por ser lo que es, la ideología del don contribuye a recluir a los miembros de las clases populares en el destino que la sociedad les asigna, llevándolos a percibir como ineptitud natural lo que no es sino un efecto de una condición inferior.

Es necesario ir hasta el final: los valores que los docentes comprometen en su enseñanza, ¿son perfectamente neutros en términos sociales? Como productos de un sistema destinado a transmitir una cultura aristocrática en su contenido y en su espíritu, tienden a adherir a esos valores con tanto más ardor cuanto reconocen allí más acabadamente su cultura y el símbolo de su éxito social. Y luego, también hay que volver a las estadísticas del acceso a la enseñanza superior que todo el mundo declara y sobre las cuales nadie reflexiona. Si se sabe que las facultades y las *grandes écoles* donde se reclutan los profesores tienen todavía hoy un reclutamiento muy aristocrático –tanto más aristocrático cuanto más alto se llega en la jerarquía escolar–, se puede concluir que es igual para el cuerpo profesoral y tanto más a medida que se avanza hacia los órdenes de enseñanza más elevados. ¿Cómo los profesores no comprometerían, incluso –y sobre todo– sin saberlo, en su manera de enseñar y en su modo de juzgar, los valores de su medio de origen? Sin duda sería abusivo y sumario describir con el lenguaje del complot las relaciones entre las clases superiores y los docentes. De hecho es, y quizá resulte ser lo más grave, una *complicidad* que se ignora y que suele disimularse a sí misma bajo profesiones de fe generosas, complicidad fundada sobre la afinidad de estilo de vida y de valores. Podemos ver así que el sistema escolar puede servir para la perpetuación de los privilegios sin que los privilegiados tengan que servirse de él.

En segundo lugar, la escuela consagra las desigualdades, es decir, las sanciona y las legitima. Transforma desigualdades de hecho en desigualdades de mérito. El hijo de un cuadro superior que sucede a su padre no tiene ninguna de las apariencias del heredero. Sin embargo, debe una parte importante de su éxito a la Escuela Nacional de Administración o a la Polytechnique, a las aptitudes que ha adquirido en su

medio (a diferencia de los que han sido eliminados) y que la escuela trata como dones naturales cuando en realidad es una herencia social.*

En tercer lugar, la escuela tiene una función mistificadora. Por una parte, persuade a quienes son eliminados de que deben su destino social —muy estrechamente ligado a su destino escolar—, es decir, su profesión, sus ingresos, su rango social, a su naturaleza individual, a su carencia de dones, y así contribuye a impedirles descubrir que su destino individual es un caso particular de un destino colectivo, el que pesa sobre todos los miembros de su clase y que revelan las estadísticas de acceso a la enseñanza superior. A veces, vemos que el éxito excepcional de algunos individuos que escapan al destino colectivo puede dar una apariencia de legitimidad a la selección escolar y por eso contribuir a acreditar el mito de la escuela liberadora ante aquellos mismos que han sufrido la eliminación, haciéndoles creer que el éxito no es un asunto sino de trabajo y de dones. Menos a menudo, vemos que los que la escuela ha liberado son más proclives que los demás a creer en la escuela liberadora, porque la escuela conservadora todavía puede más sobre ellos. Alienados por su liberación, deben pagar con la fe en la escuela liberadora su éxito en la escuela, que no ha podido hacer otra cosa que redoblar su fe en la escuela, responsable —al menos en parte— de su éxito. Ponen su fe en la escuela liberadora al servicio de la escuela conservadora que debe al mito de la escuela liberadora una parte de su poder de conservación.

Así, el sistema escolar contribuye a legitimar las desigualdades económicas y sociales, otorgando a un orden social fundado sobre la transmisión del capital económico (y, cada vez más, del capital cultural) la apariencia de un orden fundado sobre los méritos escolares y los dones individuales. En cuanto a nosotros, sabiendo que, por una parte, en sociedades que tienden cada vez más a racionalizarse formalmente, las posiciones en la jerarquía económica y social están —en algún ámbito o sector de la actividad que fuere— cada vez más ligadas a los diplomas obtenidos —las vías paralelas, como el acceso por el rango o por concurso interno, están cada vez más cerradas—, sabiendo que, por otra parte, el éxito escolar depende muy estrechamente del origen social, podemos observar, por simple deducción, que el sistema escolar tiende a perpetuar el orden social en su forma actual. Cuando se habla de escuela

* La Escuela Nacional de Administración y la École Polytechnique son las dos *grandes écoles* más prestigiosas en Francia. Con un sistema de reclutamiento y de permanencia muy exigentes, sus egresados se insertan posteriormente en los cuadros más altos de la administración pública y privada. [N. de T.]

liberadora es necesario, pues, aclarar si se habla de la escuela tal como es o tal como debería ser. En el estado actual, la escuela contribuye muy fuertemente a la rigidez de la estructura social. Todo parece indicar que las desigualdades ante la escuela, instrumento privilegiado del ascenso social y del progreso cultural, están más marcadas en nuestra sociedad que las desigualdades económicas, y si la conciencia de la desposesión cultural es menos aguda que la conciencia de la desposesión económica, se debe a que, en materia de cultura, la conciencia de la carencia decrece a medida que crece la privación; también se debe a que la escuela contribuye a persuadir de que la distribución de los grados de cultura se corresponde con la distribución de los grados de mérito. Por este motivo, la toma de conciencia de la función real del sistema de enseñanza aparece como condición para su transformación real, siquiera en la medida en que las representaciones mistificadas del sistema y de la función de este contribuyan a asegurar el cumplimiento de su función. Es necesario, pues, aprehender a la escuela como escuela conservadora para plantearse verdaderamente la cuestión de saber en qué condiciones la escuela puede ser liberadora.



Los dos rostros de Mayo del 68

Mayo de 1983

Mayo del 68 tiene para mí dos rostros. Por un lado, como en todas las situaciones de crisis en que la censura social se relaja, el rostro del resentimiento del bajo clero que, en la universidad, los periódicos, la radio, la televisión, ajusta cuentas y deja hablar en voz alta a la violencia inhibida y a los fantasmas sociales. Por el otro, el rostro de la inocencia social, de la juventud inspirada que –entre otras cosas, por el rechazo a guardar las formas– cuestiona todo lo que es admitido como si se diese por sentado, produciendo así una extraordinaria experimentación social cuyos resultados la ciencia social no ha terminado de analizar. ¿Qué ha quedado de esa gran conmoción del orden simbólico? En el campo político propiamente dicho, casi nada: la lógica de los aparatos y de los partidos, que la crítica libertaria no había dejado indemnes, es más adecuada para expresar la racionalización virtuosa de los intereses corporativos que el humor antiinstitucional que, para mí, seguirá siendo el verdadero espíritu burlón de Mayo. ▀

Llamamiento a la organización de los Estados Generales de la enseñanza y de la investigación

Mayo de 1968

En el momento en que, por su valentía, los estudiantes ganaron una primera batalla, un grupo de docentes y de investigadores –reunidos en París el 12 de mayo– ha estimado útil convocar a todos los grupos interesados en una transformación democrática de la universidad francesa para definir las grandes líneas de un programa y sin demora someter a discusión –abierto a todos– algunos datos y tendencias. Consiste menos en reafirmar reivindicaciones que se afirman o se afirmarán en todo caso (derecho de los estudiantes a participar en la gestión y el control de la enseñanza, transformación de la naturaleza de la relación pedagógica, derecho a la expresión y a la actividad no universitaria en las facultades, etc.), que de enunciar *las lagunas* que cualquier programa definido en la institución por los beneficiarios del sistema muy probablemente presente.

Nos parece que la participación de los docentes y de los investigadores en un movimiento que han seguido más que provocado no podrá –sin riesgos– fundarse mucho tiempo más sobre los buenos sentimientos, ya se trate del “afecto” de los “maestros” por sus alumnos o de la indignación legítima contra la represión policial. En efecto, nos parece que un análisis objetivo del funcionamiento de la universidad y de sus funciones, tanto técnicas como sociales, es el único capaz de fundar *un programa de reivindicaciones suficientemente explícitas y coherentes como para resistir a las tentativas de recuperación tecnocrática o conservadora* que no tardarán en multiplicarse. En consecuencia, nos parece necesario recordar dos hechos fundamentales que las condiciones mismas en las cuales el movimiento se ha desencadenado corren el riesgo de hacer olvidar:

- En primer lugar, las principales víctimas del funcionamiento y de la organización actuales del sistema escolar están, por definición, en el exterior de este sistema, por haber sido eliminadas de él; por consiguiente, los grupos cuya voz no se ha hecho oír en la discusión universitaria, discusión entre

beneficiarios del sistema, son aquellos mismos que estarían más directamente interesados en una transformación real del sistema, incluso si, en el estado actual, su exclusión de este les impide formular su reivindicación de un sistema capaz de integrarlos.

- En segundo lugar, cualquier cuestionamiento de la institución escolar que no se refiera fundamentalmente a la función de eliminación de las clases populares y, por eso, a la función de conservación social del sistema escolar, es necesariamente ficticia. Es más, a pesar de su aparente radicalismo, todas las discusiones parciales y superficiales tienen por efecto desplazar el punto de aplicación de la crítica y en consecuencia contribuir a la conservación del “orden universitario” como mecanismo de perpetuación del “orden social”. Así, es necesario denunciar las tentativas de reducir la crisis actual a un conflicto de generaciones, como si la pertenencia a una misma franja etaria o, más todavía, a la condición de estudiante, pudiera desvanecer mágicamente las diferencias entre las clases sociales.

Las primeras proposiciones reunidas a continuación no pretenden constituir el programa completo de una transformación de la universidad, sino que sólo apuntan a elucidar algunas direcciones privilegiadas de una política universitaria. En efecto, es importante armarse contra el peligro de un uso tecnocrático de la situación creada: si la crisis de la universidad no es sino un “malestar” ligado a la ansiedad de la salida laboral o a las frustraciones impuestas por una relación pedagógica conservadora, es fácil presentar como solución a todos los males una planificación tecnocrática del desarrollo de la enseñanza en función sólo de las necesidades del mercado de trabajo o de las concesiones sobre la participación de los estudiantes en la vida universitaria. Los cambios que el movimiento estudiantil introduce *de facto* en las facultades –y que pueden contribuir en la configuración de una actitud crítica adecuada para extenderse más allá de la relación pedagógica– no tienen posibilidad de marcar de modo duradero la vida universitaria y la vida social, a menos que las relaciones entre la universidad y la sociedad sufran una transformación radical. Al declarar a la universidad “abierta a los trabajadores”, incluso si no se trata más que de un gesto simbólico e ilusorio, los estudiantes han mostrado al menos que estaban dispuestos a abordar un problema que no podría resolverse sino mediante una

acción sobre los mecanismos que impiden el acceso de ciertas clases a la enseñanza superior.

I. Tratándose de promover la *democratización*, es decir, de disponer una política que apunte a neutralizar del modo más completo posible el efecto de los mecanismos sociales que aseguran la desigualdad y la perpetuación de la desigualdad ante la escuela y la cultura, es importante afirmar que:

1. El alcance real de una transformación del sistema escolar se mide según el grado en que son transformados *los procedimientos del reclutamiento de los enseñantes y de los enseñados*. Esto implica que el problema de la enseñanza superior no puede separarse sin mistificación de los problemas que plantea la organización de los otros órdenes de enseñanza. Limitando la reflexión y la acción a la enseñanza superior donde la suerte ya está echada, y desde hace largo tiempo, impedimos cualquier transformación real de la enseñanza, incluida la enseñanza superior.

2. El alcance real de una transformación del sistema escolar se mide por su aptitud para *contrarrestar los mecanismos propiamente escolares de eliminación y de relegación* como eliminación diferida: así, la democratización del ingreso al secundario sigue siendo ficticia debido a la desigualdad de los establecimientos y de las modalidades que acogen desigualmente a los niños de las diferentes clases sociales. Una política tecnocrática de orientación y, con más razón, de selección, no haría sino perfeccionar y garantizar el funcionamiento de un sistema que reserva en todos sus niveles (de los CEG a los IUT)* trampas o vías muertas para uso exclusivo de las clases populares.

3. El alcance real de una transformación del sistema escolar se mide según el grado en que logra *minimizar los efectos de la herencia de clase* me-

* CEG, Collège d'Enseignement Général, establecimiento escolar que recibe a alumnos entre los 10 u 11 y los 14 o 15 años de edad, a menudo provenientes de las clases populares. Allí se imparte una formación secundaria general, complementada luego con la enseñanza de un trabajo manual. Esta modalidad, creada en 1943, pasa a llamarse "Colegio de enseñanza secundaria" en 1963. En cuanto a IUT, es sigla de Institut Universitaire de Technologie, institución que dentro de las universidades proporciona una formación superior para desempeñar funciones de encuadramiento técnico y profesional en sectores de la producción, la investigación aplicada y los servicios. [N. de T.]

dante una redefinición de los contenidos transmitidos (es decir, de los programas), las técnicas de transmisión y las maneras de controlar el efecto de la transmisión.

4. El alcance real de una transformación de las relaciones entre el sistema escolar y el sistema social se mide según el grado en que se consigue *desposeer los títulos escolares de su función de criterio exclusivo de competencia*, al mismo tiempo que asegurar a la calificación un uso profesional: en efecto, el diploma constituye hoy uno de los principales mecanismos que se oponen a la aplicación del principio “a igual trabajo, igual salario”, haciendo aparecer como desiguales trabajos o trabajadores separados sólo por sus títulos escolares. Este fenómeno, que se observaría en todos los sectores de actividad, es particularmente visible en la enseñanza, que –en todos los niveles– se abastece, al menor costo, de docentes privados de los derechos –por sutiles diferencias entre los títulos escolares– lógicamente ligados a la función que cumplen efectivamente (por ejemplo, adjuntos de enseñanza, *certifiés*, *bi-admissibles** en los liceos; o, en la enseñanza superior, encargado de curso, asistentes, maestros-asistentes y encargados de enseñanza).

II. Tratándose de inscribir en el sistema de enseñanza las exigencias sociales de la democratización y las exigencias científicas de la enseñanza y de la investigación, es necesario arremeter, con absoluta urgencia, contra los mecanismos que comandan el funcionamiento de la universidad tradicional:

1. Toda tentativa de modificar la pedagogía, los programas, la organización del trabajo y las técnicas de transmisión que no vaya acompañada por una transformación (incluso por la *supresión*, siempre que se pueda) del *examen tradicional*, seguirá siendo necesariamente ficticia.¹ En los casos en que el examen no pueda ser reemplazado por el control continuo (y, si los medios de encuadramiento fueran suficientes, podría serlo la

* Los adjuntos de enseñanza cumplen tareas de vigilancia y docencia. Los *certifiés* están habilitados para enseñar en la escuela secundaria. Por su parte, los *bi-admissibles* son profesores que enseñan en la escuela secundaria, que no han obtenido la *agrégation*, pero que han sido admitidos dos veces en la prueba oral de ese concurso. [N. de T.]

1 Véase “L’examen d’une illusion” (en colaboración con Jean-Claude Passeron), *Revue Française de Sociologie*, vol. IX, 1968, pp. 227-253, luego incluido en *La reproduction*, ob. cit. [N. de E.]

mayor parte del tiempo en la enseñanza superior, donde los docentes juzgan a sus propios estudiantes), debe ser objeto de un contrato claramente definido entre enseñantes y enseñados: una vez fijado un pliego de condiciones mediante la discusión, los docentes se comprometerían a no preguntar más que lo que han enseñado y conforme a un modelo claramente definido; se autorizarían entonces a preguntar legítimamente todo lo que han enseñado, es decir, todo lo que define de modo explícito el nivel de competencia atestado por el título; el colectivo de los enseñantes y los enseñados de una disciplina debería, si estuviera constituido como una unidad real de enseñanza y de investigación, determinar los tipos de pruebas racionalmente, es decir, por referencia a los objetivos de la formación y a los diferentes públicos; los docentes encargados de controlar los resultados deberían estar científicamente formados en las técnicas (y no sólo docimológicas) que sobre la base de criterios explícitos permiten controlar los conocimientos adquiridos y el trabajo realizado. Si toda nota es un juicio, se da por sentado que el examinador debe estar en condiciones de justificarla si está llamado a hacerlo.

2. La profesión de docente (en una escuela maternal o en una facultad) debería estar definida ya no por los criterios tradicionales de la competencia, sino por la aptitud para transmitir a todos, por el recurso a *nuevas técnicas pedagógicas*, lo que solamente algunos –es decir, los niños de las clases privilegiadas– deben a su medio familiar.²

3. La transformación del funcionamiento de los establecimientos de enseñanza superior y, en particular, de *la estructura de las carreras y de la distribución del poder en el interior de las unidades de enseñanza y de investigación* constituye el preámbulo de cualquier transformación real de las costumbres pedagógicas y científicas: la distribución de las atribuciones y las responsabilidades pedagógicas y científicas debería ser exclusivamente función de la competencia reconocida a cada uno por la totalidad de los miembros de cada unidad de enseñanza y de investigación (lo que implica tomar en cuenta, en partes iguales, aptitudes pedagógicas y trabajos científicos y, por consiguiente, también suprimir la referencia exclusiva y automática a la tesis y a cualquier otro título –*grande école* o *agrégation*– e incluso, y sobre todo, a la antigüedad). A corto plazo, la acción debería

² Véase “Pour une pédagogie rationnelle” (1964), en *Les héritiers*, ob. cit.
[N. de E.]

dirigirse, de manera urgente, contra esos obstáculos a cualquier redefinición de la pedagogía y de la vida científica que son la *agrégation* y la tesis de doctorado como producción individual sometida a criterios arcaicos.

En resumen, se trataría de buscar todos los medios para eliminar los obstáculos que impiden efectuar el mejor ajuste entre la competencia y la función, quebrantando los compartimentos institucionales que se oponen a la circulación de los enseñantes y los enseñados entre los diversos órdenes y los diferentes ámbitos de la enseñanza y de la investigación.

III. La elaboración técnica del programa de una transformación sistemática de la universidad conforme a estos principios no puede ser sino obra del *conjunto de los interesados*, es decir, de los representantes realmente representativos de todos los grupos que participan en el funcionamiento de todos los órdenes de enseñanza, del primario al superior y, de modo más específico, de las clases sociales actualmente excluidas por el sistema de enseñanza, así como de las organizaciones correspondientes.

Los firmantes apelan a todos los interesados definidos más arriba a emprender, sin demora, la organización de los Estados Generales de la enseñanza y de la investigación y a prepararlos para discusiones entre enseñantes y enseñados, así como para el establecimiento de pliegos de condiciones y de reclamos.

Adhesiones, sugerencias, correcciones e información adicional serán recibidas por R. Castel. [...] París XII.

M. Astier, Fac. de Sciences; M. Barbut, EPHE; L. Bianco, EPHE; O. Benoît-Guilbot, CNRS; L. Bernot, EPHE; J. Bollak, Fac. de Lille; M. Bollak, Fac. de Lille; J. E. Boltanski, Sorbona; L. Boltanski, EPHE; M. Bonamour, Sorbona; P. Bosserder, CNRS; P. Bourdieu, EPHE; J.-C. Bruyère, Fac. de Lille; C. Carcassonne, EPHE; R. Castel, Sorbona; J.-C. Chamboredon, EPHE; I. Chiva, EPHE; J.-C. Combessie, Sorbona; M. Conche, Fac. de Lille; G. Condominas, EPHE; J. Cuisenier, CNRS; Y. Desaut, CNRS; J. Derrida, ENS Ulm; J. Dumazedier, CNRS; N. Dumont, CNRS; J.-P. Faguer, EPHE; J.-C. Garcias, Fac. de Lille; L. Goldman EPHE; J. Goy, EPHE; A. Gramain, ENS Ulm; C. Grignon, INRA; C. Herzlich, CNRS; Dominique Julia, Sorbona; M. Jullien, ORSTOM; V. Karady, CNRS; H. Le More, HEC; J. Lallot, ENS Ulm; J. Lautman, CNRS; M. Lemaire, EPHE; J. Le Goff, EPHE; E. Le Roy-Ladurie, EPHE; O. Lewandowski, Sorbona; A. Maillet, Fac. de Sciences; P. Maldidier, EPHE; J. Mallet, CNRS; L. Marin, Fac. de Nanterre; A. Materno, CNRS; A. Miquel, EPHE; R. Moulin, EPHE; A.

Nicolaï, Fac. de Derecho de Lille; P. Nicolaï, Fac. de Derecho de Lille; J. Ozouf, Fac. de Tours; M. Ozouf, Lycée Fénelon; J.-C. Passeron, Fac. de Nantes; J.-C. Perrot, Sorbona; M. Perrot, Sorbona; C. Pietri, Fac. de Lille; R. Pividal, Sorbona; J.-B. Pontalis, CNRS; F. Poitrey, Centre d'Enseignement Correspóndance; J.-Y. Prevot, EPHE; Claude Rabant, Fac. de Clermont; Christiane Rabant, Fac. de Clermont; H. Regnier, Fac. de Burdeos; P. Ricœur, Fac. de Nanterre; D. Roche, ENS Saint-Cloud; M. Rocanyolo, EPHE; M. de Saint-Martin, EPHE; A. Salin, CNRS; M. H. Salin, IPM; J. Singer, CNRS; Tristani, Sorbona; M. Verte, Fac. de Nantes; J.-M. Vincent, EPHE; E. Vill, Sorbona; S. Virare, Fac. de Letras de Lille; N. Wachtel, EPHE; Wonoroff, ENS Ulm.

Algunas indicaciones para una política de democratización

1968

Dossier n° 1 del Centro de Sociología Europea
6 rue de Tournon, París VI
MED 39-00

Todo proyecto de inspiración tecnocrática se caracteriza por el hecho de que tiende a dejar actuar los mecanismos sociales de eliminación de las clases desfavorecidas: *no hay opción técnica que sea socialmente neutra* y, en el ámbito de la educación y de la cultura, el *laissez faire* es una manera (irreprochable, en apariencia) de favorecer a los más favorecidos.

Toda transformación democrática supone, pues, que sean implementados, desde la escuela maternal, mecanismos institucionalizados de acción capaces de contrarrestar los mecanismos sociales: el conocimiento de esos automatismos permite definir sus principios:

1. Visto que la desigualdad entre los niños de los diferentes medios sociales concierne fundamentalmente a las diferencias que separan la lengua popular de la lengua culta, de la cual las lenguas habladas en los diferentes medios están desigualmente alejadas-, la enseñanza debe hacer un lugar *muy importante*, desde la escuela maternal, a *ejercicios de verbalización*. En efecto, mediante el aprendizaje de una lengua compleja se puede desarrollar una aptitud general para manipular estructuras lógicas complejas.

2. Ante la desigualdad entre los niños de los diferentes medios sociales, que remiten también a diferencias de práctica cultural entre esos medios sociales, *deben emplearse todos los recursos posibles, desde la escuela maternal, para dar a todos los niños las experiencias (o un sustituto de esas experiencias) que los niños de las clases favorecidas deben a su familia*. Eso implica brindar a los docentes (y en particular, en el secundario, a los profesores de historia, de letras y de disciplinas artísticas) los recursos institucionales y materiales para ofrecer a todos los niños el contacto con las obras culturales y con los otros aspectos de la sociedad moderna (visitas guiadas a museos y monumentos; viajes de estudios geográficos e históricos; asistencia guiada al teatro; proyección de diapositivas; audición de discos, etc.).

3. Visto que el ingreso a *sixième** es una de las principales ocasiones de eliminación de las clases desfavorecidas, debe hacerse un esfuerzo sistemático para contrarrestar el efecto de los mecanismos que determinan esta eliminación (consúltese el Dossier n° 32: El engranaje):

- *Provisión de información acerca de los establecimientos* (y en particular las jerarquías de calidad de los establecimientos con las consecuencias escolares que implican) y las modalidades (idéntica observación): esta acción debe ejercerse prioritariamente sobre los maestros que tienen actualmente la responsabilidad de hecho de orientar a las clases populares y también, por supuesto, sobre las familias.
- *Otorgamiento mucho más amplio de becas de enseñanza secundaria a las familias desfavorecidas.*

4. Visto que la desigualdad entre los establecimientos de enseñanza secundaria es uno de los factores fundamentales de la desigualdad en el acceso a la enseñanza superior, debe realizarse un esfuerzo sistemático para *reducir las diferencias de calidad entre esos establecimientos*.

Se trata de tender a dotar a todo establecimiento de una proporción semejante de docentes de diferentes calidades (por políticas de primas o por cualquier otro procedimiento), de equipamientos culturales semejantes, etc. Se trata además de poner en marcha todos los mecanismos institucionales capaces de contrarrestar los obstáculos que las costumbres y la carencia de medios económicos oponen al acceso de los niños de las clases populares a los establecimientos de calidad.

5. Visto que en su estado actual el internado tiene una acción deformadora más que formadora, debe emprenderse una política para transformarlo: consiste en crear un cuerpo de adjuntos de enseñanza, correctamente remunerados, asegurados por una auténtica carrera, dotados de una formación específica, que harían estudios nocturnos, no guarderías sino sesiones de trabajo dirigido (la tasa de encuadramiento debe ser inferior a 1/20).

* La *sixième* [sexta] es el primer año de la enseñanza secundaria francesa, la cual asigna a sus cursos una numeración decreciente hasta *première*. Luego se suma la *terminale*, año en que se prepara el examen de reválida, el *baccalauréat* o, como se lo conoce usualmente, el *bac*. [N. de T.]

6. Es necesario crear *enseñanzas complementarias de recuperación y compensación*, tanto en el transcurso del año escolar como durante las vacaciones, y deben ofrecerse facilidades particulares a los niños de las clases desfavorecidas para que puedan beneficiarse de ellas: esas enseñanzas (o trabajos dirigidos) deberían ayudar a los niños a compensar sus debilidades particulares en tal o cual materia, al mismo tiempo que asegurar la preparación colectiva de los pasajes a otros órdenes de enseñanza.

7. Debe realizarse una reestructuración completa de la enseñanza secundaria, que tienda a *dar un lugar preponderante a la enseñanza de la lengua materna* (concebida en un espíritu opuesto a la tradición humanista) como instrumento de expresión y también como instrumento lógico y para la enseñanza de la lógica y de las matemáticas. La instauración de un tronco común hasta *seconde* [anteúltimo año] debe tender a posponer todo lo posible la elección entre “letras” y “ciencias” y permitir, en todo caso, la adquisición de la doble cultura.

8. La enseñanza tradicional de las humanidades debe ceder su lugar a una *auténtica enseñanza de la cultura* que provea a todos un conocimiento histórico y etnológico de las culturas hebrea, griega y romana (al respecto, consúltese el Dossier n° 5).

Deben suprimirse todas las prácticas pedagógicas arcaicas: al igual que el mito de la virtud formativa del latín y del griego, hay que denunciar el mito de la virtud formativa del análisis gramatical, poco adecuado para la lógica de la lengua francesa. Una reforma de la ortografía tendería a reducir la desventaja de los más desfavorecidos (las investigaciones demuestran que, entre los alumnos de enseñanza secundaria, hay tanto mejor dominio de la ortografía cuanto más nos elevamos en la jerarquía social). Debe emprenderse una reflexión sistemática sobre la lengua académica y sobre todas las enseñanzas conocidas como de “cultura” (humanidades, literatura francesa, filosofía, etc.).

[laguna en el original]

3. garantizando, en las facultades mismas, una preparación intensiva para este examen en la modalidad de curso nocturno.

La enseñanza destinada a preparar este examen (cuyos programas deberían redefinirse en función de las exigencias de la enseñanza) podría convertirse poco a poco, por una acción metódica de información, en una verdadera enseñanza popular nocturna.

15. *Debe hacerse todo lo posible para colmar el abismo entre las instituciones marginales de educación permanente o de difusión cultural (casas de la cultura, animación cultural, etc.) y la institución escolar.* La ideología antiescolar de la mayor parte de los responsables de esas instituciones no puede combatirse a menos que el sistema de reclutamiento se vea profundamente modificado y los docentes estén estrechamente asociados a estas iniciativas, en todos los niveles (consúltese el Dossier n° 36).

16. El otorgamiento a los estudiantes de un presalario sin ponderación de ninguna especie sería una medida demagógica si no se insertara en una *política sistemática y diversificada de ayuda a la educación* (consúltese acerca de asignaciones familiares).

[Los documentos utilizados para la redacción de este texto pueden consultarse en el Centro de Sociología Europea, adonde podrá remitirse todo tipo de información complementaria.]

La recepción de *Los herederos* y de *La reproducción*, en retrospectiva

Entrevista con T. Horio, H. Kato y J.-F. Sabouret

Octubre de 1989

Retrospectivamente, me parece que *Los herederos*, el primer libro en que se exponían los resultados de los trabajos sobre la educación, ha sido un rayo que surcó el cielo político. El texto ha tenido mucho éxito. Lo ha leído una generación entera, y ha causado el efecto de una revelación, mientras que no decía nada muy extraordinario: los hechos eran bastante bien conocidos por la comunidad científica. Desde mucho tiempo atrás se contaba con investigaciones sobre la eliminación diferencial de los niños según su medio de origen.¹ Creo que lo que ha impactado es que este libro, a diferencia de los trabajos anglosajones, ha derivado las conclusiones de las observaciones empíricas, o más bien ha dejado al descubierto los mecanismos que constituyen su fundamento. No nos hemos contentado con decir que el sistema escolar elimina a los niños de las clases desfavorecidas, hemos intentado explicar por qué esto era así y, en particular, cuál era la responsabilidad –o más bien la contribución, pues la palabra “responsabilidad” es ya normativa–, cuál era la contribución del sistema escolar –por tanto, de los docentes– a la reproducción de las divisiones sociales.

Espontáneamente, los lectores de trabajos de sociología tienden a leer desde una perspectiva normativa. Segundo principio de error: colocan allí sus intereses y, contrariamente a lo que se creía, la gente tiene muchos intereses colocados en el sistema de educación, sobre todo los profesores. Y paradójicamente, quienes sin duda tienen los intereses más importantes son los que llamo “salvados por milagro”, es decir, aquellos que han ascendido por obra del sistema escolar, los advenedizos de la

1 Varios Estados habían lanzado una serie de estudios sobre los flujos escolares durante las décadas de 1950-1960: los informes Early Living, Crowter, Newson Robbins o Plowden en Inglaterra, el informe Coleman en los Estados Unidos. En Francia, Alain Girard había dirigido diversas investigaciones del Instituto Nacional de Estudios Demográficos, especialmente sobre la orientación de los alumnos en la escuela primaria [N. de E.]

cultura, los hijos de maestros, por ejemplo. Había dicho más o menos eso durante la Semana del Pensamiento Marxista, semana de discusiones intelectuales que el Partido Comunista, todavía bastante poderoso en esa época, organizaba cada año: tenía a mi derecha a Juquin, hijo de ferroviario, y a Cognot, ambos *agregés* de la universidad, advenedizos de la cultura que me habían invitado, pero muriendo de miedo por lo que yo fuera a decir. Y evidentemente no les había fallado porque tengo siempre por principio decir lo que es más difícil de admitir para el público al cual me dirijo –que es lo contrario de la demagogia–. En lugar de hacer grandes discursos, había dicho que “aquellos a quienes la escuela ha liberado [...] ponen su fe en la escuela liberadora al servicio de la escuela conservadora” [véase p. 70, en este volumen]. No había recibido muchos aplausos (había tres mil o cuatro mil personas). Consideraron que no había sido muy elocuente, a diferencia de Juquin, que había dado un gran discurso, como es usual en una situación semejante; es decir, todo lo contrario del análisis.

Esta historia no es anecdótica. Permite comprender una de las reacciones más violentas a lo que yo había hecho y que llegaba de la base del Partido Comunista, es decir, de los “salvados por milagro” de la escuela, que tenían dos razones para estar malquistados conmigo: primero, por haber puesto en palabras su inconsciente, lo que ellos habían reprimido; y también, y sobre todo, como intelectuales, como analistas, como responsables políticos, por decir lo que ellos deberían haber dicho. Es así como se llega a Langevin-Wallon.² Era el alfa y el omega, la Biblia. Y de ahí nadie se movía.

Si me permito contar estas cosas que pueden parecer historia antigua, es [...] porque quisiera transmitir cierta manera de percibir la discusión política a propósito de la educación o de cualquier otra cosa, en Francia o en Japón. Ante la gente que toma una posición, izquierdista o conservadora, en materia de educación, es necesario preguntarse qué intereses tienen en el sistema escolar, en qué grado su capital está ligado al paso por la institución escolar, etc. Pienso que, en el mundo intelectual en sentido amplio, la relación con el sistema escolar es uno de los grandes principios explicativos de las prácticas y de las opiniones.

2 Creada durante la Liberación, esta comisión de reflexión sobre los problemas de la enseñanza fue presidida por Paul Langevin, luego por Henri Wallon, profesores del Collège de France. Compuesta en parte –pero no solamente– por comunistas, preconizó una organización escolar según el “principio de justicia” y la meritocracia. [N. de E.]

Vuelvo al análisis. En esa época, en el cuerpo profesoral, el fondo ideológico era el de la escuela liberadora: un periódico llevaba ese nombre, el sindicato nacional de maestros estaba imbuido de esta idea. Un hombre como Pierre Vilar, gran historiador marxista, me reprochó públicamente haber escrito lo que escribí en *Los herederos*. Para la gente que yo llamo los “salvados por milagro”, que queden en evidencia los determinantes sociales del éxito escolar tiene algo de escandaloso. Entre otras razones, porque les quita todo mérito. Buena parte de esas personas se han convertido en ultraconservadores durante el movimiento estudiantil y después de él. Ha pasado de la izquierda clásica –en especial, del Partido Comunista– a la derecha clásica y, a veces, a la extrema derecha. El movimiento estudiantil ha ejercido sobre ellos un verdadero trauma; ha destruido la idea que tenían de sí mismos. Frente a ellos, los movimientos estudiantiles desarrollaban la idea de que los estudiantes eran una clase, y describían las relaciones estudiantes-profesores como lucha de clases. Los profesores que provenían de clases populares o medias, todos buenos alumnos advenedizos por su “mérito”, se veían corridos por izquierda por estudiantes que los consideraban como resentidos de origen burgués. Los estudiantes tenían también una representación mistificada de su condición. No querían ver las diferencias que los separaban. Por ejemplo, el sindicato estudiantil había hecho una encuesta en la cual la variable “profesión de los padres” no se tenía en cuenta. El gran problema era “la independencia económica” de los estudiantes y se analizaban las respuestas en función de la residencia (con los padres o en otra parte). Allí, incluso, el sociólogo arremetía contra muchas “ideas recibidas”. Demostraba que hay diferencias sociales entre los estudiantes y hacía saltar por los aires la idea de una “clase estudiantil”.

Luego llegó *La reproducción*. Y en ese momento la palabra “reproducción” ha ejercido un efecto catastrófico. A la vez ha contribuido mucho, sobre todo en los Estados Unidos, a forjar el éxito de lo que ellos denominan el “paradigma” según el cual el sistema escolar contribuye a reproducir la estructura social, pero al mismo tiempo ha bloqueado la lectura. La historia de la literatura es muy buena muestra: muy a menudo, lo común en la vida intelectual de una época no es el contenido de los libros, sino los títulos. Por ejemplo, en la década de 1880 todo era saturnino: poemas, poetas, etc. Lo mismo ha sucedido con la reproducción. La palabra ha circulado, pero la gente no ha leído el libro y ha comentado –los sociólogos en primer lugar–: “Bourdieu dice que el sistema escolar reproduce las clases”. Y como ellos leen normativamente, han sobreentendido: “Dice que está bien, por lo tanto es conservador”. (Pienso que

Touraine ha leído *La reproducción* de esta manera y que todavía hoy me atribuye una visión mecanicista, pesimista, ignorante de la efervescencia del mundo social.) Otro tanto ha ocurrido con Antoine Prost. Otros han hecho la lectura inversa: “Bourdieu dice que la escuela reproduce y está mal”. En este caso, se pusieron en juego dos cosas: el título, pero también el epígrafe. Me divertí mucho al usar como epígrafe un poema de Robert Desnos, “Le pélican de Jonathan” (el pelícano de Jonathan pone un huevo, de donde sale otro pelícano y eso puede continuar por largo tiempo si uno no hace antes una omelette). Entonces se ha dicho: “Bourdieu dice que es necesario hacer la revolución”.

Una gran cantidad de gente se ha visto contrariada por la existencia de ese libro. Evidentemente, los más contrariados eran los colegas, sobre todo cuando se decían de izquierda, las personas que, se suponía, hacían sociología de la educación y eran miembros del Partido Comunista o cercanas a él, como el señor Snyders, para no dar nombres, o la señora Isambert, o un católico progresista como el señor Prost, que había comenzado a hacer historia de la educación porque había leído *Los herederos*—lo que no le había impedido ser injusto, sino muy por el contrario—. Han hecho “un cordón sanitario”. Y abrieron fuego, a tontas y a locas, diciendo cualquier cosa.

El artículo de Prost es interesante en este aspecto porque me reprocha el no esperar nada del maestro republicano, a la vez que apela a Illich. Recurre a una estrategia que suele usarse en política para deshacerse de un mensaje de izquierda que en verdad provoca dificultades, problemas, que molesta: se radicaliza una posición hasta el punto en que se convierte en absurda: la escuela conserva, hay que suprimirla. Es una idea idiota, ilusoria, irrealizable. Ni siquiera es utopismo, es una forma de nihilismo estúpido. Sin lugar a duda, Prost sabía, en el fondo de su ser, que *La reproducción* es un libro progresista, y por eso mismo le molestaba. Entonces neutralizaba el malestar que este libro provocaba en él yendo aparentemente más allá, cuando en realidad se quedaba más acá... Es algo bien conocido: a menudo el ultraizquierdismo es una forma de conservadurismo. Al mismo tiempo, se multiplicaban los ataques provenientes del Partido Comunista, en sus revistas. No los leo, pero algunos de mis alumnos, que hacían trabajos sobre la historia del Partido Comunista, me dijeron que soy el intelectual francés más atacado por ese partido, lo que a primera vista puede parecer sorprendente.

Esto es lo que llamo “el cordón sanitario”. Todo ese trabajo para anular los efectos del mensaje. Es algo que conocemos muy bien, lo enseña la sociología del profetismo. No digo que el mensaje de *La reproducción*

sea profético en sentido estricto, pero, al modo de la profecía, propone una verdad que perturba las estructuras mentales, que cambia la visión del mundo. Antes, el sistema escolar aparecía como un lugar a donde se iba para aprender cosas universales, progresistas, etc. Llega un mensaje que perturba las ideas recibidas, al demostrar que el sistema de enseñanza ejerce efectos conservadores. Hay que neutralizar este mensaje. El fenómeno ha sido estudiado en diversas sociedades: llega la casta de sacerdotes y dice que no ha pasado nada.

Veinte años después, todo el mundo está de acuerdo en reconocer como evidente que el sistema escolar reproduce. Es lo que uno oye en la televisión, pero el sistema de defensa (en el sentido en que lo entiende Freud) sigue funcionando. Entre los mecanismos de defensa recientes, está el que consiste en decir que “Es así, nada se puede hacer”. Ahora la constatación se ha vuelto masiva. Todo el mundo coincide: en Francia el sistema escolar reproduce. Pero se hace como si eso fuera un hecho de la naturaleza. ¡Usted no va a cambiar la ley de la gravedad! La paradoja es que ahora debo recordar que la ley de la gravedad es lo que ha permitido volar: es lo que siempre he dicho, desde *Los herederos*, especialmente con la conclusión sobre la “pedagogía racional” que algunos habían considerado “reformista”. Y precisamente al conocer las leyes de la reproducción podemos tener una pequeña posibilidad de minimizar la acción reproductora de la institución escolar.

1971-1980

“ Cuando las posiciones sociales se identifican con ‘nombres’, la crítica científica debe a veces adoptar la forma de una crítica *ad hominem*. La ciencia social no designa a ‘personas, sino en la medida en que ellas son la personificación’ de posiciones: no apunta a imponer una nueva forma de terrorismo, sino a volver difíciles todas las formas de terrorismo.”

Les Temps Modernes

Directeur JEAN-PAUL SARTRE

29^e année

Janvier 1973

n° 318

JEAN-PAUL SARTRE. — Elections, piège à cons

•

JEAN MOREAU. — Petite histoire du P. « C. » F.

MARC KRAVETZ. — Le P.S. ou l'art de ne pas
être ce qu'on fait

ANDRE GORZ. — Quelle gauche ? Quel programme ?

DANIEL VERRES. — Une droite à refaire

ANDRE GRANOY. — Institutions, appareils d'Etat et
société civile dans la bataille électorale

DOCUMENTS

XXX. — Pour un dossier noir du P.C.G.T.

« L'OUTIL »

« SOLIDARITE OUVRIERE » — Les tâches immédiates

« INTERIMAIRES EN LUTTE »

« LA CAUSE DU PEUPLE »

•

DANIEL VERRES. — Interviews (presque) imaginaires des
principaux leaders de la majorité et de l'opposition.

•

PIERRE BOURDIEU. — L'opinion publique n'existe pas.

FRANÇOIS GEORGE. — Le Marxisme de l'Extérieur.



RÉDACTION, ADMINISTRATION, 26, RUE DE CONDÉ, PARIS-6^e

Número de *Les Temps Modernes* en que Pierre Bourdieu publicó
por primera vez su artículo "La opinión pública no existe".

Contra la ciencia de la desposesión política

La toma de palabra es siempre una toma de la palabra de los otros o, más bien, de su silencio.

Homo academicus, 1984

En enero de 1971, Pierre Bourdieu dicta en Arrás una conferencia titulada “L’opinion publique n’existe pas”, que dos años más tarde Les Temps Modernes publicará en versión revisada.¹ Ese texto es fundacional en varios aspectos: la crítica que efectúa a los sondeos de opinión y a su uso apunta simultáneamente a los investigadores que los realizan y a los políticos que hacen de ellos un argumento de autoridad.² La consideración de las no-respuestas en los sondeos plantea el problema de las competencias necesarias para hablar de política y de la desposesión sufrida por aquellos que se remiten a delegados mandatados para representar su palabra política (véanse pp. 99 y 111, en este volumen). Esta crítica sorprende en un primer momento a los politólogos, que inicialmente aceptan su principio sobre una base metodológica antes de reaccionar sobre bases políticas, como lo expresó uno de ellos, diez años más tarde:

En el proceso abierto contra los sondeos en nombre de la democracia, me situó resueltamente del lado de la defensa. Sin duda alguna, eso obedece a mi concepción de la democracia, que es incurablemente liberal. [...] Es una concepción que descansa en mi fe en el sufragio universal. [...] Las principales críticas

1 “L’opinion publique n’existe pas”, *Les Temps Modernes*, enero de 1973, n° 318, retomado en *Questions de sociologie*, París, Minuit, 1980 [ed. cast.: “La opinión pública no existe”, en *Sociología y cultura*, ob. cit., pp. 239-250 y *Cuestiones de sociología*, Madrid, Istmo, 2000].

2 Esas críticas se retoman desde diversos ángulos en *La distinction*, París, Minuit, 1979 [ed. cast.: *La distinción*, Madrid, Taurus, 1988] y en *Langage et pouvoir symbolique*, París, Seuil, 2001 [en castellano, se dispone de la traducción de una versión previa de ese libro: *¿Qué significa hablar?*, Madrid, Akal, 1985].

formuladas a los sondeos de opinión podrían igualmente ser utilizadas contra el sufragio universal. [...] En los dos casos, se desconfía de las “mayorías silenciosas” en nombre de las minorías que son las únicas que saben ‘lo que quiere decir hablar’.³

Además, la crítica de los usos politológicos de “la opinión pública” constituye, según Bourdieu, una defensa de la autonomía de la sociología en el momento mismo en que los investigadores se ven subordinados a las demandas políticas y administrativas, cada vez más dominados por un polo de investigación aplicada cuyo principal representante, en los años de 1970, es Jean Stroetzel, entonces en posición dominante: profesor en París (donde enseña psicología social), dirige el Centro de Estudios Sociológicos y el Instituto Francés de Opinión Pública (IFOP) que ha desarrollado la técnica de los sondeos, importada de los Estados Unidos; controla el ingreso al Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS) así como la Revue Française de Sociologie, una de las cuatro grandes revistas que a la sazón marcan el rumbo de las ciencias sociales.⁴

En cuanto a los fundamentos políticos de la crítica, Pierre Bourdieu formula sus términos en una conferencia pronunciada en la Asociación Francesa de Ciencias Políticas en noviembre de 1973, en que retoma la distinción realizada por Durkheim entre un sufragio que resulta de una simple adición de votos individuales y aquel que expresa “algo colectivo”. Es cuestión de hacer comprender que “el principio esencial y más oculto de la desposesión reside en la sumatoria de las opiniones”. De hecho, es la relación entre la opinión y el modo de existencia del grupo social lo que debe llamar la atención, lo que explica la importancia de las nuevas formas de manifestaciones políticas (sentadas, boicots, etc.) en las cuales los grupos movilizados resisten a la desposesión de su palabra. Por estos motivos, a partir de este período Bourdieu considera necesaria una alianza entre investigadores y militantes: develando los resortes ocultos de la dominación, el análisis científico es pasible de convertirse en un instrumento de emancipación al servicio del movimiento social.

3 Alain Lancelot, *Opinion publique*, París, Sofres, 1982; para mayores detalles sobre esta polémica, véase “Le sondage: une science sans savants”, en *Choses dites*, París, Minuit, 1987, pp. 217-224 [ed. cast.: “El sondeo: una ‘ciencia’ sin sabio”, en *Cosas dichas*, ob. cit., pp. 185-191].

4 Véase *Science de la science et réflexivité*, París, Raisons d’agir, 2001 [ed. cast.: *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Barcelona, Anagrama, 2003]; asimismo Johan Heilbron, “Pionnier par défaut?”, *Revue Française de Sociologie*, XXXII-3, 1991, pp. 365-380, Loïc Blondiaux, “Comment rompre avec Durkheim”, *Revue Française de Sociologie*, XXXII-3, 1991, pp. 411-442.

La filosofía liberal identifica la acción política con una acción solitaria, e incluso silenciosa y secreta, cuyo paradigma es el voto, la “compra” de un partido en el secreto del cuarto oscuro. Al hacer esto, reduce el grupo a la serie, la opinión movilizada de un colectivo organizado o solidario con una sumatoria estadística de opiniones individuales expresadas. Pensamos en la utopía de Milton Friedman quien, para captar el punto de vista de las familias respecto de la escuela, propone distribuir bonos que permitan comprar servicios educativos proporcionados por empresas competidoras. [...] La acción política se ve reducida a una forma de acción económica. La lógica del mercado o del voto, es decir, la sumatoria de estrategias individuales, se impone siempre que los grupos son reducidos al estado de *agregados* o, si se prefiere, desmovilizados. En efecto, cuando un grupo es reducido a la impotencia (o a estrategias individuales de subversión, sabotaje, derroche, morosidad, protesta aislada, ausentismo, etc.) porque no tiene poder sobre sí mismo, el problema, común a todos sus miembros, es un malestar que no puede constituirse como problema político. [...] El problema político radica entonces en saber cómo dominar los instrumentos que tuvieron que ser puestos en acción para dominar la anarquía de las estrategias individuales y producir una acción concertada. ¿Cómo puede el grupo dominar la opinión expresada por el portavoz, que habla en nombre del grupo y a su favor, pero también, en su lugar? [...] El modo de producción atomístico y sumatorio, caro a la visión liberal, favorece a los dominantes que tienen interés en el *laissez-faire* y pueden contentarse con estrategias individuales (de reproducción) porque el orden social, la estructura, juega a su favor. Por el contrario, para los dominados las estrategias individuales, de protesta, derroche, morosidad, etc., y todas las formas de la lucha de clases cotidiana son poco eficaces. Sólo pueden existir estrategias eficaces si son colectivas, y si, por consiguiente, suponen estrategias de construcción de la opinión colectiva y de su expresión.⁵

5 “Formes d’action politique et mode d’existence des groupes” (1973), en *Propos sur le champ politique*, ob. cit. [ed. cast.: “Formas de acción política y modos de existencia de los grupos”, en *El campo político*, ob. cit., pp. 43-48].

La legitimidad intelectual que los sondeos, “esta ciencia sin sabios”, dan a los mecanismos de dominación constituye, para el autor, el fundamento de su crítica a los “doxósofos”, esos profesionales de la fabricación de la opinión que producen una ideología conforme a los intereses de los dominantes (véase p. 97, en este volumen). Por ende, según él la crítica política debe ir acompañada por una sociología de los intelectuales que se utilice como un arma simbólica contra las justificaciones pseudocientíficas del orden social (véase p. 103, en este volumen). Esa iniciativa no está exenta de generar resistencias, como lo testimonia la constancia de los argumentos expresados (especialmente sobre el tema del determinismo) en la polémica que opone al sociólogo con ciertos intelectuales marxistas (La Nouvelle Critique) y cristianos de izquierda (Esprit) (véase p. 121, en este volumen).



Los doxósofos

1972

Digo que opinar (*doxazein*) es hablar (*legein*), y que la opinión (*doxa*), un discurso hablado (*logon eiremenon*).

Platón, *Teeteto*, 190a

La “ciencia política” nunca ha consistido en otra cosa que en cierto arte de devolver a la clase dirigente y a su personal político su ciencia espontánea de la política, ataviada con las apariencias de la ciencia. Las referencias a los autores canónicos, Montesquieu, Pareto o Tocqueville, el uso casi jurídico de la historia más inmediata –esa que nos es enseñada por la lectura menos extracotidiana de los periódicos y que no sirve sino para pensar el acontecimiento según la lógica del precedente–, la neutralidad ostentatoria del tono, del estilo y de las palabras, el similtécnicismo del vocabulario son otras tantas señales destinadas a llevar a la política al rango de los objetos de conversación decente, y a sugerir el desapego a la vez universitario y mundano del comentarista ilustrado, o a manifestar, en una suerte de *alarde de objetividad*, el esfuerzo del observador imparcial para mantenerse a igual distancia de todos los extremos y de todos los extremismos, tan indecentes como insensatos. La “ciencia política” tal como se ha enseñado y se enseña en el Instituto de Estudios Políticos no habría debido sobrevivir a la aparición de las técnicas modernas de investigación sociológica. Pero eso equivale a no tener en cuenta la subordinación a la orden que, combinada con la sumisión positivista al dato tal como se brinda, debía excluir todas las cuestiones y todos los cuestionamientos contrarios a la conveniencia política, al reducir a un puro registro anticipado de votos, intenciones de votos o explicaciones de votos una ciencia de la opinión pública que así se condice perfectamente con la opinión pública de la ciencia. La “ciencia-politización” es una de las técnicas más eficaces de la despolitización. [...] La “ciencia-politización” es una

de las armas del combate entre las fuerzas de despolitización –representadas, aquí, por los doxósofos– y las fuerzas de politización, fuerzas de subversión del orden habitual y de la adhesión a este orden, se trate de la adhesión prerreflexiva e inconsciente de ella misma, la cual es definitiva para la *doxa*, o de la adhesión electiva, en tanto negación de la posibilidad de la *herejía*, la cual caracteriza a la *ortodoxia*, opinión o creencia derecha y, si se quiere, de derecha. ▀

La opinión pública

En colaboración con Patrick Champagne

1989

Aquello que en la Francia del siglo XVIII se comienza a llamar “opinión pública” es la expresión pública de las opiniones personales de una fracción limitada pero importante de la población que, a fuerza de su capital económico y sobre todo cultural, pretende el ejercicio del poder y quiere incidir en las autoridades políticas por medio de libelos y, principalmente, de una prensa llamada “de opinión”. Durante el transcurso del siglo XIX, la visión democrática que hace de la “voluntad popular” la única fuente de la legitimidad política transmuta las opiniones públicas pregonadas por las “elites sociales” en opiniones del pueblo; el sistema político representativo lleva a los miembros de “la elite social”, constituidos en representantes elegidos, a considerarse los portavoces naturales del “pueblo” y a ver en las opiniones defendidas por ellos menos la expresión estrecha y limitada de los intereses de una clase o de un grupo particular que la revelación universal del interés general y del bien común.

Pero sólo en época muy reciente, con la aparición de nuevas técnicas inventadas por las ciencias sociales (sondeos, cuestionarios cerrados, tratamiento automático y rápido de las respuestas por computadora), es cuando la noción de opinión pública ha encontrado –de alguna manera– su plena realización, aunque la existencia de su referente objetivo sea todavía incierta. Esta tecnología tiene, por así decir, todo lo necesario para dar a la noción de opinión pública un fundamento a la vez “democrático”, ya que todo el mundo es interrogado, directamente o no, y “científico”, ya que las opiniones de cada uno son metódicamente recibidas y contabilizadas. Utilizada primero en política, en el ámbito electoral, con el objeto de conocer las intenciones de voto de los electores en vísperas de un escrutinio, ha podido proporcionar datos a la vez espectaculares en su poder predictivo y –al verificarse su precisión y fiabilidad con la elección– científicamente poco discutibles. Esos sondeos preelectorales toman, de hecho, menos “opiniones” en sentido estricto que intenciones de comportamiento, y en un ámbito como el de la política,

en que la situación de encuesta reproduce de manera bastante exacta la situación creada por la consulta electoral. Es muy distinto cuando, por encargo de las autoridades políticas y, más recientemente, de los grandes órganos de prensa, los institutos de sondeo realizan encuestas que apuntan a determinar lo que es la “opinión pública”, entendida como la opinión mayoritaria acerca de problemas extremadamente variados y, a veces, muy complejos—como las cuestiones de política internacional o de política económica—, sobre los cuales la mayor parte de las personas interrogadas no tiene un juicio formado o incluso no se planteaba esas cuestiones antes de que otros se las plantearan. Aunque perceptiblemente subvaloradas, en especial por la técnica de las preguntas precodificadas y cerradas, las no-respuestas explícitamente declaradas y su distribución no aleatoria por sexo, nivel de instrucción y categoría social bastan para recordar que la probabilidad de tener una opinión está desigualmente repartida. Por no tomar en serio este dato de hecho, en más de un caso los institutos de sondeo, lejos de limitarse a recibir opiniones preexistentes, *producen*, hasta el último detalle, una “opinión pública” que es en realidad un puro *artefacto* obtenido por el registro y la sumatoria estadística de las reacciones de aprobación y de rechazo a opiniones ya formuladas, a menudo en términos inciertos o ambiguos, que sus encuestas someten a muestreos representativos de la población en edad de votar. La *publicación* de esos resultados por parte de los “periódicos de opinión”, que muy a menudo han encargado su producción, constituye así en muchos casos un “golpe” político adornado con todas las apariencias de la legitimidad de la ciencia y de la democracia, por el cual un grupo de presión público o privado, dotado de los medios económicos para asegurar los costos de una encuesta por sondeo, puede dar a su opinión particular las apariencias de universalidad que están asociadas a la idea de “opinión pública”.

Al difundirse, la práctica de los sondeos de opinión ha producido una profunda modificación en el funcionamiento del juego político: los hombres políticos deben ahora tener en cuenta esta nueva instancia, ampliamente controlada por los politólogos, que parece decir—mejor que los “representantes del pueblo”—“lo que el pueblo quiere y piensa”. Los institutos de sondeo intervienen en lo sucesivo en todos los niveles de la vida política: efectúan sondeos confidenciales para las formaciones políticas a fin de determinar, de acuerdo con una lógica que es la del *marketing*, los temas de la campaña electoral que serán considerados más “convocantes”, o cuáles son los candidatos más fáciles de “promover”. Están también en el núcleo medular de la mayor parte de las emisiones en que los grandes medios de comunicación se ocupan de la política y

tienden a transformar a los televidentes en jueces-árbitros de los “desempeños” de los hombres políticos; la prensa nacional realiza permanentemente sondeos sobre las cuestiones políticas de actualidad para publicar sus resultados. A medida que se multiplican los dispositivos de apariencia científica que pretenden medir la influencia que la política de comunicación de los principales líderes políticos puede ejercer en la “opinión pública”, asistimos a una redefinición de lo que se denomina “política”. La acción política aparece cada vez más como el arte de utilizar un conjunto de técnicas elaboradas por los especialistas de la “comunicación política” para “agitar a la opinión pública”, es decir, las distribuciones más o menos artificiales producidas por los institutos de sondeo a partir de las respuestas individuales y privadas “recabadas” en situaciones artificiales ante una población en su mayoría todavía poco informada respecto de las sutilezas del juego político. Así, en todos los casos una encuesta de opinión produce los mismos efectos: por la virtud combinada de la imposición de una problemática y de la agregación de respuestas aisladas, hace que parezca resuelto uno de los mayores problemas de toda acción política; esto es, *constituir* como tal a la opinión individual y a lo que puede ser presentado, especialmente por obra de la delegación, como una opinión colectiva.

Los intelectuales en las luchas sociales¹

Entrevista con Michel Simon y Antoine Casanova

Octubre de 1975

MICHEL SIMON: Creo que esta discusión constituye para nosotros, en primer lugar, la ocasión de señalar la importancia que revisten las investigaciones de Pierre Bourdieu. Su primer resultado –para hablar de la parte más conocida del balance de ese trabajo– es el de haber ayudado no sólo a medir mejor aún la exclusión de las masas populares del acceso a los bienes culturales, sino también a conocer más acabadamente los procedimientos, a menudo muy sutiles, de esta exclusión. Es un nuevo paso muy importante en la crítica de las ilusiones del igualitarismo formal.

Desde ese punto de vista, el estudio de la institución escolar reviste una importancia tanto mayor cuanto, habida cuenta de la evolución de la división del trabajo social (salarización y declinación de las capas de pequeños propietarios), la escuela ocupa, en la reproducción de las estructuras de clase, un lugar estratégicamente mucho más determinante aún que en un pasado más bien reciente. Mostrar en la génesis de las desigualdades el rol propio de los factores culturales y de su interiorización por parte de los niños y las familias de las clases populares conforme al modo culpabilizante del destino, de la incapacidad, etc., ha constituido una innovación muy fecunda, que –como Bourdieu ha señalado en fecha reciente– de ningún modo conduce a negar el peso de los factores económicos. Pienso particularmente en su artículo “Avenir de classe et causalité du probable”, publicado en la *Revue Française de Sociologie* en 1974.*

El segundo punto es corolario del primero y nos golpea de lleno como intelectuales (y como docentes): es el rol a menudo inconsciente de los

1 En su publicación originaria se aclaraba que era una “Interrogación acerca de la marcha del sociólogo en la actualidad, esta entrevista entre Pierre Bourdieu, Antoine Casanova y Michel Simon no es solamente una ‘confrontación’, sino que constituye, para cada uno de los interlocutores, la ocasión de afirmar y sobre todo de afinar sus posiciones sobre una cuestión esencial en la actualidad: la alianza intelectuales-clase obrera”. [N. de E.]

* Ed. cast.: “Porvenir de clase y causalidad de lo probable”, en *Las estrategias de la reproducción social*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011. [N. de T.]

cuerpos de especialistas de la producción y de la transmisión de los bienes culturales en esos procesos de exclusión; es más, aquí el caso de la escuela no es exclusivo, sino típico. De lo cual se deriva un tercer problema: el de la posición de los intelectuales en el campo de la lucha de clases y el de su alianza con la clase obrera. No me extenderé aquí en el análisis que en nuestra opinión funda la necesidad y la posibilidad de esta alianza: sería retomar todo lo que creemos haber corroborado respecto de las relaciones de clase en las condiciones del capitalismo monopolista del Estado. Persiste la necesidad de un análisis fino y sin complacencia.

Sin el concurso de una sociología de los diferentes sectores de la *intelligentsia* acerca de los efectos producidos sobre los saberes mismos, su distribución, etc., por la posición y las condiciones de los diferentes agentes, resulta sumamente difícil entablar esta alianza de modo transparente. Es esencial para los comunistas que, parafraseando a Lenin, deben considerar todas las cuestiones desde el punto de vista de las masas oprimidas. Es decir, el carácter totalmente irremplazable del trabajo, de los procedimientos, de los modos de interrogación y de recorrido propios del sociólogo, sobre todo en un ámbito en que “análisis” significa también “autoanálisis”.

PIERRE BOURDIEU: He querido explicitar de modo más pleno mecanismos sutiles cuyos principios se han señalado hace ya mucho. Por ejemplo, se puede decir que hay un efecto de dominación que se ejerce por intermedio de la cultura, pero mientras no se analicen esos mecanismos y cuánto contribuyen a su eficacia los agentes aparentemente más desinteresados, nos exponemos siempre a que resurja, fortalecida, la eficacia de esos mecanismos. Los “cuerpos”, ya se trate del cuerpo de sacerdotes o del cuerpo de profesores, tienen, en cuanto tales, intereses. Y lo que más me interesa actualmente es una elaboración de esta noción de interés.

De hecho, pienso que la mayor parte de los equívocos en la representación que los intelectuales tienen y dan de sí mismos descansa sobre el hecho de que se tiene una definición pobre –es decir, economicista– del interés. La mayor parte de las cosas que llamamos “desinteresadas” –de un matemático, diremos que persevera en investigaciones desinteresadas– son realmente interesadas, pero en nombre de otra definición del interés. He intentado percibir la lógica propia de los cuerpos, ver cómo engendran apuestas e intereses que por cierto son tanto más irreductibles a intereses –para hablar groseramente– materiales cuanto más nos acercamos hacia esferas más autónomas, donde las estrategias llamadas

“desinteresadas” pueden ser las más interesantes, donde uno no puede satisfacer su interés sino a condición de ser desinteresado (así, por ejemplo, el arte puro, el arte por el arte). He querido analizar esos procesos por los cuales se engendran intereses específicos que, en el fondo, suelen ser las formas censuradas y eufemizadas del interés en el primer sentido del término: del interés económico, por ejemplo.

Para realmente dar cuenta de procesos conocidos en su configuración general, es necesario llegar a análisis, por así decir, ideográficos de la lógica específica de cada campo: por ejemplo, en el sistema universitario no se puede trabajar a escala de las facultades de Letras, es necesario descender a la escala de la disciplina dictada, caracterizar la posición en la estructura de las disciplinas, etc. Precisamente a condición de percibir esas lógicas en toda su sutileza podemos notar la infinita complejidad de las mediaciones por las cuales se consuman esos mecanismos, que uno cree haber captado una vez que los ha caracterizado de manera global.

M. S.: Hay que decir, de manera general, que la puesta en evidencia de lo no percibido suele tener un alcance fundamental. Retomemos el caso de la institución escolar. Es a la vez un filtro altamente segregativo y una instancia de imposición de las normas de la clase dominante (aunque no sea sólo –ni por completo– eso). Y lo es a la vez por los contenidos explicitados y por los procedimientos implícitos que van de la ocupación del espacio al cronograma de actividades y a la individualización de los desempeños, y que pasan tanto más desapercibidos por parte de los agentes cuanto ellos mismos han sido formados bajo condiciones análogas. Esto resulta evidente en los contenidos colonialistas de ciertos libros de historia, pero también están presentes los demás aspectos.

Eso hace que el estudio de la institución escolar haya sido quizá para ti una etapa; y que, en el fondo, el objeto propio de tu investigación –como también de las reflexiones de muchos de nosotros– sea el problema de qué significa la dominación de la clase dominante y de sus medios de dominación.

P. B.: Sí. Una de las cosas que me interesan en este momento es la relación a menudo oculta entre los sistemas de clasificación, sean escolares o no escolares –todas las formas de taxonomía de uso social, las que sirven para clasificar los objetos de arte, o a los alumnos en las escuelas, como la clasificación por disciplina– y la estructura de las clases sociales; dicho de otra manera, me interesan las relaciones entre clases y clasificaciones: el

sistema de enseñanza funciona como sistema de clasificación y también como sistema de producción de clasificaciones que, en última instancia, siempre son sistemas de clasificaciones sociales, atribuibles a las clases sociales, pero de un modo más o menos disimulado.

Por ejemplo, he descubierto un documento bastante sorprendente: las fichas que un profesor de una clase preparatoria de una *grande école* compila sobre sus alumnos y en las cuales registra a la vez las notas de sus alumnos, las apreciaciones y el origen social de los alumnos. Con un procedimiento gráfico sencillo, he dejado en evidencia la relación que se establece entre la clase social de origen, el sistema de clasificación, es decir, los adjetivos empleados para designar el desempeño del alumno considerado, y la nota. Tenemos allí una suerte de “máquina ideológica”. Tenemos una máquina ideológica en sentido estricto, con gente que desde el principio está marcada por su origen social (aunque esté sobreseleccionada); un profesor que en sí mismo ha sido clasificado según un sistema de clasificación que él va a aplicar, de modo tanto más insidioso cuanto no lo ha tematizado como tal (todos hemos corregido ejercicios: ponemos “pesado”, “confuso”, “torpe”, “vulgar”, etc., cuando no sabemos demasiado qué decir). Ese profesor tiene a su disposición esa escala aparentemente neutra; cuando dice “sutil”, en realidad no piensa que juzga a una gran burguesa; cuando dice “servil” no piensa en absoluto que apunta a una hija de empleada doméstica.

En otras palabras, el sistema de clasificación eufemístico tiene por función establecer el nexo entre la clase y la nota, pero negándolo o, mejor aún, denegándolo —como dice el psicoanálisis—. Así, vemos cómo se puede, en plena buena fe, continuar siendo un perfecto operador de la ideología que se condena verbalmente, porque esta ideología se presenta, no en forma de discurso —que es necesario aprobar o desaprobar— sino de mecanismos completamente inconscientes. Así, esas clasificaciones interiorizadas de un modo eufemístico hacen que los profesores puedan hablar un lenguaje de clase sin malas intenciones.

En el fondo, no hice más que tomar en serio la idea durkheimiana marxizada de que las clases lógicas son clases sociales; todo el sistema de adjetivos empleados para juzgar una obra de arte, un ensayo literario, una persona, etc., está connotado socialmente. Por tanto, he intentado hacer una crítica “sociológica” del juicio del gusto. La mayor parte de los juicios que realizamos utilizan ese sistema de clasificación que está marcado socialmente con grados de eufemización más o menos elevados (cuanto más se avanza hacia los campos especializados, hacia la filosofía por ejemplo, mayor es el grado de eufemización). Gracias al efecto de

ocultación por parte del sistema (se insertan las palabras prohibidas en una red de relaciones de forma tal que ya no se las ve más), el lenguaje de los cuerpos relativamente autónomos como la filosofía, como la religión, etc., puede hablar de la manera más decente de las cosas más indecentes, sin que nadie tenga malas intenciones.

Mientras la mitología es un producto colectivo de todo el grupo, del mismo orden que la lengua (aunque incluso en las sociedades más primitivas siempre haya una incipiente división del trabajo religioso), la ideología es producto de un campo de productores especializados. Para comprender una producción ideológica, no basta con poner el producto en relación con una demanda social; es necesario ponerlo también en relación con las condiciones sociales en las cuales los productores han elaborado ese producto. Esto induce a introducir, al explicar las propiedades de esta producción, los intereses específicos de los productores (como hace explícitamente Weber, que me ha ayudado mucho en esto, en el caso de la religión). Pienso que el análisis de las ideologías supone el análisis de los intereses que los productores tienen en la producción. Y por esta razón me he interesado a la vez en el campo religioso, en el campo artístico y en el campo intelectual, con el intento de encontrar, a través de las homologías de estructura, propiedades que uno no ve cuando trabaja directamente sobre el campo intelectual, debido a que uno forma parte de él, y cierto número de objetivaciones de los intereses no son siempre fáciles de realizar. [...]

m. s.: [Sobre el problema] de la situación de clase de los intelectuales, el estudio empírico es irremplazable. Por cierto, en lo que nos concierne, situamos este estudio en el interior de una teoría global (empíricamente fundada a su vez) de la formación social capitalista en su etapa actual. Pero precisamente aquí hay que asediar las cosas de cerca, y al hacerlo encontramos interrogantes que residen en el origen de tu propia investigación, en particular sobre las funciones actuales de los altos estudios, del sistema de las *grandes écoles*. [...] Una fracción de los títulos otorgados por las *grandes écoles* transita hacia la clase verdaderamente dominante —la oligarquía financiera—, y allí se integra: hay allí fenómenos de renovación (de lucha descarnada, más bien), incluso de capilaridad, que todavía conocemos mal. Pero esto no atenúa el hecho de que, en el otro polo, se afirma el antagonismo entre la verdadera clase dirigente y su “séquito” de empleados instruidos de un lado y, del otro, la inmensa mayoría de los intelectuales, incluidos los diplomados de las *grandes écoles*. [...]

P. B.: Algunas luchas internas de un campo relativamente autónomo (Iglesia, escuela, etc.) pueden, gracias a la homología, tomar el aspecto de luchas externas; de hecho, la estrategia elemental, descrita desde siempre, consiste en universalizar los intereses particulares: los dominados en ese campo (el bajo clero, por ejemplo), jugando con la homología, tienen interés en afirmar su unidad de intereses con aquellos que ocupan la posición dominada en el campo último, que es el campo de la lucha de clases. Del mismo modo, los dominantes del campo universitario, por ejemplo, pueden contar con el apoyo incondicional de los miembros de las fracciones dirigentes de la clase dominante en su defensa del latín o del griego, o de la ortografía.

Sobre la base de esas homologías, que engendran siempre terribles malentendidos, se hacen montones de alianzas confusas. Pienso que la alianza entre los intelectuales y el proletariado siempre está expuesta al riesgo de deber parte de sus propiedades a ese mecanismo. La sociología de los intelectuales es seguramente el punto más débil de toda la sociología, y con justo motivo: en este caso, los intelectuales son juez y parte. [...]

ANTOINE CASANOVA: Una última cuestión: la de la relación entre el trabajo científico lo más riguroso posible y las luchas políticas y sociales. Relación que se ejerce en los dos sentidos. El enfoque científico excluye a la vez el falso neutralismo y la obediencia limitada a la orden política inmediata, sea cual fuere.

P. B.: Sí, quisiera trazar una distinción neta entre la crítica “decisoria”, voluntarista, y esa especie de crítica que está implicada en la lógica misma de la investigación, porque es la condición de la construcción del objeto, porque la investigación obliga a romper con las evidencias recibidas. El positivismo es una teoría política en la medida en que registra el dato tal como se da.

Del mismo modo, hay actualmente una corriente que tiene gran repercusión en los Estados Unidos, en sociología: la “etnometodología”, que se fija como objetivo, entre otras cosas, describir la experiencia ingenua del mundo social, la experiencia del mundo social que se da por descontada. Puede ser interesante, a condición de que uno sepa lo que hace y de que no ofrezca la ciencia de la experiencia vivida del mundo social por ciencia del mundo social. La crítica forma parte de la práctica científica. Los objetos preconstruidos, es decir, las cosas que se ofrecen a disposición de la ciencia, los “casos sociales” (la delincuencia, la cri-

minalidad, las prisiones, etc.) suelen ser malos objetos sociológicos si los tomamos tal como son. En la medida en que es científica, en la medida en que devela lo oculto (“No hay ciencia sino de lo oculto”, decía Bachelard), la sociología tiene un efecto crítico.

Dar la palabra a la gente sin palabra

Entrevista con Pierre Viansson-Ponté

Octubre de 1977

—*En la Francia de hoy, ¿el mensaje político circula poco o mal?*

—Paradójicamente, en el terreno de la política, de la cosa pública, encontramos una división análoga a la que se observa en materia de arte o de literatura; sólo que mejor oculta. Allí se acepta sin pensar —en política como en otros sitios— la división entre los competentes y los incompetentes, los profanos y los profesionales, hombres políticos, desde luego, periodistas y, más en general, intelectuales, que tienen un monopolio de hecho sobre la producción del discurso político, de los problemas políticos. Pienso que es necesario plantear y replantear sin cesar el problema de la legitimidad de la delegación y de la desposesión que ella supone y conlleva.

—*Por lo tanto, ¿el lenguaje político es elitista, es un lenguaje de iniciados?*

—Así como hay un universo del arte, hay un universo de la política que tiene su lógica y su historia propias, es decir, relativamente autónomo y que, al mismo tiempo, comporta sus propios problemas, su propio lenguaje y sus intereses específicos. Es lo que llamo un campo, es decir, una suerte de espacio de juego. Para entrar en ese juego es necesario conocer sus reglas, es necesario disponer de cierto lenguaje, de cierta cultura. Y, sobre todo, es necesario sentirse con derecho a jugar. Ahora bien, ese sentimiento de tener derecho a la palabra está de hecho muy desigualmente repartido. Como lo muestra el análisis de no-respuestas a las preguntas planteadas por los sondeos (o incluso la composición social de los aparatos de los partidos), es más frecuente entre los hombres que entre las mujeres, entre los más instruidos que entre los menos instruidos, entre los ciudadanos que entre los rurales, etc.

—*Lo que usted dice de los hombres políticos ¿no es válido también para los intelectuales, o ciertas categorías de intelectuales, por ejemplo, en la actualidad, para los denominados “nuevos filósofos”?*

—Todos los intelectuales participan en el monopolio de la palabra. Pero ocurre que lo usan —es el caso de los sociólogos que hacen su oficio— para intentar —digo bien, “intentar”— dar la palabra a la gente sin palabra. Lo que entonces los condena a ser un poco sospechados de vulgaridad ante los ojos de los otros intelectuales.

Con respecto a los “nuevos filósofos”, pienso que actualmente han encontrado una manera apropiada de salvar la figura del intelectual a la antigua. Hoy, en efecto, los intelectuales se ven ante un desafío que sin duda no tiene precedentes: la fracción dirigente invoca, para legitimarse, su competencia, a veces su ciencia; presume incluso de “inteligencia”. Los mandarines no están —o no están solamente— en la universidad: el tecnócrata, como el mandarín chino, debe su autoridad a los concursos y a la competencia que se supone garantizan. De allí su faceta triunfante y un poco pueril a la vez: sordo y ciego, gobierna, con la vista fija en los manuales de economía que a veces él mismo ha escrito. Toda su filosofía política está contenida en la representación que él hace de la información económica: la información que los profanos deben poseer para comprender —por tanto, para aceptar— las decisiones económicas de los profesionales. Tales son los adversarios a quienes los intelectuales a la antigua, y en primer lugar los filósofos, deben disputar el monopolio de la producción de la representación del mundo social.

—En suma, el intelectual que sabía, que tenía la cultura, que poseía las llaves del conocimiento o lo que se consideraba como tal ¿está en vías de ser sustituido por un intelectual práctico, más cercano a la vida, y que desarrolla en consecuencia una suerte de nueva filosofía dominante?

—Sí, los intelectuales a la antigua deben también contar con esta nueva especie de intelectuales que son los expertos, intelectuales de servicio, maestros de acción antes que maestros de pensamiento, que se pretenden poseedores de la “ciencia política”, la ciencia de la política. En lugar de la oposición tajante entre el “artista” (o el “intelectual”) y el “burgués”, tenemos hoy un *continuum* que va desde los PDG* —que, según la estadística demuestra, son cada vez más frecuentes y cada vez más diplomados— y los altos funcionarios al “intelectual” llamado libre, pasando por los expertos, los investigadores del sector público o privado, que en su existencia material dependen de los contratos públicos o privados. Así, los llamados intelectuales puros se ven lanzados a la gran profecía

* Presidente director general de una empresa pública o privada. [N. de T.]

moral tal como se cumple en la era de las comunicaciones. Esto es: dan una representación a veces irrisoria y siempre un poco exasperante de la gran figura moral del intelectual.

—*Mandarín o profeta: ¿no hay otra cosa? A menudo se asigna a los sociólogos una reputación de pesimistas. ¿Usted piensa que no tienen otra cosa que hacer que anunciar lo que es?*

—Me sería fácil responder que el conocimiento de las regularidades sociológicas (lo que los hombres políticos de derecha se afanan en llamar “lastres sociológicos” para justificar su inacción o su impotencia) es la condición del éxito de toda acción que apunta a transformarlas. Conocer la probabilidad de un fenómeno es aumentar las posibilidades de éxito de una acción que apunte a impedir su realización.

Pero eso no es suficiente. Muchos de los “mecanismos” sociales deben una parte importante de su eficacia al hecho de que son poco conocidos. Eso sucede, por ejemplo, con los “mecanismos” que tienden a eliminar de la escuela a los niños provenientes de las familias más desposeídas económica y culturalmente: podemos observar que (con algunos matices) las familias creen tanto más que el don y los méritos personales son los únicos responsables del éxito escolar —y no el entorno— cuanto más desposeídas están culturalmente, por ende, cuanto más directamente son víctimas del entorno.

Vemos de inmediato que la ciencia que devela, que desenmascara, podría ejercer por sí sola un efecto importante. Desde luego, a condición de que sus efectos sean conocidos por aquellos que tienen más interés en conocerlos. Pero lo que se llama mi pesimismo —y que no es sino el sentido de las realidades— cobra nueva fuerza: la difusión de los logros de la ciencia obedece a la ley de toda transmisión cultural, y el conocimiento de los efectos de la desposesión cultural es tanto más improbable cuanto más desposeído se está culturalmente.

—*¿Este reconocimiento de las leyes no tiene efectos políticos?*

—Sí, seguro. Las jerarquías económicas y sociales deben gran parte de su legitimidad, es decir, del reconocimiento que consciente y, sobre todo, inconscientemente se les otorga, al hecho de que parecen fundadas sólo sobre las desigualdades escolares, es decir, sobre desigualdades de dones y de méritos.

—*Dicho de otro modo, ¿hay una eficacia estrictamente política del discurso que devela?*

—Pienso que por un conjunto de razones históricas tenemos tendencia a subestimar la eficacia de esa dimensión de todo poder que es el poder simbólico. El economicismo habita todos los cerebros políticos que conducen a una forma de fatalismo; que conducen a desposeer a los grupos de la ambición legítima de dominarse a sí mismos en tanto grupos. Pienso que la política sería otra cosa, y la acción política eficaz de otro modo, si cada uno estuviera convencido de que le compete tomar en sus manos sus asuntos políticos, de que nadie es más competente que uno mismo cuando se trata de administrar sus propios intereses. Para ello sería necesario que la competición que tiene lugar en el campo político obligara a los hombres políticos a autorizar y a favorecer formas de organización y de expresión (comités de delegados, asambleas barriales, asambleas comunales y no consejos municipales) que permitieran a los ciudadanos, a todos los ciudadanos, hacer un aporte real a la producción del discurso y de la acción políticos.

Se debería hacer todo lo posible para permitir a todos sentir que los asuntos políticos son sus asuntos, reconocerse en ellos, como suele decirse, encontrar en ellos sus problemas, todos sus problemas: no solamente el poder sobre las empresas, sino también las relaciones sociales en la empresa; no solamente las autopistas, sino también las injurias entre los choferes, etc. Así, por ejemplo, cuando se habla de lucha de clases, no se piensa *jamás* en la lucha de clases cotidiana, en el desprecio, en la arrogancia, en la ostentación abrumadora (a propósito de los niños y sus éxitos, o de las vacaciones y el automóvil), en la indiferencia hiriente, en la injuria, etc.: la miseria social y el resentimiento —la más triste de las pasiones sociales— nacen de esas luchas cotidianas cuya apuesta es la dignidad, la autoestima.

Cambiar la vida, también eso debería ser, todas aquellas pequeñas naderías de las que está hecha la vida de la gente y que están libradas a la iniciativa privada y al sermoneo de los moralistas.

—*Se lo percibe casi desgarrado: por una parte, usted denuncia el economicismo, por la otra, usted sabe bien que las realidades económicas gobiernan la vida de la gente.*

—Ciertamente el economicismo tiene al menos como virtud el poner en guardia contra las “promesas vanas”, contra los que pagan con palabras. Hay desde luego un uso conservador de las estrategias simbólicas. Pagar con promesas vanas es algo que los gobiernos —y en particular el nuestro— saben hacer muy bien. Pero se puede concebir un uso desmitificador, liberador, del poder simbólico. Hay todo un aspecto de la realidad social

que el economicismo y la convicción de que las únicas medidas serias son las atinentes a las realidades económicas hacen olvidar. Todo mi trabajo me lleva a creer que nosotros subestimamos el poder, estrictamente político, de cambiar la vida social al cambiar la representación del mundo social; al poner un poco de imaginación en el poder.

—En otros términos, cuando usted hace una ciencia del capital cultural y simbólico, quiere aportar los medios para combatir el economicismo y los usos abusivos de lo simbólico.

—Sí. El economicismo conduce hacia revoluciones parciales o frustradas. El estalinismo, que todavía se perfila en el horizonte de tantos discursos sobre el mundo social, es también una especie de utopismo cientificista, fundado sobre una fe patológica en los poderes de la ciencia social o, más exactamente, de una ciencia social todavía principiante y reducida a su más simple expresión, al estado de eslóganes y de consignas. Una de las lecciones de la ciencia social es la de los límites de toda acción orientada tan sólo por la teoría social. El cientificismo siempre engloba la virtualidad de un terrorismo. Al avanzar, la ciencia social ha aprendido sus límites.

—¿Usted considera, entonces, que actualmente hay un divorcio completo entre los partidos, todos los partidos, y las masas?

—Se podría decir simplemente —es decir, simplificando mucho— que en el estado actual de la división del trabajo político, los más desposeídos económica y culturalmente no pueden sino remitirse a los partidos para la formulación de sus demandas; lo que significa que los partidos tienen la tendencia a hacer a la vez la oferta y la demanda.

—Para concluir con el plano político y antes de llegar a los problemas de la cultura, ¿piensa usted que la evolución irá antes en el sentido de una simplificación del discurso, de una mejor comunicación, o bien que el equívoco, las dificultades que usted detecta, corren el riesgo de ir agravándose?

—Por desgracia, no veo muchos indicios de un cambio del estilo de la vida política. Todo sistema de lenguaje funciona a la vez como medio de expresión y como medio de censura. Paradójicamente, un lenguaje es lo que permite decir aquello que uno tiene para decir, pero también lo que impide decir y pensar un conjunto de cosas que otros estilos permitirían decir. Por ejemplo, el debate televisado, que podría ser un instrumento de democracia —se llama directamente “al pueblo”, se expone lo que se podría o querría tener oculto—, puede ser objeto de censura constante

por el hecho de que cierto tipo de libertad lingüística o indumentaria no está admitida. Hay un estilo pomposo que hace que ciertas personas no puedan hablar o que no puedan hablar para ciertas personas. He leído en un matutino muy bien “educado”: “Marchais será excelente cuando no cometa más faltas de dicción”. Llevar la imaginación al poder es quizá también poner un gorro frigio* al diccionario.

—¿Es lo que usted ha llamado “feticismo de la lengua”?

—Uno conoce el lenguaje aparatoso y “de aparato”, lenguaje mecánico y estereotipado, que es una forma de censura porque des-realiza lo que expresa. La política debe adoptar nuevamente el “habla franca”, como se dice tan bien en francés.

—¿La filosofía política de los hombres políticos se delata en su lenguaje?

—Sí. Está presente en su relación con el lenguaje, en su hipercorrección o en su pompa verbal; también está presente en sus palabras y, por su intermedio, en su cerebro. En política, así como en otros sitios, no hay palabras inocentes. A fuerza de hablar de “cumbre” o de reunión “en el más alto nivel”, uno termina por creer y hacer creer que no hay política, ni solución política ni acuerdo político sino en esos altos lugares que frecuentan únicamente los espíritus soberanos. ¿Qué pasaría si las “cumbres” lanzaran la consigna de buscar y de encontrar un “buen acuerdo” con la base?

El hecho de que esta idea parezca de inmediato una utopía es de por sí interesante. Cambiar la vida es también, un poquito, cambiar la manera de hablar y de pensar la vida. En efecto, creo que las clases sociales, que las jerarquías sociales existen siempre dos veces, en la realidad y en los cerebros. Quizá, si dejaran de existir en la realidad, se expondrían siempre al riesgo de volver a la existencia, porque la gente las proyectaría hacia la realidad, en la realidad, tanto tiempo como habitaran en su cerebro. [...]

Sin autorizar jamás el sociologismo que describe como inevitable o necesario —en el doble sentido [de “útil” e “indispensable”]— lo que es, el conocimiento sociológico no compromete al utopismo.

Lo que la observación estadística registra es la resultante de un montón de estrategias individuales que, aunque no se vivan como tales, son todas estrategias de ubicación, elección del establecimiento educativo,

* En el original, *mettre un bonnet rouge*. La expresión significa “cuestionar, subvertir, revolucionar”. [N. de T.]

elección de la modalidad, elección de buenas temporadas en el extranjero para practicar lenguas, etc. Todas esas elecciones individuales, una vez reunidas y acumuladas, terminan por expresarse en regularidades estadísticas adosadas a cada clase social.

—*De hecho, a menudo se considera que los sociólogos son directores de orquesta clandestinos de la realidad social, capataces un poco demoníacos que favorecen o impiden la evolución.*

—Eso es sobreestimar terriblemente el poder de los sociólogos. Pero esa imagen tiene un fundamento sociológico. En efecto, la representación legítima del mundo social es objeto de luchas, e intentar imponer una visión del mundo social es afirmar una pretensión de ejercer una forma de poder sobre ese mundo. En ese sentido, la sociología podría ser una manera de guiar la política por otros medios. Ese poder, el de los intelectuales y de los responsables de los partidos, por ejemplo, es particularmente visible en las situaciones confusas, insolubles, como las situaciones de crisis (aquellas que, como demuestra la historia de las religiones, apelan al discurso profético): en ese caso, la previsión es una *self-fulfilling prophecy* [profecía autorrealizada], un discurso sobre el futuro que contribuye a hacer suceder lo que anuncia. Las previsiones son siempre instrumentos de poder: prever el futuro de los otros es arrogarse un poder sobre ellos. Basta pensar en el efecto que ha ejercido en el destino de los campesinos el discurso de los planificadores que profetizaban su desaparición, es decir, predecían y preconizaban, a la vez, su futuro probable: convencer a un grupo de su decadencia es contribuir a acelerar esa decadencia. Quien dice lo que va a suceder contribuye a que suceda lo que dice. La política habla casi siempre un lenguaje aproximativo, un lenguaje que contribuye a hacer lo que dice, a hacer existir lo que enuncia. En consecuencia, aunque hable o se esfuerce por hablar un lenguaje “constatativo”, cuando incluso no haga sino enunciar lo que es, puede parecer que el sociólogo contribuye a hacer lo que es, disfrazando de constatación lo que de hecho es una voluntad o un deseo.

—*Por ejemplo, cuando usted habla de cultura, uno se ve tentado a pedirle que proponga una nueva definición de la cultura.*

—Todo lo que puedo decir es lo que hace la cultura o lo que se hace de la cultura. La cultura es en todo momento la apuesta de una lucha. Lo que puede comprenderse, porque por medio de la idea de cultura o de excelencia humana (el hombre cultivado es en todas las sociedades el hombre hecho y derecho), lo que está en disputa y en juego es la

dignidad humana. Eso significa que en una sociedad dividida en clases la gente desprovista de cultura es y se siente atacada en su dignidad, en su humanidad, en su ser. Quienes poseen o creen poseer la cultura (en esos asuntos, la creencia es lo esencial) olvidan casi siempre todos los sufrimientos, todas las humillaciones que se realizan en nombre de la cultura. La cultura está jerarquizada y jerarquiza: como un mueble o una vestimenta que de inmediato indica en qué punto de la jerarquía social o cultural se sitúa su propietario. La cultura y el respeto que inspira reducen al silencio a los que están desprovistos de ella no sólo en el terreno de la política. Pero para hacer ver por entero la apuesta de las luchas a propósito de la cultura, sería necesario recordar todas las ilusiones que resultan del hecho de que la cultura se incorpora, que se hace cuerpo con su portador, de modo que aparece como la más natural y la más personal de las propiedades y, por lo tanto, la más legítima.

—*Esto, como usted lo ha mostrado, es particularmente verdadero en materia de lenguaje.*

—Por supuesto. De allí el silencio de quienes no tienen elección sino entre el lenguaje forzado o el “hablar franca”, y la seguridad de los que siempre pueden contar con lo que se llama su “soltura” o su “distinción natural”.

—*Casi hemos llegado a nuestro punto de partida, que era el discurso político. La clave de la política es en primer lugar una cuestión de lenguaje.*

—Sí. Creo que cuando uno habla de lingüística debería pensar, siempre, que también se trata de política, y que cuando uno habla de política debería pensar, siempre, que también se trata de lenguaje. La competencia política, si es que existe una definición universal al respecto, consiste sin duda en la capacidad de hablar en términos universales de problemas particulares, de vivir un despido, una destitución, una injusticia, un accidente en el trabajo, no como un accidente individual, como una aventura personal, sino como una aventura colectiva, común a una clase. Esta universalización no es posible sino por el lenguaje, por el acceso a un discurso general acerca del mundo social. Por esta razón es que la política tiene que ver con el lenguaje. Y si también allí queremos introducir un poco de utopía para atenuar la tristeza del discurso sociológico, podemos, sin demasiada ingenuidad, convencernos de que no es inútil luchar a propósito de las palabras, a propósito de la honestidad y el rigor de las palabras, por el habla franca y con franqueza. Es más, vale la pena luchar para dar a conocer el derecho universal a la palabra, a una palabra capaz

de asegurar el retorno de lo que está inhibido socialmente. El militante no es solamente (vemos en esto un buen ejemplo de lenguaje político, es decir, performativo), quiero decir, el militante no debería ser solamente alguien que pega afiches o que lleva a cabo consignas, sino alguien que tiene algo que decir y que lo dice, que se expresa y que demanda expresarse, que controla lo que se dice, lo que se hace, y lo que se le hace decir.

LA REVISTA *ESPRIT* Y LA SOCIOLOGÍA DE PIERRE BOURDIEU

En cuanto revista que ocupa una posición intermedia entre cultura y política, mensual especializado en los “debates de sociedad”, Esprit publica durante la década de 1960 una de las primeras intervenciones de Pierre Bourdieu (véase p. 33, en este volumen).

Tratada luego como objeto de análisis sociológico, se le atribuye, en Actes de la Recherche en Sciences Sociales, un rol central en la producción de la ideología dominante (véanse pp. 143-167, en este volumen).

Es también la revista Esprit la que difunde algunos de los artículos más virulentos contra el sociólogo, especialmente en el momento de la publicación de La reproducción en 1970 (véase p. 63, en este volumen) y, más tarde, de La distinción en 1979. En este caso, Pierre Bourdieu responde en el texto que figura a continuación: es una reacción a la crítica de un filósofo, Philippe Raynaud, un ejemplo de argumentación polémica expresada especialmente respecto de las oposiciones académicas tales como “libertad” y “determinismo”.

*Por último, la revista Esprit estuvo entre aquellos que reaccionaron con mayor vivacidad ante las tomas de posición del sociólogo luego de las huelgas de diciembre de 1995 y, al año siguiente, ante la aparición de la colección “Raisons d’agir”.**

* Razones para actuar. Se trata de “Liber-Raisons d’agir”, colección de libros críticos y militantes que constituye uno de los modos de acción de la institución de intelectuales homónima, fundada en 1996 y encarnación del “intelectual colectivo” que propugnaba Bourdieu. [N. de T.]

Felices los pobres de *Esprit*

Noviembre de 1980

Ya está. Una vez más *Esprit* me ha dado una *lección*. Pues se trata de eso, una lección de moral ciertamente, pero también una de esas terribles lecciones propia de los concursos docentes o de finalización y reválida, en que, predicando a los *conversos*, uno está seguro de obtener la aprobación condenando a los Infiernos (con algunos anatemas teóricos) a las ciencias humanas y a su pretensión de “reducir” lo irreductible, explicar lo inexplicable, el “sujeto”, la “persona”. Principio de la lección: el espíritu de seriedad, el mayor índice de la adhesión a lo que se enseña, debe ser tanto mayor y tanto más ostentoso cuanto más inciertos son la seriedad y la información. Con un poco de descaro y mucho de convicción, uno puede lograr incluso la aceptación de simples *errores de hecho*. Como este: “Sabemos que –a excepción de los comunistas, que fácilmente han podido reubicar los análisis de *La reproducción* en su escatología [...]– *La reproducción* ha contribuido sobre todo al desaliento de los docentes. Por lo demás, es probable que la lectura más inteligente fuese una lectura *conservadora*”.¹ La verdad es que, en respuesta a las protestas que había suscitado entre sus lectores un artículo en que los petimetres de pensamiento del Partido Comunista designaban a *La reproducción* como “una traducción pequeñoburguesa del marxismo”,² *La Nouvelle Critique* escribía –y esto no es invento–: “Por otra parte, en conformidad con el Sínodo de los Obispos, [...] esos ideólogos [los autores de *La reproducción*] empujan con sus análisis a los docentes, a los padres, a los alumnos, hacia espejismos apocalípticos, conductas de repliegue y de

1 *Esprit* no carece de espíritu de perseverancia: Antoine Prost, citado por nuestro autor (Philippe Raynaud, “Le sociologue contre le droit”, *Esprit*, n° 3, marzo de 1980), invocaba ya el mismo argumento en un artículo en que oponía el espontaneísmo *inspirado* de Illich al fatalismo de *La reproducción* (Antoine Prost, “Une sociologie stérile: *La reproduction*”, cit.).

2 A. Guedj y F. Hincker, “Le malaise des enseignants. Faut-il brûler l’école?”, *La Nouvelle Critique*, enero de 1972, p. 18.

huida, la desesperanza que *desmoviliza*. [...] Simplemente, de acuerdo con nuestra perspectiva teórica y práctica, se nos impulsaba a poner de relieve, en sus tesis más recientes, lo que reforzaría la corriente nihilista y *desmovilizadora*". Y más adelante, aunque habría que citar todo: "Como en Hobbes (¡o Pascal!), las instituciones se fundan sobre la fuerza, toda autoridad es usurpación. ¡Cómo no ver [...] las consecuencias lógicas, a la vez erróneas y *desmovilizadoras*, de esta problemática: sería contrario al interés de las clases dominadas fijarse como objetivo la 'escolaridad obligatoria' (p. 57), la 'democratización de la enseñanza' (p. 59), la defensa de la educación laica (p. 62), etc.!"³ Sería necesario analizar la lógica de esta *retórica de la sospecha*, que es común a los dos textos: el "por otra parte" de "por otra parte, en conformidad con el Sínodo de los Obispos"; el término "ideólogos"; el "sería contrario", condicional que toma distancia y que insinúa. Sería necesario también examinar los procedimientos por los cuales la crítica de institución (o de aparato), crítica intelectual consumada en posición de fuerza política y de debilidad intelectual, se parece a la lógica del *proceso*: pienso por ejemplo en los anatemas (*ideólogos*) o en la amalgama (la referencia a *Hobbes* y a *Pascal*) y sobre todo en el "resumen caricaturesco" (las instituciones se fundan sobre...) y en la lisa y llana *falsificación*, que roza la calumnia o la delación policial mientras se oculta bajo las apariencias de seriedad (con la mención de las páginas del libro): *La reproducción*, entiéndanme bien, Camaradas (evidentemente, se trata, de los camaradas intelectuales), no es lo que podrían creer ustedes, ustedes que, gracias al trabajo encarnizado de los sociólogos comunistas han permanecido en el plan Langevin-Wallon [véase p. 86, en este volumen]. Ese libro combate los fundamentos mismos del programa del Partido en materia de educación: su carácter laico (cf. el Sínodo de los Obispos), la democratización y la conquista de las conquistas, la escolaridad obligatoria. ¡Es necesario hacerlo!

Gaudium et spes.⁴ Comunistas y cristianos coinciden en su condena del fatalismo sociologista que postula a "la ideología burguesa ganadora siempre y completamente".⁵ Pero los responsables de las Semanas del Pensamiento Marxista y del Centro Católico de Intelectuales Franceses no deben regocijarse demasiado rápido: para *La Nouvelle Critique*, el pesimismo desmovilizador designa al cagatintas del Episcopado; para *Es-*

3 "L'École: un débat", *La Nouvelle Critique*, abril de 1972, p. 78. (Debo estas referencias a Jeannine Verdès-Leroux, a quien agradezco.)

4 Alegría y esperanza. [N. de E.]

5 "L'École: un débat", ob. cit.

prit, revela al sobreviviente del *estalinismo*. Atribuir lo indeseable al sector de lo que uno detesta es ante todo un arma efectiva para descolocar al adversario (aunque haya algo vagamente estaliniano en la amalgama asociada al ostracismo). Pero habría que preguntarse qué trasluce en esta coincidencia entre los enemigos cuando atribuyen al enemigo el enemigo que les atribuye el enemigo. Si coinciden tanto para dejar fuera de juego a ese enemigo del enemigo que sin embargo no es un amigo, a ese indeseable absoluto, es porque ellos comparten, más allá de los conflictos respecto de lo que está en juego, el interés en el juego mismo, en la existencia misma del juego que les impone, más allá de las “divergencias políticas”, el mismo *horror sagrado* por todo aquello que amenace al juego, y a las apuestas vitales que le están asociadas.

Este defiende los intereses del intelectual de aparato, que a expensas de un doble juego permanente pone su autoridad estatutaria de intelectual competente al servicio de un aparato político del cual intenta obtener una autoridad (¿intelectual?) más allá de los intelectuales: se habrá observado en el texto citado más arriba que la referencia, cultivada (a Hobbes) y pérvida (a Pascal) servía para autorizar una defensa de la institución –escolar– y de la autoridad –profesoral– amenazadas por la objetivación sociológica. Aquel defiende a la institución filosófica, o la filosofía de institución (y sus autores canónicos, que son todo el capital específico del profesor de filosofía), es decir, la autoridad institucional con la cual se autorizan todos cuantos participan en la institución. Y en primer lugar, por supuesto, en la defensa de la institución. En efecto, es necesario que disponga para sí de toda la institución –quiero decir el *establishment*, el orden intelectual establecido y los biempensantes–,⁶ de todos los defen-

6 Hablar, en contra de la evidencia de los hechos, de “la recepción muy generalmente favorable que la crítica ha reservado a” *La distinción*, cuando la casi totalidad de los artículos que reseñaron ese libro ha sido desfavorable, y hasta francamente hostil o injuriosa (pienso, por ejemplo, en el artículo de *Le Nouvel Observateur* que hablaba de “jdanovismo *new look*”), y llegar a la conclusión de que “*La distinción* es un libro de intelectuales para intelectuales”, “un libro satisfactorio para la *intelligentsia*”, es darse aires de francotirador, de intelectual libre y *valeroso* –y hacerlo a muy bajo costo–, uno que toma el *riesgo* de resistir a las corrientes y al conformismo (el intelectual de derecha siempre ha jugado este juego). Sin embargo, con prudencia profesoral, nuestro héroe de la lucha contra “el estalinismo intelectual” (escribe exactamente: “Lo que quizá no sea sino un avatar del estalinismo intelectual”) se rodea de todas las garantías (Hegel, Marx, el Colegio de Filosofía, etc.) y de todos los garantes (noto, al azar de las referencias, a Boudon, Lefort, Castoriadis, Besançon y otros Prost). Puede quedarse tranquilo: la suya es la Lucha por la Buena Causa.

sores *admirables*⁷ de todas las buenas causas, la persona, la creación, el arte, la cultura o la inteligencia, es decir, todas las personas que gustan de pensarse como inteligentes, creativas y cultivadas –en primer lugar, por supuesto, los intelectuales y los artistas, que por definición son todo eso–, para condenar un largo análisis de la *Crítica del juicio* sin invocar otra cosa que la complicidad anticipada de todos los creyentes, es decir, de todos los lectores reputados de esa obra.⁸ Como ya sabemos, el discurso magistral se enuncia en el tono de lo evidente.

Quizá comencemos a comprender que lo que yo creo un combate contra el terrorismo intelectual puede ser vivido como terrorista por gente que participa con igual grado de ingenuidad en el terrorismo intelectual.

El espíritu de seriedad, incluso el pregonado respeto por el “Otro” que tan bien caracteriza a *Esprit*, además está presente para ocultar *errores de lectura* que ni siquiera es seguro que sean deliberados. Pienso en la idea, más de una vez desmentida explícitamente, de que yo tuviera algo que ver con la ecuación Marx + Bachelard;⁹ es decir, con una combinación ya realizada en el universo de la filosofía.¹⁰ Jamás se trataría de otra cosa que de una equivocación ante todo muy banal, e inevitable, ya que resulta de la necesidad de reducir lo desconocido a lo conocido (es decir, en el estado actual de la formación y de la “información” de los filósofos, a muy pocas cosas...) si no estuviesen presentes también la intención de

7 Cito: “Recordemos aquí las *admirables* respuestas de...” (Philippe Raynaud, “Le sociologue contre le droit”, cit., p. 92, n. 21).

8 “No *sin alguna sorpresa* leemos las páginas en que Pierre Bourdieu se ocupa de la *Crítica del juicio*” (ibíd., p. 83). En cuanto a mí, debo decirlo, esta divina sorpresa no me sorprende.

9 “Si uno debiera definir la situación inicial de Pierre Bourdieu en el pensamiento francés, se podría decir que ha intentado una síntesis original de la sociología, del marxismo entendido como crítica de la dominación y teoría de las ideologías, y de la epistemología bachelardiana tal como la ha comprendido la generación filosófica de los años de 1955-1965” (id.). Visión típicamente profesoral de la investigación como búsqueda de originalidad.

10 Habría sido esperable que tanta seriedad declarada condujera al menos a leer y a discutir mi tentativa, que perseguía *finés pedagógicos*, para hacer el intento de situar mi investigación en el espacio teórico (“Sur le pouvoir symbolique”, *Annales*, n° 3, mayo-junio de 1977, pp. 405-411) [ed. cast.: “Sobre el poder simbólico”, en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 65-73]. Allí, como en varios otros pasajes, puede encontrarse una crítica de lo que denomino “el funcionalismo de lo peor” (véanse en especial *Le sens pratique*, París, Minuit, 1980 [ed. cast.: *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007], y “Le mort saisit le vif, les relations entre l’histoire réifiée et l’histoire incorporée”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 32-33, abril-junio de 1980, pp. 3-14), eso mismo que mis no-lectores se obstinan en asignarme.

catalogar por la imposición de estigmas infamantes (el otro decía: Hobbes + Pascal) y de contaminar la amalgama (con la “teoría de la ideología de Althusser” que, al menos en mi pensamiento, está en las antípodas de lo que intento *hacer*). ¿Cómo no asombrarnos de descubrir así, en un denunciante tan vehementemente (y valeroso...) del “estalinismo intelectual”, una de las estrategias más características del *apparatchik* intelectual, la estrategia de *sospecha ideológica*?¹¹

Pero algunos dirán: “¿No estamos autorizados a indignarnos y a sublevarnos con vehemencia contra la intención o la pretensión de describir la lucha de las clasificaciones y la función asignada en esa lucha a la cultura y a quienes la invocan?”. En efecto, ¿qué puede ser más odioso, más típicamente “estalinista”, que la intención misma de catalogar a los catalogadores, de clasificar a los clasificadores, de categorizar a los productores de todos los categoremas categóricos que vehiculizan periódicos, semanarios y obras intelectuales?¹²

Una vez convencido de que nuestro profesional de la lectura no ha leído mi libro (quiero decir, el libro que escribí y del que no dice nada), no se me ocurriría la idea, típicamente terrorista, de reprenderlo, si él no tuviera la idea –muy extendida entre esos implacables fustigadores de terroristas– de hablar de él sin haberlo leído, y bajo todas las apariencias de seriedad. Sin embargo, a riesgo de parecer terrorista, incluso estalinista, creo poder explicar por qué *él no podía* leerlo: cuestionado –como tantos otros– en su “persona” de hombre cultivado, no podía, *sin rebajarse*, apegarse o atacar los hechos empíricos –que, ante todo, aparta en nombre de la postulada independencia del esquema teórico respecto de los datos–, tanto como la construcción teórica misma o, más exactamente, el rango de motivos que da coherencia a los hechos, lo que habría implicado otorgar a una obra de “ciencias humanas” un tratamiento reservado a las obras de filosofía. Así, al haber descalificado lisa y llanamente la obra analizada, despojándola de todo lo que le da forma y sustancia, se

11 Respecto de esta estrategia, véase por ejemplo “La lecture de Marx ou Quelques remarques critiques à propos de ‘Quelques remarques critiques à propos de *Lire le Capital*’”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 5-6, noviembre de 1975, pp. 65-79; en especial, p. 75, acerca de la ecuación “Estructuralismo = Hegel + Feuerbach”.

12 Al contrario, nada más normal, más banal, más conveniente; en una palabra: nada que merezca menos la legítima indignación antiestaliniana que esta frase que todo el mundo ha podido leer recientemente, firmada por un árbitro de las elegancias intelectuales [Pierre Nora], en un semanario (muy) parisino: “De todas maneras, la filosofía francesa no existe”.

la puede tratar como una suerte de ensayo político (un “concentrado de ideología ‘compañero de ruta’”) que apenas se aleja del último panfleto de moda por obra del talento. Si uno se sitúa francamente en el terreno de la política –donde todos los golpes y todas las ignorancias están permitidos por definición–, puede atacar a los molinos de viento, es decir, a un “concentrado” de todas las “ideas recibidas”, cien veces desmentidas, incluso refutadas, que aparecen por todas partes a propósito de mi trabajo. Es “estático”, es “pesimista”, es “estalinista”, “el sociólogo se toma por Dios Padre” (tiene la “certidumbre de haber refutado de antemano todas las objeciones posibles”), etc. A tal extremo que terminaremos preguntándonos qué puede llegar a tener ese libro detestable para hacer decir tantas tonterías a tanta gente (por lo demás, tan inteligente).

No se refuta un *sistema de defensa* (en el sentido de Freud), sobre todo si es colectivo. Sólo se puede intentar un análisis de su funcionamiento, sin esperanza de convencer o de convertir. Para eso, retomaría un solo punto –medular en el debate–, en que se vuelve particularmente visible la ceguera en que desemboca la lógica del prejuicio desfavorable cuando se combina, como suele suceder, con la ignorancia más completa de la lógica real de las operaciones de la investigación.¹³ Quiero referirme al hecho de que el discurso científico, enunciado puramente constataativo de lo que es, se lee aquí –aunque es un error muy común– como si se tratara de uno de esos discursos de la existencia ordinaria que nunca hablan del mundo social sino según el modo normativo o, mejor aún, *performativo*, ocultando bajo las apariencias de la constatación el deseo o el voto piadoso. Allí donde creía haberme contentado con constatar que los hombres (y sobre todo las mujeres) de las clases más desposeídas económica y culturalmente encomiendan sus elecciones políticas al partido de su preferencia, y en especial al Partido Comunista, y que, en otros términos, el despotismo de los aparatos y de los *apparatchiki*, lejos de ser una futilidad histórica, reposa, al menos en buena parte, sobre la dimisión del “pueblo” al cual invocan, habría de hecho condenado a los dominados a remitirse sin reservas a su portavoz, haciendo de la ignorancia “la más alta cualidad del pueblo” y predicando la sumisión incondicional del proletariado, y de los intelectuales, al Partido Comunista. Todo eso, por supuesto, bajo las apariencias hipócritamente terroristas

13 Así, un conocimiento elemental del modo de pensamiento estadístico permitiría ahorrar muchas de las disertaciones sobre el sociólogo y la libertad.

de la ciencia. “¿Qué hay de asombroso en que la vía de emancipación de los dominados consista en una alienación total y sin reservas de su identidad al partido? Así vemos que, por otras sendas, la obra de Pierre Bourdieu se integra en una corriente permanente de la cultura francesa que, en su momento, Jean-Paul Sartre había explicado de maravilla en *Les Communistes et la Paix*.^{*} Como Sartre en su momento, Bourdieu no parece ver alternativa alguna a la nada política del proletariado real, a no ser su sumisión sin reservas al partido, en un giro ‘dialéctico’ cuya inteligencia sólo es poseída por el teórico. [...] En Bourdieu no hay más problema pedagógico, ya que la ignorancia se vuelve la más alta cualidad del pueblo. Quizá también podrá comprenderse mejor la insistencia de Bourdieu en la desposesión cultural de los dominados, la constancia con la cual, desdeñando las formas simbólicas, o ‘eruditas’, que producían en épocas pasadas esas mismas culturas populares, presenta su estado actual de decadencia en la vida social como señal de lo que los dominados –polo de vulgaridad– encarnan, contra los refinamientos de la cultura distinguida, un estado de naturaleza: dentro de ese marco, no hay nada que no tenga su razón de ser, ni siquiera la vulgaridad de George Marchais.”¹⁴ Se pasa de la raya, como dice el “pueblo”. Y hubiera debido ahorrarse la última frase que, en el lenguaje de la retórica “erudita”, se llama una *caída*. ¿Qué necesidad hay de decir que jamás he pensado en *celebrar* las maneras populares (aunque haya llegado a *defenderlas* contra el racismo de clase que se revela en cada palabra del texto citado más arriba) y que solamente he intentado hacer comprender su *lógica* (como lo he hecho con las maneras burguesas)?

Aunque me exponga a la ira del terrorismo antiterrorista, no se me impedirá pensar y decir que quienes están acostumbrados a hablar el lenguaje de la norma –y nadie me negará que *Esprit* es el lugar de la impecabilidad subjetiva que constituye el principio de toda imposición de normas– no eran los peor ubicados para profesar triunfalmente este error y sacarle provecho para postularse como guardianes de la pureza ética. Pero sin duda un error tan grosero no habría sido posible si no hubiera tenido prisa por librarse de la crítica de la tiranía que se ejerce por obra de la cultura y en su nombre, incluso en el terreno de la política, y de la cual son partícipes todos los “hombres cultivados”: a toda costa,

* Ed. cast.: “Los comunistas y la paz”, en *Problemas del marxismo 1. Situations VI*, Buenos Aires, Losada, 1965. [N. de T.]

14 Philippe Raynaud, “Le sociologue contre le droit”, cit., p. 92.

había que convencer(se) de que esta enunciación (que es *eo ipso* una denuncia) de la tiranía se aniquilaba en una exhortación a aniquilarse, en sumisión a la tiranía del partido, según una lógica típicamente religiosa que a menudo ha conducido a los intelectuales hacia el partido.

Y al mismo tiempo, se trata de ajustar algunas cuentas en el terreno de la política más estrictamente política. No sin alguna sorpresa, como gusta decir nuestro autor, leemos una frase de la cual sólo lamentamos que surgiera al final, luego de tan alta filosofía: “¿Cómo es que, por ejemplo, luego de un reciente coloquio del ISER (organismo cercano al PS), se haya visto a la mayor parte de los responsables socialistas presentes *comulgar* [el destacado me pertenece...] en la admiración ante tal concentrado de ideología ‘compañero de ruta’?”. ¡Entonces era eso! Abran los ojos, Socialistas Cristianos y Cristianos Socialistas: ¡Bourdieu es, a los marxistas vulgares, lo que Chevènement, variante distinguida del comunismo vulgar, es a Marchais!¹⁵ Pero si desde el principio se trataba de las relaciones entre Rocard, Mitterrand y Chevènement, había que decirlo. Y ahorrarse una lección (un poco abrumadora) sobre Leibniz, Hegel, Marx y algunas otras autoridades autorizadas, que vaya uno a saber cómo terminaron envueltos en este penoso asunto.

15 “En resumen, ese libro construido enteramente sobre la oposición entre la ‘distinción’ y la vulgaridad encuentra quizá su equilibrio –y las razones de su éxito– en el hecho de que representa hoy la *forma distinguida del marxismo vulgar*” (ibíd., p. 93).

Ideología dominante y autonomía científica

Nacimiento de Actes de la Recherche en Sciences Sociales

Si hay una verdad, es que la verdad es un objeto de luchas.
“Une classe objet”, 1977 [“Una clase objeto”, en *Las estrategias
de la reproducción social*, ob. cit.]

Mientras los años setenta asisten al desarrollo de la izquierda a la francesa, una parte de los cuadros de la alta administración se pone al servicio de la “modernización” del capitalismo nacional. Esas transformaciones inducen un incremento de la influencia de los poderes políticos en el mundo intelectual: entre los intelectuales desprovistos de poder temporal y los hombres de poder cuya autoridad se apoya cada vez más sobre competencias específicas se desarrollaba, desde los años cincuenta, una población de “investigadores administrativos” y de “administradores científicos” pertenecientes a instituciones de investigación que responden a las órdenes de la administración.¹

La revista Actes de la Recherche en Sciences Sociales, cuyo primer número aparece en 1975, quiere contribuir a consolidar la autonomía de la sociología dotándola de un medio de difusión independiente, sometido sólo a las exigencias de los procedimientos de verificación y crítica científica. Marcada por la voluntad de romper con el formalismo académico y la estandarización normalizadora de la investigación, la política editorial pretende yuxtaponer artículos “acabados”, notas, memorias intermedias, documentos estadísticos, fotografías, facsímiles e historietas (véanse pp. 137-139, en este volumen). Esta política científica en sociología no se propone solamente “deconstruir” los textos “sagrados” del mundo científico sino también “destruir las falsas apariencias y los subterfugios forjados por una visión religiosa del hombre cuyo monopolio no pertenece a las religiones reveladas”;

1 Véase “La production de l’ideologie dominante” (en colaboración con Luc Boltanski), *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 2-3, 1976, pp. 5-6 [ed. cast.: *La producción de la ideología dominante*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009]. Otros artículos se ocupan de esta transformación, especialmente el de Michel Pollak, “La planification des sciences sociales”, *ibíd.*, pp. 105-121.

al obrar una “subversión de la jerarquía de los objetos consagrados” por una ciencia tan poco independiente de las demandas políticas como la sociología, en que muy a menudo la censura científica no es sino una censura política encubierta, Actes de la Recherche busca hacer tambalear la oposición entre “el sacerdocio de la gran ortodoxia académica” y “la herejía distinguida de los francotiradores de fogueo”.² La variedad de los métodos empleados remite entonces a una variedad de temas hasta el momento poco considerados como dignos de estudio: la alta costura, el automóvil, la historieta, la enseñanza técnica, el ejército, los trabajadores sociales, la retórica marxista, etc.

La producción de la ideología dominante es un texto que resume y condensa el proyecto de Actes en su origen. Comienza con una “Enciclopedia de las ideas recibidas y de los lugares comunes, en uso en los lugares neutros”, fundada sobre la base de un corpus de textos canónicos de la filosofía social dominante (libros, entrevistas, artículos de hombres y de intelectuales de poder):

En primer lugar, los escritos de los precursores, a menudo de los profesionales de la profesión cultural, que proporcionan a los “miembros activos” de la clase dominante los temas fundamentales que no dejarán de reproducir, abordando allí sus preocupaciones específicas; en segundo lugar, los productos (es decir, informes por encargo) de un trabajo colectivo de elaboración que tiende a borrar las diferencias individuales en beneficio de los lugares comunes que constituyen la unanimidad de la fracción dominante de la clase dominante; finalmente, las producciones de los simples reproductores, exposición escolar de saberes directamente adquiridos en las escuelas del poder o en las comisiones del Plan.³

Más allá de la aparente diversidad de sus tomas de posición, los “productores de la ideología dominante” constituyen un grupo relativamente homogéneo, ya que la mayor parte de ellos ha participado, de una manera o de otra, en la elaboración del plan, en la enseñanza impartida en el Instituto de Estudios Políticos (IEP) y

2 “Méthode scientifique et hiérarchie sociale des objets”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 1, 1975, p. 4 [ed. cast.: “Método científico y jerarquía social de los objetos”, incluida en este volumen].

3 “La production de la ideologie dominante” (1976), ob. cit., pp. 10-11. [“Comisiones del Plan” se refiere a los distintos organismos que integran lo que se denomina Commissariat Général du Plan, institución francesa que existió entre 1946 y 2006 y que tenía a su cargo la definición de la planificación económica del país. N. de T.]

de la ENA, y han sido formados en las mismas grandes écoles (*Polytechnique, IEP, ENA, etc.*).

La selección de los temas formulados del modo más conciso y menos eufemizado posible permite poner en evidencia los “lugares comunes” de una ideología que puede dejar implícitos sus presupuestos ocultos bajo las “normas de cortesía” de un lenguaje de poder investido en los “lugares neutros”; lugares que se sitúan

en la intersección del campo intelectual y del campo del poder, es decir, en el lugar donde la palabra se convierte en poder, en esas comisiones donde el dirigente ilustrado encuentra al intelectual que ilustra, [...] y en los Institutos de Ciencias Políticas donde la nueva *koiné* ideológica, escolarmente neutralizada y rutinizada, es impuesta e inculcada; por lo tanto, convertida en esquemas de pensamiento y de acción política.⁴

Esos intelectuales de aparato, al igual que los doxósofos, ponen en peligro la autonomía del saber científico, tomando del universo político una legitimidad intelectual que el mundo científico no les reconocería e importando lógicas y fines políticos al ámbito de la investigación. Si instituciones como la Comisión del Plan desarrollan una ideología tecnocrática de la concertación, la producción de la ideología dominante tiene una historia, que se remonta a la década de 1930 y a la convergencia entre un polo económico-administrativo (representado especialmente por los polytechniciens de X Crise) y un polo intelectual que reúne a los “no-conformistas” de 1930, que comprende tanto a la “joven derecha”, Orden Nuevo y Acción Francesa, cuanto a la Escuela de Cuadros de Uriage o los militantes del grupo Esprit.⁵*

La implementación práctica de esos esquemas de pensamiento y de acción encuentra en el Instituto de Estudios Políticos sus condiciones de ejercicio más aca-

4 *Ibíd.*, p. 5.

* *Polytechniciens* es el nombre con que se designa a los estudiantes o egresados de la École Polytechnique (Escuela Politécnica). El Grupo “X Crise”, fundado en 1931, es un círculo que los reúne. En ese ámbito se generan reflexiones y debates sobre economía. En 1933 se transforma en el Centro Politécnico de Estudios Económicos. [N. de T.]

5 Formados durante la crisis de la década de 1930, esos grupos de reflexión desarrollaban un “humanismo económico” antiparlamentarista que se pretendía “ni de derecha ni de izquierda” y asociaba el rechazo del capitalismo y del colectivismo en una condena del poder del dinero y del poder de las masas. Predicaban un “proyecto de civilización” fundado sobre un ascetismo del compromiso y en un respeto por el orden jerárquico basado sobre las competencias.

badas: el cúmulo de funciones de su cuerpo docente y la sobrerrepresentación de los “hombres de acción” (altos funcionarios y decisores económicos) en relación con los universitarios expresa la ambigüedad de una institución en la intersección de las esferas políticas e intelectuales.



Declaración de intención del primer número de *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*

Enero de 1975

Se encontrarán aquí, uno junto a otro, textos que difieren muy profundamente en estilo y en función: desde luego, textos “acabados”, tal como los llaman las revistas académicas, pero también notas breves, resúmenes de exposiciones orales, textos de trabajo (proyectos y memorias de investigación, por ejemplo) donde se ven mejor las intenciones teóricas, los procedimientos empíricos de verificación y los datos sobre los cuales se apoya el análisis. La voluntad de abrir el acceso al taller mismo, que conoce otras reglas que las del método, y de confiar los archivos de un trabajo que está en plena realización, implica el abandono de los formalismos más evidentemente rituales –alineamiento a la derecha de la tipografía, retórica del discurso continuo, artículos y números de longitud uniforme– y, en líneas generales, de todo lo que desemboca en la estandarización y a la “normalización” de los productos de la investigación. No reconocer ningún otro imperativo que los impuestos por el rigor de la demostración y, en un plano secundario, por la búsqueda de su legibilidad, es liberarse de las censuras, de los artificios y de las perversiones que engendra la preocupación por conformarse a las conveniencias y el buen tono del campo universitario: retórica de la prudencia o de la falsa previsión, aparato y pompa de los discursos de celebración que nunca son otra cosa que autocelebración, despilfarro ostentatorio de los signos de pertenencia a los grupos más selectivos y más selectos del universo intelectual.

Si se renuncia a poner formas y, a veces, a poner en forma, se hace posible la búsqueda de un modo de expresión realmente adaptado a los requisitos de una ciencia que, tomando por objeto las formas y los formalismos sociales, debe reproducir en la exposición de sus resultados la operación de desacralización que ha permitido alcanzar-

los. Puede encontrarse aquí lo que constituye sin duda la especificidad de la ciencia social: conquistados contra los mecanismos sociales de disimulo, sus logros pueden informar una práctica individual o colectiva sólo si su difusión llega a escapar, al menos en parte, a las leyes que regulan la circulación de todo discurso sobre el mundo social. En ese caso, transmitir es entregar, siempre que sea posible, los medios para volver a realizar —en los hechos, no verbalmente— las operaciones que han hecho posible la conquista de la verdad de las prácticas. Debiendo proporcionar instrumentos de percepción y hechos que no pueden ser aprehendidos sino mediante esos instrumentos, la ciencia social no tiene solamente que demostrar sino también que mostrar, presentar registros de la existencia cotidiana, fotografías, transcripciones de discursos, facsímiles de documentos, estadísticas, etc., y hacer ver, a veces a través de un simple efecto gráfico, lo que allí se oculta. No puede otorgarse realmente acceso al conocimiento de objetos que la mayoría de las veces están investidos de todos los valores de lo sagrado, sino a condición de entregar las armas del sacrilegio: a menos que se crea en la fuerza intrínseca de la idea verdadera, sólo se puede quebrar el encanto de la creencia si se contrapone la violencia simbólica a la violencia simbólica y se pone, cuando es necesario, las armas de la polémica al servicio de las verdades conquistadas por la polémica de la razón científica.

El discurso de la ciencia no puede parecer desencantador sino a quienes tienen una visión encantada del mundo social. Se mantiene alejado del utopismo que toma sus deseos por la realidad, tanto como del sociologismo que se complace en la evocación aguafiestas de leyes fetichistas. La ciencia social se contenta con destruir las falsas apariencias y los subterfugios forjados por una visión religiosa del hombre cuyo monopolio no pertenece a las religiones reveladas. ■

Método científico y jerarquía social de los objetos

1975

Cuando Parménides pregunta a Sócrates, para inquietarlo, si él admite que hay “formas” de cosas “que podrían parecerte un tanto ridículas, como pelo, fango, basura, o todo otro objeto sin importancia ni valor”, Sócrates confiesa que no puede decidirse a hacerlo, por miedo de caer en un “abismo de necedad”. Eso –le dice Parménides– se debe a que él es joven y novato en filosofía, y porque todavía se preocupa por la opinión de los hombres; un día la filosofía se adueñará de él y le hará ver la vanidad de esos desdenes en los cuales la lógica no participa (*Parménides*, 130d).

La filosofía de los profesores de filosofía casi no ha retenido la lección de Parménides, y hay pocas tradiciones en que esté tan marcada la distinción entre los objetos nobles y los objetos innobles o entre las maneras innobles y las maneras nobles –es decir, altamente “teóricas”, por lo tanto des-realizadas, neutralizadas, eufemizadas– de tratarlos. Pero las disciplinas científicas mismas no ignoran los efectos de estas disposiciones jerárquicas que eluden géneros, objetos, métodos o teorías menos prestigiosos en un momento dado del tiempo: y se ha podido demostrar que ciertas revoluciones científicas eran producto de la importación a ámbitos socialmente desvalorizados de las disposiciones que se utilizan en los ámbitos más consagrados.¹

La jerarquía de los objetos legítimos, legitimables o indignos es una de las mediaciones con las cuales se impone la *censura* específica de determinado campo que, en el caso de un campo cuya independencia respecto de las demandas de la clase dominante está mal afirmada, quizá sea la máscara de una censura puramente política. La definición dominante de las cosas buenas para decir y de los asuntos dignos de interés es uno

1 J. Ben David y R. Collins, “Social Factors in the Origins of a New Science: The Case of Psychology”, *American Sociological Review*, 31(4), agosto de 1966, pp. 451-465.



Portadas de números de *Actes de la Recherche* publicados en distintas etapas en vida de Pierre Bourdieu (1975, 1988, 1998).

de los mecanismos ideológicos que hacen que cosas igualmente buenas no sean dichas y que temas no menos dignos de interés no interesen a nadie o no puedan ser tratados sino de manera vergonzosa o viciosa. Es la que hace que se hayan escrito 1472 libros sobre Alejandro Magno, de los que sólo dos serían necesarios, si uno le cree al autor del 1473^o,² quien, a pesar de su furor iconoclasta, no está en posición de preguntarse si un libro sobre Alejandro es necesario o no y si la redundancia que se observa en los dominios más consagrados no es la contrapartida del silencio que rodea a otros objetos.³ La jerarquía de los dominios y de los objetos orienta las *inversiones* intelectuales a través de la mediación de la estructura de las posibilidades (medias) de beneficio material y simbólico que ella contribuye a definir: el investigador siempre es partícipe de la importancia y del valor que por lo general se atribuye a su objeto, y hay muy pocas posibilidades de que él no tome en cuenta, consciente o inconscientemente, en la ubicación de sus intereses intelectuales, el hecho de que los trabajos más importantes (en el plano científico) sobre los objetos más “insignificantes” tienen pocas posibilidades de tener, a los ojos de todos los que han interiorizado el sistema de clasificación en vigor, tanto valor como los trabajos más insignificantes (en el plano científico) sobre los objetos más importantes, que son también la mayoría de las veces los más insignificantes, es decir, los más anodinos.⁴ Por este motivo, quienes abordan los objetos desvalorizados por su “futilidad” o su “indignidad”, como el periodismo, la moda o la historieta, a menudo esperan de otro campo, ese que ellos estudian, las gratificaciones que el campo científico les niega por anticipado, lo que no contribuye a volverlos proclives a un enfoque científico.

2 R. L. Fox, *Alexander the Great*, Londres, Allen Lane, 1973 [ed. cast.: *Alejandro Magno. Conquistador del mundo*, Barcelona, El Acantilado, 2007].

3 Casi no hay necesidad de decir que esta acumulación es altamente funcional –evidentemente, desde el punto de vista del funcionamiento y de la perpetuación del sistema– ya que constituye por sí misma una verdadera muralla contra la crítica externa, que para ejercerse debe apoyarse en la alianza objetiva –muy importante– de un especialista.

4 El lenguaje científico pone las palabras del lenguaje ordinario entre comillas, para marcar una *ruptura* con el uso común que puede ser la de la distancia objetivante (objetos “insignificantes” o “importantes” son objetos socialmente reconocidos como importantes o insignificantes en un momento dado del tiempo) o la de la *redefinición* tácita o explícita que determina la inserción en un sistema de conceptos, de palabras ordinarias así constituidas como “por entero relativas a la ciencia teórica” (véase G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, París, PUF, 1953, p. 216 [ed. cast.: *El materialismo racional*, Buenos Aires, Paidós, 1976]).

Habría que analizar la forma que adopta la división, dada por sentada, en ámbitos nobles o vulgares, serios o fútiles, interesantes o triviales, en diferentes campos y en diferentes momentos. Se descubriría sin duda que el campo de los objetos de investigación posibles siempre tiende a organizarse según dos dimensiones independientes, es decir, según el grado de legitimidad y según el grado de prestigio al interior de los límites de la definición legítima. La oposición entre lo prestigioso y lo oscuro que puede concernir a los ámbitos de los géneros, de los objetos, de las maneras (más o menos “teóricas” o “empíricas”, según las taxonomías reinantes) es producto de la aplicación de los criterios dominantes que determina grados de excelencia en el interior del universo de las prácticas legítimas. La oposición entre los objetos (o los ámbitos, etc.) ortodoxos y los objetos que pretenden la consagración, que pueden llamarse de vanguardia o heréticos –según que uno se sitúe del lado de la jerarquía establecida o del lado de quienes intentan imponer una nueva definición de los objetos legítimos–, manifiesta la polarización que se establece en todo campo entre instituciones o agentes que ocupan posiciones opuestas en la estructura de la distribución del capital específico. Por supuesto, eso equivale a decir que los términos de estas oposiciones son relativos a la *estructura* del campo considerado, aunque el funcionamiento de cada campo tienda a hacer que ellos no puedan percibirse como tales y aparezcan –ante todos cuantos han interiorizado sistemas de clasificación que reproducen las estructuras objetivas del campo– como intrínseca, sustancial, realmente importantes, interesantes, vulgares, *chics*, oscuros o prestigiosos. Para demarcar este espacio bastará con señalar en él algunos puntos con ejemplos tomados de las ciencias sociales: por una parte, la gran síntesis teórica, sin otro punto de apoyo en la realidad que la referencia sacralizadora a los textos canónicos o, en el mejor de los casos, a los objetos más importantes y más nobles de la Tierra, es decir, con preferencia “planetarios” y constituidos por una tradición antigua; por la otra, la monografía de aldea doblemente ínfima, por el objeto –minúsculo y socialmente inferior– y por el método –vulgarmente empírico–; y, en oposición con uno y otro, el análisis semiológico de la fotonovela, de los semanarios ilustrados, de las historietas o de la moda, aplicación de un método herético en la medida justa y suficiente para concitar sobre sí los prestigios del vanguardismo propios de objetos condenados por los guardianes de la ortodoxia, pero predispuestos por la atención que reciben en los confines del campo intelectual y del campo artístico –que se ven fascinados por todas las formas de *kitsch*– a apostar a estrategias

de rehabilitación tanto más rentables cuanto más arriesgadas son.⁵ Así, el conflicto ritual entre la gran ortodoxia del sacerdocio académico y la distinguida herejía de los francotiradores de fogueo forma parte de los mecanismos que contribuyen a preservar la jerarquía de los objetos y, al mismo tiempo, la jerarquía de los grupos que derivan de ella sus beneficios materiales y simbólicos.

La experiencia demuestra que los objetos que la representación dominante trata como inferiores o menores suelen atraer a quienes están menos preparados para tratarlos. El reconocimiento de la indignidad domina todavía a quienes se aventuran en el terreno prohibido cuando se creen obligados a pregonar una indignación de *voyeur* puritano que debe condenar para poder consumir, o una preocupación de rehabilitación que supone la sumisión íntima a la jerarquía de las legitimidades, o incluso una combinación hábil de distancia y participación, de desdén y valorización, que permite jugar con fuego a la manera del aristócrata que se envilece. La ciencia del objeto tiene por condición absoluta, aquí como en otros sitios, la ciencia de las diferentes formas de relación ingenua con el objeto (entre ellas, la que el investigador puede entablar con aquel en la práctica corriente); es decir, la ciencia de la posición del objeto estudiado en la jerarquía objetiva de los grados de legitimidad que impera en todas las formas de experiencia ingenua. La única manera de aludir la relación ingenua de absolutización o de contraabsolutización consiste, en efecto, en percibir como tal la estructura objetiva que impera en estas disposiciones. La ciencia no toma partido en la lucha por la conservación o la subversión del sistema de clasificación dominante, lo toma por objeto. No dice que la jerarquía dominante que trata la pintura conceptual como un arte y a la historieta como un modo de expresión inferior y necesario (salvo sociológicamente); no dice más que es arbitraria, como los que se arman del relativismo para revertirla o modificarla y que, al final, no harán sino agregar un grado, el último, a la escala de las prácticas culturales consideradas como legítimas. En resumen, no opone un juicio de valor a un juicio de valor sino que *toma nota* del hecho de que la referencia a una jerarquía de los valores está objetivamente inscri-

5 Del mismo modo que la jerarquía de los ámbitos sostiene una relación estrecha (pero compleja, porque está mediatizada por el éxito escolar) con el origen social, es probable que la orientación hacia uno u otro punto del espacio de los objetos de investigación exprese la posición en el campo y la trayectoria que allí conduce (véase P. Bourdieu, L. Boltanski y P. Maledier, "La défense du corps", *Information sur les Sciences Sociales*, n° 10-14, 1971).

ta en las prácticas y, especialmente, en la lucha en la cual esta jerarquía está en juego y que se expresa en juicios de valor antagónicos.

Los campos situados en un rango inferior en la jerarquía de las legitimidades ofrecen a la polémica de la razón científica una ocasión privilegiada para que se ejerzan con total libertad y para alcanzar *por procuración*, sobre la base de la homología que se establece entre campos de legitimidad desigual, los mecanismos sociales fetichizados que funcionan también bajo las censuras y las máscaras de autoridad en el universo protegido de la alta legitimidad. Así, el talante de parodia que revisten todos los actos del culto de celebración cuando, al abandonar sus objetos reputados —filósofos presocráticos o poesía mallarmiana—, se dirigen a un objeto tan mal situado en la jerarquía vigente como la historieta, revela la verdad de todas las acumulaciones letradas. Y el mismo efecto de desacralización que la ciencia debe producir para constituirse y reproducir para comunicarse, se obtiene más fácilmente en la medida en que se obliga a pensar el universo demasiado prestigioso y demasiado familiar de la pintura o de la literatura por medio de un análisis de la alquimia simbólica con la cual el universo de la alta costura produce la fe en el valor irremplazable de sus productos.



Ilustración proveniente de “La lecture de Marx, ou Quelques remarques critiques à propos de ‘Quelques remarques critiques à propos de *Lire le Capital*”, cit., pp. 65-79. En el globo, la supuesta afirmación de Marx: “Pero ya se los dije, y se los vuelvo a decir: aquellos que cometan esos pecados nunca entrarán al reino de la Crítica”.



**Declaración de intención del n° 5-6 de *Actes de la
Recherche en Sciences Sociales***

Noviembre de 1975

Los trabajos aquí presentados tienen en común el hecho de superar la prueba de la crítica normalmente atribuida a la ciencia social. Crimen de lesa majestad: toman por objeto la filosofía, *disciplina dominante* que por tradición asigna a las ciencias cuáles son sus límites, las clasifica y las ordena, y bajo sus aires de libertad contribuye a su modo a poner orden, y no solamente en la ciencia. Hubo que resolverse a hacerlo: actualmente la filosofía, que ejercía su imperio desde lo alto y desde lejos, debe, para sobrevivir, proclamar su propia muerte y, diluyéndose en la ciencia social, intentar disolverla.

En un universo en que las posiciones sociales suelen identificarse con “nombres”, la crítica científica debe a veces adoptar la forma de una crítica *ad hominem*. Como enseñaba Marx, la ciencia social no designa a “personas sino en la medida en que ellas son la personificación” de posiciones sociales o de disposiciones genéricas –de las cuales puede participar quien las describe–. No apunta a imponer una nueva forma de terrorismo, sino a volver difíciles todas las formas de terrorismo. 

**la production
de l'idéologie dominante**



Imagen de “apertura” de la primera publicación de *La producción de la ideología dominante*. La divisa de la medalla es “Todo converge en lo que asciende”. Al pie de la imagen, se aclara: “Medalla diseñada por Teilhard de Chardin”.

ENCYCLOPEDIE
DES
IDEES RECUES
ET DES LIEUX COMMUNS
EN USAGE DANS LES LIEUX
NEUTRES

"Il faut connaître tous les bouquins à la mode, tous
les sujets à la mode sur la société bloquée, toutes les
sociétés bloquées, post-industrielles, pré-industrielles,
débloquées, de consommation, de loisir."

ETUDIANTE R.E.R.P.



A PARIS
MCMLXXVI



Portadilla de la primera publicación de la "Enciclopedia...", 1976.

Enciclopedia de las ideas recibidas y de los lugares comunes, en uso en los lugares neutros

En colaboración con Luc Boltanski

1976

“Hay que conocer todos los libracos de moda, todos los temas de moda sobre la sociedad trabada, todas las sociedades trabadas, postindustriales, preindustriales, destrabadas, de consumo, de ocio.”

ALUMNA DEL IEP

* **América (Estados Unidos de)**

“Los Estados Unidos constituyen [...] un modelo sociológico llevan de diez a quince años de ventaja respecto de nosotros y de treinta a cuarenta años respecto de los países del Este.”

M. PONIATOWSKI, *Cart. sur t.*, 100

2. “Económicamente, un estadounidense vale tres franceses.”

L. ARMAND, 76

3. “Los estadounidenses que nos preceden en la evolución actual.”

1985, 93. Véanse también pp. 13, 19, 34, 45, 51, 52, 55, 57, 62, 67, 68, 81, 87, 89, 104, 111, 114, 121, 132

Véanse *EVOLUCIÓN*, *FUTURO*

[...]

* **Centralización** (antón.: descentralización)

1. Ej. “La asfixiante centralización napoleónica.”

M. CROZIER, 145

2. “Hay que intentar naturalizar al ciudadano buscando el medio de hacer remontar las aspiraciones individuales al nivel de las grandes decisiones. Desconcentración, descentralización de la administración y de las empresas, regionalismo económico, tantean en la dirección correcta.”

V. GISCARD D'ESTAING, *Human. la croiss.*

Véanse *TRABADO, compartimentado*

[...]

CLASES (sin)

“Es impresionante ver a la sociedad orientarse hacia una estructura sin clases.”

M. PONIATOWSKI, C. E., 209

“Además, la igualación de las condiciones de vida tiende a establecerse especialmente por obra de la indumentaria y del hábitat. Por este motivo, los compartimentos entre las clases están en vías de disolverse.”

L. ARMAND, 144

[...]

*** Competencia**

“La competencia internacional debe traer aparejada una concentración industrial creciente.”

EXAMEN ENA, 1966

Véanse *América, EVOLUCIÓN, CRECIMIENTO*

*** Complejidad**

“El gobierno de un país ha revestido en treinta años una complejidad que no existía previamente. Su eficacia exige el conocimiento técnico de problemas, de mecanismos, de métodos de los servicios administrativos, que sólo se consiguen con un largo aprendizaje.”

M. PONIATOWSKI, *Cond.*, cap. 10

Véanse *JEFES, ELITES, INTELIGENCIA*

[...]

COMUNISMO

“El socialismo, en la acepción habitual del término –sería preferible decir ‘colectivismo’ o ‘comunismo’–, es negación del tiempo, aspiración a lo inmutable, nostalgia por esas sociedades primitivas que se perpetuaban iguales a sí mismas a lo largo de los milenios y en que el lento progreso de las ideas y de las formas hacía soñar con la inmovilidad de los dioses.”

C. HARMEL, *Libér.*, 10

Véanse 1. *TRABADO*, *IDEOLOGÍAS*, *PASADO (PARTIDARIOS DEL)*; 2. *sindicalismo*

DON

“Nace de los hombres, nace de las mujeres, nace de las hijas únicas y de las familias de diez hijos, nace de los hijos dotados para el estudio y de otros muy dotados para los trabajos manuales.”

V. GISCARD D’ESTAING, *Écon. et soc. hum.*, 427.

“Una sociedad científica está construida sobre la enseñanza: las desigualdades nativas de las aptitudes escolares están en trance de engendrar desigualdades sociales tan fuertes como las desigualdades hereditarias de los patrimonios territoriales.”

J. FOURASTIÉ, *Monde*, 245

Véanse *cerebro*, *EXCLUIDOS*, *genética*, *handicap*, *INTELIGENCIA*

*** Felicidad**

“El ascenso cultural de nuestra sociedad va a tomar el relevo del crecimiento económico. ¿Eso equivale a decir que en esas condiciones la felicidad está más asegurada? Todavía sería necesario definirla, y la filosofía se agota en ello.”

V. GISCARD D’ESTAING, *Human. la croiss.*

(neo) LIBERALISMO

“La forma más sabia del pensamiento económico moderno es el pensamiento liberal. [...] Comporta ideas muy originales tales como la teoría del crecimiento continuo o la teoría de la búsqueda del equilibrio en cierto nivel económico. Es pues una teoría muy avanzada y nueva. De allí, en

mi opinión, la necesidad de darle un nombre moderno: neoliberalismo.”

V. GISCARD D'ESTAING, *Quel aven. Pour l'Eur.*

Véanse *CAMBIO, CRECIMIENTO, SUPERACIÓN*

[...]

* **Retaguardia**

“Unos, transidos de angustia, tienen reacciones de defensa y de rechazo ciego y combaten desesperadamente en la retaguardia. Otros, al contrario, caen en el exceso inverso y exigen la adopción inmediata de medidas radicales que van a la delantera y, más a menudo todavía, a la par del futuro que nos espera. Así son los ‘Pasionaria’ del MLF o los nihilistas y los izquierdistas profesionales de la destrucción.”

M. PONIATOWSKI, *Con. ch.*, 84

Véase *PASADO (PARTIDARIOS DEL)*

[...]

* **Retraso**

“Con retraso respecto de los Estados Unidos y de Rusia, no podremos más que constatar el incremento de ese retraso, cualesquiera sean los progresos que logremos, pues vamos más lento. Para cambiar de velocidad, es necesario cambiar de dimensión.”

L. ARMAND, 78

Véanse *competencia, CRECIMIENTO*

* **Terruño** (pey.)

“El apego al terruño es un sentimiento respetable, pero frena considerablemente los cambios de domicilio.”

1985, 37

“Las zonas desérticas no deberán ser terruños envejecidos donde decaen lentamente actividades ancestrales y poblaciones amargadas, condenadas a una asistencia permanente siempre insuficiente.”

1985, 74

Véanse *AGRICULTORES, desiertos, EXCLUIDOS, dejados de lado*
[...]

TRABADO (antón.: destrabado, abierto)

“Que la sociedad francesa sea una ‘sociedad trabada’, todo el mundo lo admite desde ahora, aunque más no sea de la boca para afuera.”

M. CROZIER, 7

“Destrabado (cerrojo)”:

“Tenemos conciencia de que cada productor podría producir mucho más de lo que produce, si se manejara bien, si ciertas dificultades fueran superadas, si ciertos cerrojos fueran destrabados. Es quizá la idea central de la planificación francesa.”

J. FOURASTIÉ, *Plan éco.*, 13

“En el meollo de la síntesis republicana se encontraba una sociedad particularmente complicada que se podría llamar ‘sociedad trabada’. [...] La sociedad francesa de comienzos de los años sesenta es una mezcla de rasgos antiguos y nuevos. Los cambios que se efectúan son los más extensos desde la Revolución Francesa; la sociedad está destrabada.”

S. HOFFMANN, *Rech. France*, 17, 78

[...]

* Tradicional

“Ese problema se vuelve particularmente urgente para nosotros, los franceses, en la medida en que, llegados a este punto, nuestro estilo de acción y nuestro modo de organización parecen cada vez menos eficaces en el mundo moderno. Pensemos lo que pensemos, todos sentimos cierto agotamiento de nuestro estilo tradicional.”

M. CROZIER, 128

Véase *MUTACIONES*

[...]

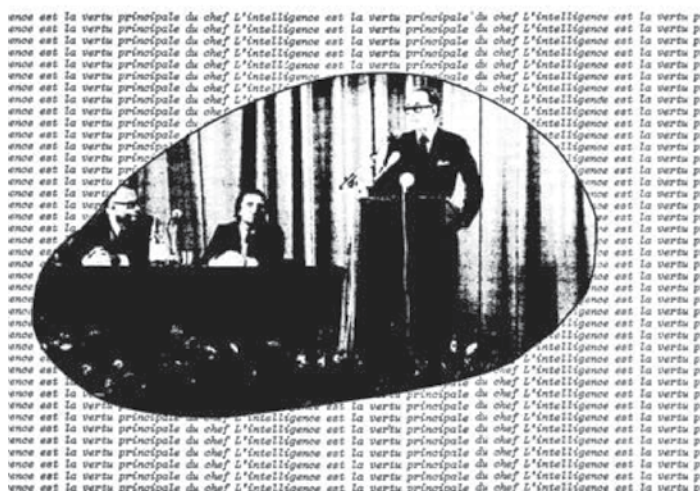
URSS

“La sociedad más trabada que existe.”

M. PONIATOWSKI, *C. E.*, 20

La inteligencia es la virtud principal del jefe (o guía) moderno. En cuanto adaptación creadora y cambio, permite enfrentar con eficacia, dinamismo, apertura y realismo los problemas de complejidad y de dimensión siempre crecientes que plantea el mundo moderno.

Es el encéfalo de un cuerpo social que tendrá cada vez más necesidad de encéfalo en un mundo donde el suplemento de cerebro ha reemplazado al suplemento de alma. Como es científica, se legitima científicamente: habla el lenguaje imponente de la entropía, la información, la informática, la computadora y la programación lineal; toma prestadas de la biología o de la física sus metáforas preferidas. Su eugenismo invoca gustoso la genética. Su realismo se instruye en las lecciones de la historia de los regímenes de gobierno, en la economía keynesiana y en la etología a la manera de Lorenz.



La nueva elite posee la autoridad más natural: la del conocimiento, que no se transmite por herencia. Su legitimidad no tiene que legitimarse: descansa sobre la desigualdad

de los dones en la igualdad de posibilidades que distingue entre los más y los menos aptos, los excluidos, los dejados de lado, los discapacitados (mentales), los que no podrán seguir el ritmo.

La inteligencia permite prever y prevenir la revuelta de los excluidos cuyo ejemplo más célebre es Mayo de 1968. Impone una política de asistencia y de reeducación que, por sí sola, puede apartar de la angustia y de la revuelta a los excluidos, haciéndoles encontrar la felicidad en la aceptación de lo ineludible. Distingue a los nuevos guías –orientados hacia el porvenir y capaces de enfrentar el impacto del futuro porque han comprendido las lecciones del pasado– frente a todos los partidarios del pasado, de derecha y de izquierda, que rechazan el mundo moderno y no reconocen el carácter ineludible de la evolución. 

La ciencia regia y el fatalismo de lo probable

En colaboración con Luc Boltanski

UN PASADO CONDENADO

El discurso dominante acerca del mundo social debe su coherencia práctica al hecho de que es producido a partir de una pequeña cantidad de esquemas generadores que se dejan atribuir a la oposición entre el pasado (superado) y el futuro o, en términos más vagos y aparentemente más conceptuales, entre lo tradicional y lo moderno.¹ Como las del mito, las oposiciones fundamentales de ese sistema práctico: cerrado / abierto, trabado / destrabado, pequeño / grande, cerrado / abierto, local / universal, etc., son, a la vez, relaciones formales, que pueden funcionar en los contextos más diferentes, a propósito de los objetos más diversos, y oposiciones vividas, experiencias antagónicas tales como la oposición entre la pequeña aldea y la gran ciudad, entre la pequeña tienda y el *drugstore*, el mercado y el supermercado, la preguerra y la posguerra, entre Francia y los Estados Unidos, etc. Cualquiera sea el terreno en que se aplique, el esquema produce dos términos opuestos y jerarquizados y al mismo tiempo la relación que los une, es decir, el proceso de *evolución* (o de involución) que lleva del uno al otro (por ejemplo, lo pequeño, lo grande y el crecimiento).

Cada una de las oposiciones fundamentales evoca más o menos directamente todas las otras. Así, por ejemplo, de la oposición entre el “pasado” y el “futuro”, podemos pasar a la oposición entre lo “pequeño” y lo “grande”, al doble sentido de “planetario” y de “complejo”, o incluso, a la oposición entre lo “local”, es decir, lo “provinciano” o lo “nacional” (y lo nacionalista), y lo cosmopolita que, encarada desde otra perspectiva, se identifica con la oposición entre lo “inmóvil” y lo “móvil”. Incluso

1 Como podemos ver en los usos que se le da en la conversación cotidiana o en la lucha política, esta oposición (que, según el humor ideológico, puede sustentar indistintamente el lamento por lo perdido o la exaltación del progreso, produce problemáticas intrínsecamente viciosas.

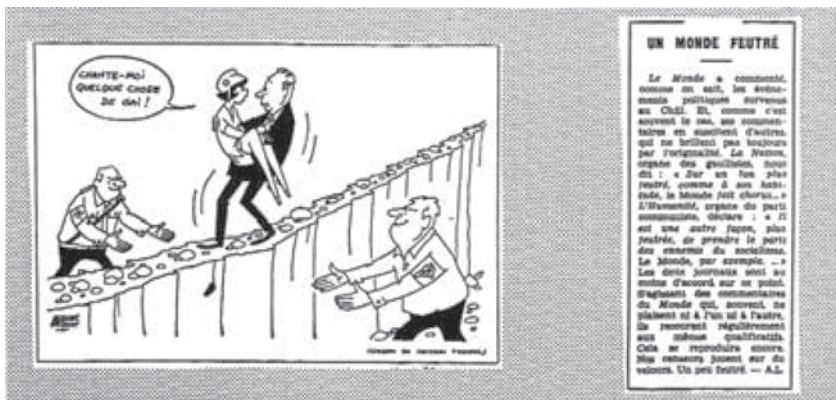
desde otra perspectiva, la oposición cardinal evoca la oposición entre los derechos adquiridos, la herencia, los “privilegios”, y el “dinamismo” o la “movilidad”, la “mutación” y el “cambio”. Mediante una inversión sistemática de la tabla de valores del tradicionalismo primario, el pasado jamás se evoca positivamente; no aparece sino como un “freno” que es necesario “destrabar”, un “factor de retraso” que es necesario neutralizar. Los defensores por excelencia de ese pasado “superado” que es necesario abolir son los “agricultores” (y, en menor grado, los “artesanos”), cuyo lazo con el “terruño” constituye un obstáculo a la “movilidad” exigida por el progreso tecnológico. Por intermedio de la oposición entre lo “cerrado” y lo “abierto”, entre el “espíritu aldeano” y el espíritu cosmopolita, podemos encontrar la oposición entre lo “trabado” y lo “destrabado”, lo “compartimentado” y lo “no compartimentado”, en resumen, todas las antítesis implicadas en la oposición entre Francia y “América”, los Estados Unidos. [...] En la medida en que se identifican los frenos y las resistencias a la defensa (poujadista)* de los “derechos adquiridos” y de los “privilegios”, se puede dar a la “función de eliminación”, que la planificación debe cumplir, un aspecto resueltamente progresista.

Pero el efecto más directamente político de la oposición cardinal se revela cuando, al aplicar el nuevo sistema de clasificación a la oposición entre la derecha y la izquierda, se considera “superada” esta oposición fundamental del espacio político, a la vez que la política misma. Desde el punto de vista de una taxonomía que clasifica indistintamente en el campo de los “partidarios del pasado” a los campesinos y a los sindicalistas, a la burocracia de Estado y a las burocracias de partidos, al “poujadismo” y al “comunismo”, no hay testimonio más decisivo de una “mentalidad partidaria del pasado” (en particular entre los “clérigos”) que el rechazo a remitir al pasado más radicalmente superado la oposición entre la derecha y la izquierda y todo lo que pueda parecerse a algo como las clases y la lucha de clases. En nombre de ese postulado enteramente implícito, un instituto de sondeo de opinión puede, con total inconciencia y sin in-

* De Pierre Poujade. El *poujadisme* fue un movimiento corporatista y populista de derecha que apareció en Francia a comienzos de la década de 1950. Antiparlamentario y nacionalista, condenaba la ineficacia del parlamentarismo tal como existía bajo la Cuarta República y defendía a los pequeños comerciantes y artesanos. Desde entonces, se lo menciona a propósito de reivindicaciones contrarias a avances o novedades en temas económicos. [N. de T.]



“Quien da lo mejor de sí tiene derecho a una porción equiparable. Él también. Ahora, prioridad a los trabajadores manuales.”



Le Figaro, 10-12-73

Le Monde, 15-9-73

“Cántame algo alegre.”

“Un mundo en sordina.”

tención de imponer esa problemática suya, plantear una pregunta como esta: “Durante mucho tiempo se han distinguido en Francia dos grandes tendencias, la izquierda y la derecha. ¿Usted estima que en la actualidad esta distinción todavía tiene un sentido o está superada?” (SOFRES, febrero de 1970). La única proposición explícita (“se han distinguido dos grandes tendencias”) disimula una serie de proposiciones implícitas: primero, se distinguen hoy dos grandes tendencias –ya que sólo se plantea la cuestión de su sentido–; segundo, esta distinción tenía un sentido en épocas pasadas –proposición implicitada en *todavía y superada*–; tercero, esta distinción está ya superada o está en vías de superarse –ya que se pregunta si todavía tiene un sentido–. Por el sólo hecho de construir la pregunta según la oposición *antes era verdadera /¿y ahora es verdadera?* y de introducir así la idea de evolución y, con ella, la idea de que la oposición entre la derecha y la izquierda es superable, se produce una falsa alternativa que se establece entre: primero, *tiene todavía un sentido* (para algunos), es decir, todavía no está superada pero lo estará con el paso del tiempo (lo que ya es pasado para quienes saben que lo será de todos modos) y, segundo, *está ya superada*. Así, la pregunta ostensiblemente objetiva (confróntese la simetría final) oculta una tesis política (la distinción es superable) que engloba en sí misma una intimación política sutilmente mundana: ¿usted está lo suficientemente perimido (vale decir, está a la derecha o a la izquierda) para no saber que la oposición entre la derecha y la izquierda está perimida?

Podemos ver todo lo que está implicitado en el mero hecho de tratar los términos opuestos como momentos de una evolución necesaria. El “marxismo” es un “arcaísmo”, tanto como, simétricamente, el “fascismo” y el “parlamentarismo”. La relación de lo “cerrado” y de lo “abierto”, del “estancamiento” y del “crecimiento”, de lo “pequeño” y de lo “grande”, de lo “inmóvil” y de lo “móvil”, de lo nacional y de lo multinacional, de Francia y de los Estados Unidos, es la del pasado superado y el futuro inevitable, y por lo tanto deseable. Lo que en el presente es “aislado”, “cerrado”, “hermético”, “esclerosado”, “rígido”, “trabado”, está condenado por anticipado, o más exactamente, se condena y merece ser condenado: el “conservadurismo” de las “elites tradicionales” (“alcalde, cura, gran señor”), la “tendencia al cesarismo”, el “poujadismo”, las “pequeñas iniciativas”, la “resistencia a la competencia institucional, creadora de riesgos, destructora de monopolios”, el “malthusianismo”, los “privilegios”, la “resistencia al cambio”, la “atadura a los derechos adquiridos y a los estatutos”, el “oscurantismo”, el “parlamentarismo inadaptado y perimido”, el “marxismo” y sus “políticos partidarios del pasado”. En última

instancia, la transformación que se da por descontada de una selección darwiniana; así, el “miedo al futuro” que domina a los “partidarios del pasado”, es decir, a los “ciudadanos más débiles” que, como los “campesinos”, “se inquietan”, no osan enfrentar el “impacto del futuro”, buscan la “seguridad” (social), las protecciones, y no pueden “asumir su tiempo” está bien fundado: el futuro reside en el “progreso técnico”, en la “apertura”, en la “movilidad”, en la “competencia”, en la “competición”, en la “comunicación”.

La eficacia estrictamente simbólica del discurso dominante se debe, por una parte, al hecho de que la lógica blanda y el ajuste parcial y sesgado a lo real que lo caracterizan le confieren la facultad de imponerse a todos aquellos que no disponen de un sistema de clasificación alternativo e incluso, en más de un caso, a aquellos que, capaces de oponer a ese discurso un cuerpo de doctrina constituida, ponen en práctica sin saberlo los esquemas que residen en su origen. No habría dificultades para encontrar aplicaciones manifiestas de los esquemas dominantes más allá de los límites que las divisiones políticas les asignan, y esos desfases entre las expresiones del *habitus* y las manifestaciones conscientes y controladas de la competencia estrictamente política hace las delicias de la polémica política. Esto se debe a que las carreras institucionales que dirigen las unidades políticas constituidas, grupos conscientes de sí mismos, definidos por las *fronteras* que se imponen, es decir, por una delimitación estricta de la pertenencia y de la exclusión, introducen discontinuidades en la continuidad de los *habitus*: así estructurados, dichos espíritus pueden verse rechazados tanto a uno como a otro lado de esas barreras. En cuanto sistema de diferencias distintivas, la clasificación política tiende a engendrar lo discontinuo a partir de lo continuo (a la manera de la lengua, que produce fonemas distintivos a partir de un *continuum* sonoro) y a maximizar las diferencias y las distancias obligando en todo momento a las agrupaciones políticas a utilizar todo el espacio político que el *habitus* define. Por ende, las opiniones y las prácticas engendradas por el *habitus* (por ejemplo, en los terrenos que no están políticamente constituidos) pueden entrar en contradicción con aquellas que se ven implícitadas por determinada posición en el espacio político y que simultáneamente la competencia política permita producir.

UNA RETÓRICA POLÍTICA

La historia de los regímenes, de las instituciones, de los acontecimientos o de las ideas funciona no como *cultura histórica*, simple acumulación de bienes simbólicos que constituyen su propio fin, sino como método de percepción y de acción políticas, conjunto de esquemas operatorios que permiten engendrar –por fuera de cualquier referencia a las situaciones originarias– discursos o acciones cargadas de toda una experiencia histórica. Así, un esquema puramente retórico como el que consiste, según la enseñanza explícita del instituto de “Sciences Po” [Instituto de Ciencias Políticas], en contraponer dos opciones extremas (dirigismo y liberalismo, parlamentarismo y fascismo, etc.) para superarlas “elevando el debate”, funciona como una matriz de discurso y de acciones universalmente conformes (es decir, conforme a los intereses bien concebidos de la clase) porque reproduce la doble exclusión –de la retaguardia conservadora y de la vanguardia progresista– que define sincrónicamente el conservadurismo ilustrado: las posiciones que no engendra sino para diferenciarlas (e imponer así una tercera vía) representan el pasado histórico de la clase dominante, las vías que ya ha explorado y sus fracasos pasados; en suma, el parlamentarismo radical-socialista que desemboca en el Frente popular y el vichismo que desemboca en el desmoronamiento de 1915 y en el “peligro comunista”. La retórica engloba una política porque engloba una historia. [...]

EL FIN DE LAS IDEOLOGÍAS Y EL FIN DE LA HISTORIA

Pero la más importante de las lecciones de la historia es el descubrimiento de que ya nada se puede esperar de la historia, de que el universo posible de los regímenes políticos (modos de dominación) es finito. En los discursos de conversión y de reconversión destinados a las fracciones retrasadas de la clase, el esquema triádico se aplica a los grandes “callejones sin salida” del pasado –“tentaciones” históricas de la clase dominante, parlamentarismo o pétainismo, liberalismo o dirigismo, que todavía dividen a la clase dominante como la han dividido en el pasado–, para imponer la necesidad de abrir una tercera vía. En primer lugar, entre esos “callejones” del pasado están el parlamentarismo, que recurre a los extremismos, y el fascismo, tentación permanente de la fracción reaccionaria de la clase dominante, en la cual una fracción de los intelectuales había

La cultura del rico

La política es también el principio constitutivo de la “cultura general” y, especialmente, de la cultura literaria requerida en la exposición oral del concurso de entrada en la ENA: las taxonomías políticas en vigor en Sciences Po proporcionan los principios de selección de los autores escogidos y los principios de clasificación que les son aplicados. Así, por ejemplo, el curso de preparación para la ENA del Centro de Formación y Perfeccionamiento (de donde proviene la lista citada más abajo) distingue, entre los escritores del siglo XX, a los “tradicionalistas” (“Saint-Exupéry, G. Bernanos, H. de Montherlant”), los “neomonárquicos” y los “neofascistas” (“C. Maurras, M. Barrès, R. Brasillach”) y los “escritores comprometidos” en la “búsqueda de un nuevo humanismo” (S. Weil, “E. Mounier: el personalismo y la revolución del siglo XX”, “el humanismo heroico de Camus y Malraux”, etc.). Pero esta cultura ecléctica, que no duda en hacer referencia a Sartre, a Marcuse o a Marx, no es solamente un instrumento de interiorización de los valores “viriles” –los del “jefe”– cuyo culto la ENA sostiene: el “gran lirismo físico del deporte” (“Montherlant”), el “gusto por el pueblo” y por la “fraternidad” (“Péguy”), el “estoicismo” (“Saint-Exupéry”), la búsqueda de la “fusión de esas dos pasiones profundas, [...] el reino humano y Dios” (“Teilhard de Chardin”). También tiene por función proporcionar a los futuros altos funcionarios a quienes se inculca dicha cultura las armas necesarias para atacar al adversario en su propio terreno, el del “pensamiento de izquierda” “decididamente hostil al capitalismo”, incluso, el de la cultura marxista (como Chirac, recordando a Marchais, durante un *Face à face*,* los “principios fundamentales del leninismo”).

* *Face à face* es un programa televisivo francés de debate político. [N. de T.]

podido reconocer –al menos de momento– su sueño de una dictadura de la competencia. La historia ha convertido en dilemas desesperados las alternativas más radicales del pasado.² Fascismo y comunismo están mortalmente reconciliados en el estalinismo. Si las vías más opuestas convergen, el tiempo de la política ha terminado. La teoría de la convergencia (de los regímenes capitalistas y comunistas) enseña que ya no hay lugar en la historia para el sueño de esa ruptura radical con las tendencias inmanentes que se llama “revolución”. Sin novedad en el frente (oriental). La historia ha agotado el universo de las soluciones políticas posibles. En este espacio político finito, con sus vías –todas ya exploradas– que no llevan a ninguna parte, como el fascismo, continuación –de ahora en más, imposible– de la democracia liberal por otros medios, o que, como el comunismo, no llevan –en el mejor de los casos– sino al mismo punto, es decir, al crecimiento, y a un precio incomparablemente más elevado (al menos para los antiguos dominantes), ya no hacen falta las “ideologías” y, aparte del reformismo ilustrado, no queda más que las utopías.

Para producir el efecto de cierre absoluto del universo de los posibles que condena a Billancourt a las esperanzas razonables ofrecidas por los nuevos dominantes, basta con efectuar la identificación de los extremos que transforma en dilemas las alternativas. El liberalismo es el centro de una línea cuyos extremos se tocan: “totalitarismo fascista” y “totalitarismo comunista” se confunden, acechando por todas partes el espacio liberal. Porque pueden estar tanto contrapuestos como confundidos en el mismo rechazo, los dos “autoritarismos”, “fascista” o “soviético”, pueden ya sea funcionar como los polos opuestos de un espacio político cuyo centro o punto de equilibrio –“punto de mayor tensión”– es el liberalismo; o bien, reunidos, constituir uno de los dos extremos de una nueva tríada: así, la “economía concertada” (o “encuadrada”) o la “planificación indicativa” se oponen, por un lado, a la “planificación autoritaria” (“fascista” o “soviética”) y, por el otro, a la “anarquía liberal”; del mismo modo, el “parlamentarismo racionalizado” se opone, por una parte, al “cesarismo” (“fascista” o “soviético”) y, por la otra, al “parlamentarismo ineficaz” de la Quinta República. Una vez descartadas todas las alternativas superadas, no queda más que la evidencia de la opción forzosa, la del crecimiento y la planificación liberal.³

2 El nuevo discurso dominante borra distancias entre personas que tienen en común estar decepcionadas de todo: del fascismo cuando provienen de la derecha, del comunismo cuando provienen de la izquierda.

3 La clausura del campo de los posibles y el optimismo “realista” que engendra inevitablemente la teoría de la convergencia cuando está asociada a la mística

LA CIENCIA REGIA

El fatalismo inherente a la ideología del fin de las ideologías y la exclusión correlativa de todos los posibles que le son conexos son la condición oculta de un uso cientifista de la previsión estadística y del análisis económico. Definido el universo de lo pensable, la ciencia económica (y, sobre todo desde Mayo del 68, entre los tecnócratas de la felicidad, la ciencia social) *es* la política en la medida en que, bajo la apariencia de anunciar el ser, anuncia el deber ser. Concebido y aplicado por gente que, habiendo excluido todo cambio radical de axiomática, se ha convertido a la idea de que en materia de política, como en otros tiempos en materia de moral, “basta juzgar bien para hacer bien”, de que su ciencia es política –y su política, científica–, el plan constituye, en sentido estricto, una política, pero, por así decir, despolitizada, neutralizada, promovida al estado de técnica. Por ende, representa la forma por excelencia del lenguaje performativo. Si existe una ciencia política –o, lo que viene a ser lo mismo, una política científica–, el único futuro es el futuro de la ciencia, que pertenece a los más competentes, justificados en su monopolio de la política por su monopolio de la ciencia. El modelo econométrico, proyección reproductora, permite desprender del pasado un futuro necesario en el momento en que supone constantes los parámetros de los cuales depende la reproducción del orden establecido, es decir, el conjunto de las relaciones de orden que constituyen la estructura social. De allí el sociologismo absoluto del discurso prospectivo: al estar excluida, por definición, toda utopía, sólo subsiste la elección de lo necesario, que se impone por su sola evidencia a dirigentes bastante competentes y lúcidos para acceder a una visión total, más allá de los intereses privados y las visiones parciales en que se encierra lo común. La política es la ciencia real de la que hablaba *El Político*: le compete imponer la evidencia de sus elecciones a aquellos que, por no ser capaces de reconocer allí la necesidad, solamente sufren sus efectos, demostrando las coacciones “inevitables” que implica, ya sea en la “apatía política” falsamente deplorada, ya en la revuelta realmente deplorable. Por este motivo, el conservadurismo ilustrado se concibe como inseparable de una inmensa empresa de

del crecimiento, prohíbe concebir las reivindicaciones revolucionarias de otro modo que sobre el modelo del motín: voluntad desesperada de nivelación y de igualdad en la miseria inspirada por el resentimiento (véase, por ejemplo, P. Massé, “L’univers d’Edmond Maillecotin”, *Le Monde*, 3 de julio de 1968).

educación, suerte de *Aufklärung* económico-política de donde saldrá el hombre nuevo capaz de elegir libremente al soberano, tanto como sus soberanos han elegido por él [...].

Ni ciencia ni fantasía, el discurso dominante es una política, es decir, un discurso poderoso, no verdadero, sino capaz de hacerse verdadero –lo que es una manera como tantas otras de probar su verdad– haciendo que suceda aquello que anuncia, en parte por el hecho mismo de anunciarlo. La eficacia del plan no es la del derecho, aunque su verdadera naturaleza remite al hecho de que las oposiciones de apariencia formal, como lo cerrado y lo abierto, lo local y lo cosmopolita, recubren en realidad políticas, es decir, medidas legislativas y administrativas (sobre todo, fiscales) como la supresión de las barreras aduaneras y de las protecciones que aseguran la supervivencia de las categorías que se intenta liquidar. Al modo de la regla según Weber, el plan no actúa más que si el interés en obedecerlo prevalece sobre el interés en desobedecerlo. Debe su eficacia al hecho de que es el discurso en y por el cual la nueva clase dominante se anuncia a sí misma su interés, ese interés bien concebido que es la única ley de una política racional.⁴

El discurso dominante sobre el mundo social no tiene por función solamente legitimar la dominación, sino también orientar la acción destinada a perpetuarla, dar una moralidad y una moral, una dirección y directivas a quienes dirigen y lo ponen en acto. Por esta razón, no puede tener alguna eficacia e imponerse como una política realista, es decir, como un proyecto de acción dotado de posibilidades razonables de éxito, sino en la medida en que proponga una *visión*, a la vez *sesgada*, porque parcial e interesada, y *realista*, es decir, capaz de imponer su propia necesidad a todos aquellos que se sitúan en el punto de vista donde ella es adoptada, pero a ellos, solamente, a la manera de una vista en escorzo. Así, por ejemplo, las estructuras fundamentales de esta visión, tales como las oposiciones cardinales en-

4 Ese es el fundamento –que nada tiene de misterioso– del poder que el nuevo discurso dominante otorga a la información y que enuncia muy bien Fourastié, con su inocencia acostumbrada: “Convencer a la gente de hacer algo, pero convencerla por la exposición de la situación, por la *toma de conciencia de lo real*, de ningún modo por reglamentos. No se trata de obligar a las personas a actuar, sino de informarles acerca de ciertas realidades y de inducirlos a constatar que *es de su interés, que es de su naturaleza*, actuar en ciertas direcciones y según determinados métodos” (J. Fourastié, *Planification économique en France*, ob. cit., pp. 32 y 40).

tre lo cerrado y lo abierto, entre lo local y lo multinacional, designan de manera muy realista el centro del conflicto que opone la vanguardia “tecnocrática” a los grupos sociales *de base local*: acabar con el parlamentarismo de los notables locales y su atención exclusiva a los intereses corporativos y/o locales que condena a la ceguera ante los problemas nacionales (es decir, multinacionales) es acabar también con los grupos (campesinos, artesanos, pequeños comerciantes) cuyos intereses defienden y en nombre de los cuales se oponen a los directivos nacionales (es decir, multinacionales); es efectuar la unificación del mercado económico y simbólico, haciendo desaparecer los mercados locales, dotados de una lógica relativamente autónoma. [...]

El poder propiamente político no reside en la simple adaptación a las tendencias estructurales ni en la imposición arbitraria de medidas directamente interesadas, sino en una explotación racional de las tendencias estructurales (actualizadas por la estadística) que apuntan a reforzar, mediante una intervención expresa, el mejor futuro posible para los intereses de los dominantes. Es aquí donde la información –en que trasluce la ideología del “jefe” moderno– cumple un rol determinante, permitiendo anticipar los futuros probables, medir la “pretensión de existencia”, como decía Leibniz, y evaluar con precisión las posibilidades de éxito y los costos de la acción destinada a hacer advenir uno de ellos.

Una de las funciones de los lugares neutros es favorecer lo que comúnmente se llama “intercambios de opiniones”, es decir, la información recíproca de la visión que se hacen del futuro los agentes que tienen a la vez la mayor información y el mayor poder sobre el futuro. La ciencia de las tendencias no sería nada sin la presciencia de la representación que se hacen de las tendencias los que tienen poder de influir en ella, es decir, sin la presciencia mutua de las intenciones que aseguran a la vez la orquestación de los *habitus* y la concertación favorecida por los encuentros organizados o informales: el banquero que instituye una nueva forma de crédito no triunfa tan cabalmente sino porque suma a su conocimiento de las tendencias (esa herramienta llamada “las necesidades del cliente”) la información sobre la política que, fundada también sobre el conocimiento de las tendencias, contribuye a determinar las tendencias que debe tener en cuenta (o, si se prefiere, a producir las “necesidades” de crédito que aprovecha). Se puede decir lo mismo en el otro sentido, y una política económica no puede triunfar sino sobre la base de tal conocimiento

doble: las comisiones del Plan o los comités de sabios (a lo que habría que agregar los directorios empresariales o los clubes *chics*) no son solamente una ocasión para acumular información sobre las nuevas tendencias, sino también para confrontar las diferentes representaciones de las tendencias y de las acciones adecuadas para modificarlas. Sería imposible sobreestimar el rol que cumple, en esta circulación circular de información, la homogeneidad de los *habitus* asociada a un origen escolar (y, por consiguiente, social) compartido: productos de las mismas condiciones y de los mismos condicionamientos, dotados de los mismos esquemas de pensamiento, de percepción y de apreciación, los dirigentes de la banca (en su casi totalidad provenientes de la IGF [ente impositivo]), de las empresas nacionalizadas y de muchas de las empresas privadas, piensan y quieren lo que piensan y quieren los responsables de las decisiones políticas que de modo directo o indirecto producen las condiciones de éxito de sus decisiones, y recíprocamente.

El principio de eficacia de la acción de los dominantes reside en su capacidad para prever y explotar las tendencias en busca de satisfacer sus intereses. Así, se podría demostrar que muchas de las “innovaciones” más rentables (por ejemplo, en el ámbito de la banca) han consistido en extraer los beneficios económicos y sociales de la *apuesta* que radica en producir las instituciones adaptadas a este futuro ya presente que es la sociedad estadounidense, considerada como una forma *avanzada* (en el doble sentido de anticipación y de ideal) de la sociedad francesa: encontrar en las estadísticas de la economía estadounidense una imagen anticipada de la economía francesa y en las instituciones económicas de los Estados Unidos las orientaciones y los instrumentos de una política adaptada (del Estado, de la banca, de la industria, etc.), es aceptar, al menos implícitamente, el proyecto político de hacer de uno de los futuros posibles un destino necesario, actuando como si ese futuro fuera el único posible y usando la eficacia simbólica de la profecía para que suceda de manera más rápida y más completa.

El fatalismo de lo probable, que reside en el origen de los usos ideológicos de la estadística, tiene por efecto hacer olvidar que el conocimiento de lo más probable es también lo que hace posible, en función de otra intención política, la realización de lo menos probable: la ciencia de las tendencias inherentes a la estructura es la condición del éxito de las acciones políticas que deben jugar con la estructura para hacer que se realicen los posibles menos probables.

La mayor parte de los hombres políticos han sido los agentes de leyes sociales que no conocían: en cuanto instrumentos de la estructura requeridos por la estructura, sin duda no hubieran actuado de otro modo si hubieran conocido las leyes de la estructura, porque no querían otra cosa que lo que se encontraba implícito en la estructura. Una política que apunta a transformar las estructuras y a neutralizar la eficacia de las leyes tendenciales debería servirse del conocimiento de lo probable para reforzar las posibilidades de lo posible: el conocimiento de las leyes tendenciales del mundo social es la condición de toda acción realista –es decir, no utopista– que busca contrariar el cumplimiento de esas leyes; si la ciencia de lo probable existe, las posibilidades de lo posible se ven allí incrementadas (lo que basta para condenar el fideísmo anticientífico, expresión común de la culpabilidad confusa del intelectual). Toda política que ignore lo probable en contra de lo cual desea actuar se expone a colaborar, sin quererlo, con su advenimiento; mientras que la ciencia que devela lo probable tiene al menos por virtud develar el funcionamiento del *laissez-faire*.

LA IDEOLOGÍA REALIZADA

Instrumentos de conocimiento del mundo social que son, en tanto tales, instrumentos de poder, esas teorías políticas en estado práctico son redundantes con la acción política que encabezan y expresan. Si pueden adoptar la apariencia del discurso científico, es porque se imponen como descripciones prescriptivas a todos aquellos que consciente o inconscientemente aceptan la axiomática censurada sobre la cual se erigen (es decir, todo lo que está implícito en la voluntad de perpetuar la dominación). Y se imponen a aquellos solamente, que sin embargo también están en condiciones de ponerlas en acto y de asegurarles una forma de verificación, excluyendo de hecho los otros posibles. De ese modo se asemejan a los sistemas mítico-rituales que deben su evidencia absoluta, para quien acepta prácticamente la axiomática, al hecho de que estructuran la visión del mundo social según las estructuras mismas de ese mundo (de manera que es indiferente saber si contribuyen a producirlas o si constituyen sólo su reflejo). Esas teorías políticas en estado práctico, instrumentos de conservación racional de las estructuras que son en sí mismas producto de las

estructuras a conservar, deben su sistematicidad práctica y su ajuste práctico a lo real al hecho de que los esquemas de los cuales son producto son a su vez producto histórico de las estructuras sociales que tienden a reproducir y se sitúan en los límites del universo finito de las soluciones políticas aceptables y practicables para la clase dominante, en determinado estado de la correlación de fuerzas entre las clases.

No es suficiente hablar de “ideología dominante” para eludir el idealismo: la ideología se hace cosa para hacer cosas; y el análisis debe seguir las metamorfosis que transforman el discurso dominante en mecanismo actuante. El discurso dominante no es sino el acompañamiento de una política, profecía que contribuye a su propia realización porque quienes la producen tienen un interés en su verdad y porque tienen los medios para hacerla verdadera. Las representaciones dominantes se objetivan continuamente, y el mundo social acecha por todas partes, en forma de instituciones, objetos y mecanismos (sin hablar de los *habitus* de los agentes) de la ideología realizada. Cada una de las elecciones nuevas que la política dominante llega a imponer contribuye a restringir el universo de los posibles o, más exactamente, a incrementar el peso de las coacciones con las cuales deberá contar una política orientada hacia los posibles sucesivamente descartados. Eso equivale a decir que toda acción política debe enfrentarse a la estructura del mundo social en tanto ella misma es, al menos en parte, producto de acciones políticas anteriores: la herencia histórica es también un capital. La huella objetivada de las acciones políticas anteriores pone a la intención revolucionaria ante la necesidad de elegir entre la destrucción, la descalificación y la reconversión de una gran parte del capital acumulado, y un simple cambio de los métodos de administración de ese capital y de las funciones que le están asignadas. Los “realistas”, cuya sensatez desencantadora encuentra su expresión formal en la teoría económica de las externalidades o en la teoría organicista de los sistemas, tienen siempre en sus manos la razón social y a veces también la ciencia social cuando, jugando implícitamente con el doble sentido de la palabra “ley”, reduce lo posible a lo probable (sociologismo). La gradual objetivación de las representaciones y de las acciones políticas orientadas hacia la reproducción del orden establecido es análoga a un proceso de *envejecimiento* e, indisociablemente, de desencantamiento, que tiende a afianzar el antagonismo entre las dos modalidades políticas de percepción de lo real, el utopismo y el so-

ciologismo (como forma del realismo), reduciendo continuamente la cuota de utopismo autorizada por el realismo o, mejor dicho, el utopismo realista.



Declaración de intención del n° 5 de *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, octubre de 1976

Anatomía del gusto

Algunos creen que el lujo es lo contrario de la pobreza.
No. Es lo contrario de la vulgaridad.

Coco Chanel

El discurso científico sobre el arte y sobre los usos sociales de la obra de arte está destinado a parecer a la vez vulgar y terrorista: vulgar, porque transgrede el límite sagrado que distingue el reino puro del arte y de la cultura del ámbito inferior de la política, distinción que reside en el origen mismo de los efectos de dominación simbólica ejercidos por la cultura o en su nombre; terrorista, porque pretende reducir a clases “uniformes” todo lo que es “brillante” y “liberado”, “múltiple” y “diferente”, y encerrar la experiencia por excelencia del “juego” y del “goce” en las proposiciones prosaicas de un “saber” “positivo”, por lo tanto “positivista”, “totalizante”, por lo tanto “totalitario”, como gustan decir aquellos a quienes ese saber perturba en sus cruceros de lujo a bordo de un barco llamado deseo.

Ese discurso, que simplemente se fija el objetivo de actualizar algunos de los esquemas de pensamiento más comunes, no revela nada, a decir verdad, que no sea ya conocido por todos, pero siempre de una manera parcial, parcializada, interesada y polémica, en los destellos del desprecio o del odio de clase, sobre los que se cierran de inmediato las tinieblas del inconsciente ordinario: “Conforama es el Guy Lux del mueble”:¹ el prejuicio de clase está en el origen de la lucidez interesada de todas las proposiciones de la misma calaña generadas por la lucha de clases cotidiana. Sólo el trabajo necesario para construir

¹ M. Righini, “L’entrée dans les meubles”, *Le Nouvel Observateur*, 17 de mayo de 1976.

en cuanto tal el campo de luchas en el interior cuyos puntos de vista parciales y estrategias antagonistas se definen permite acceder a un conocimiento que se distingue de la clarividencia ciega de los participantes sin identificarse con la mirada soberana del observador imparcial.² La objetivación sólo es completa si objetiva el lugar de la objetivación, ese punto de vista no visto, ese punto ciego de todas las teorías, el campo intelectual y sus conflictos de intereses, donde se engendra a veces –por un accidente necesario– el interés por la verdad; y también los sutiles aportes que hace al mantenimiento del orden simbólico, hasta por la intención subversiva plenamente simbólica que la mayoría de las veces le asigna la división del trabajo de dominación.³ 

2 Por eso, hemos omitido explicar con ejemplos de fragmentos de entrevistas o de documentos ciertas manifestaciones del gusto pequeñoburgués o popular, ya que temíamos que a los ojos de algunos la simple objetivación se convierta en lo que a menudo es: poner en la picota un gusto que no puede ser sino “malo”, dada la posición de quienes lo tienen.

3 ¿No es significativo que los intelectuales y los artistas, “personas” que pretenden ser tratadas como “personalidades”, y que oponen una resistencia frenética a toda interrogación sobre la génesis de su capital cultural y a toda objetivación de sus beneficios materiales o simbólicos, se arroguen un derecho universal de objetivación y no acepten la estadística sino cuando se aplica a las “masas”? (En vano buscaríamos otro fundamento de la distinción ritual entre una sociología de la recepción de las obras culturales, admisible, y una sociología de la “creación”, profanadora y vulgar.)

ACTES DE LA RECHERCHE en sciences sociales

54 boulevard raspail paris—directeur pierre bourdieu

34

septembre 1980—25f

et si on parlait
de l'afghanistan?



Portada del número especial de *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* dedicado a la situación en Afganistán, septiembre de 1980.



¿Y si habláramos de Afganistán?

Septiembre de 1980

¿Y si habláramos de Afganistán, en lugar de decir lo que hay que pensar de Afganistán en función de lo que dicen al respecto los que sólo piensan aquello que debe decirse? Entre el discurso del intelectual de servicio que pone su presunta competencia al servicio de una “línea” que, conociendo el resultado, maquilla los datos hasta que la suma dé exacta (cosa tanto más fácil cuanto la realidad tomada en consideración es más compleja, más ambigua, más rebelde a los modelos conocidos), y el silencio del especialista que no habla sino para sus pares y que encuentra en los límites impuestos por las reglas de la decencia académica un motivo o una excusa para abstenerse, hay lugar para una forma de análisis que se esfuerza por hablar del objeto y que, sin ir más allá de los límites –muy reales– del conocimiento, intenta proporcionar al menos los elementos de una visión crítica.

Es lo que nos hemos propuesto demostrar con nuestras preguntas a Pierre y Micheline Centlivres, etnólogos suizos de la Universidad de Neuchâtel, que han pasado muchos años en Kabul y en el norte afgano, y que son autores de obras importantes sobre las estructuras económicas y sociales, sobre las relaciones interétnicas, sobre el arte popular y sobre la condición femenina en Afganistán.* 

* Pierre y Micheline Centlivres son autores de, respectivamente, *Un bazar d'Asie centrale. Forme et organisation du bazar de Tāshqurghān, Afghanistan*, Wiesbaden, 1972 y *Popular Art in Afghanistan*, Graz, 1976.

1970-1980: compromisos políticos y conversiones ideológicas

Mientras las movilizaciones obreras abandonan la delantera de una escena política ocupada por el compromiso de los intelectuales con las luchas sociales y políticas, Michel Foucault crea, en febrero de 1971, el Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP), lugar de reflexión sobre la “opresión política” que se ejerce a través de las diferentes instituciones carcelarias. Una investigación acerca de las condiciones de vida de los detenidos pone en la mira el funcionamiento de la institución penitenciaria; se organizan manifestaciones a menudo marcadas por choques virulentos, como cuando estallan motines en las prisiones francesas a fines de 1971.

Esas actividades, que modifican las formas tradicionales de protesta y acción sindicales y partidistas, se inscriben en el “izquierdismo contracultural”,¹ marcado por la formación de múltiples colectivos en diferentes sectores del espacio social: Movimiento de Liberación de las Mujeres (MLF), Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), Frente de Liberación de los Jóvenes y movimientos independentistas encuentran en los temas de la marginalidad, la disidencia y el ilegalismo consignas integradoras de su humor contestatario y antiinstitucional.

Según Michel Foucault, el modelo sartreano del intelectual universal (que pretendía estar presente en todos los frentes del pensamiento) estaba entonces en vías de ser suplantado por la figura del “científico experto”, que toma la palabra en nombre de una verdad local. Este “intelectual específico” convoca a instaurar un nuevo lazo entre la teoría y la práctica, a fin de establecer cruces de saberes, haciendo de la escuela y de la universidad terrenos de intercambio entre magistrados, médicos y trabajadores sociales. Los autores más visibles de la universidad experimental de Vincennes, Gilles Deleuze, Félix Guatta-

1 Véase Gérard Mauger, “Gauchisme, contre-culture et néo-libéralisme. Pour une histoire de la génération 68”, en *L'identité politique*, CURAPP, PUF, París, 1994, pp. 206-226.

ri y Jean-François Lyotard, encarnan ese estilo vanguardista y contribuyen en gran medida a la producción de las temáticas antirrepresivas.² En 1973 se crea el periódico *Libération*, cuyo primer director es Jean-Paul Sartre; se propone el objetivo de “dar la palabra al pueblo”. De todas maneras, la vida política permanece monopolizada por el programa común de la izquierda y la perspectiva de un triunfo electoral. Más adelante, el peso de la crisis y el desempleo vuelven a centrar la protesta social en torno a objetivos clásicos: los salarios y el empleo. Paralelamente, durante esos años se asiste a un cambio fundamental en la coyuntura ideológica: las dificultades económicas de los países del Este, la represión en Checoslovaquia y en Polonia, la recepción de Archipiélago Gulag de Solzhenitsyn forman parte del retroceso relativo del marxismo en las referencias de la izquierda intelectual y política que llegará al poder en mayo de 1981; la revelación de los crímenes cometidos en Camboya bajo el régimen de Pol Pot y en China en el transcurso de la revolución cultural contribuyen a desacreditar los compromisos maoístas y tercermundistas.

A los arrebatos revolucionarios suceden así las (re)conversiones y las abjuraciones ilustradas por las trayectorias de los “nuevos filósofos”: cercano a *Le Nouvel Observateur*, un grupo de jóvenes autores entre los cuales están André Glucksmann y Bernard-Henri Lévy pasa, en pocos años, de un izquierdismo político más o menos afianzado a las interpelaciones dramáticas sobre la naturaleza del totalitarismo. El eco que esa reconversión encuentra de inmediato en los medios masivos contribuye al descrédito que desde entonces pesa sobre la protesta social y política –tendencia que irá acentuándose a la par de las desilusiones políticas causadas a partir de 1981 por los gobiernos de izquierda–.

En este contexto, y más allá de las divergencias teóricas o políticas que los separan, el compromiso de Michel Foucault y de Pierre Bourdieu al lado de la CFDT* testimonia una voluntad de poner al servicio de causas progresistas su notoriedad científica, apoyándose en la conmoción política provocada por la llegada de la izquierda al poder en mayo de 1981. La recepción favorable de las primeras medidas de los gobernantes, que según Michel Foucault se inscriben “en una lógica de izquierda”, no implica sin embargo un apoyo incondi-

2 Véase un análisis de esta coyuntura ideológica y de los temas “antirrepresivos” en Louis Pinto, *Les philosophes entre le lycé et l'avant-garde. Les métamorphoses de la philosophie aujourd'hui*, París, L'Harmattan, 1987, pp.109-119; una historia de la Universidad de Vincennes consta en Charles Soulié, “Le destin d'une institution d'avant-garde: histoire du département de philosophie de Paris VIII”, *Histoire de l'Éducation*, n° 77, enero de 1988, pp. 47-69.

* Confederación Francesa Democrática del Trabajo. [N. de T.]

cional: la movilización a favor de Polonia en diciembre de 1981 constituirá el ejemplo más impactante de ese modo de “cooperación insumisa”.

1981-1986

“El poder de pensar y de cambiar la sociedad no se delega, y sobre todo no a un Estado que se arroga el derecho de hacer felices a los ciudadanos sin contar con ellos. Ese poder de transformación, más o menos revolucionario, no se delega en hombres de aparato [partidario], siempre listos para convertirse en hombres de aparato del Estado.”

ACTES DE LA RECHERCHE en sciences sociales

54 boulevard raspail paris — directeur pierre bourdieu

61

mars 1986

science et
actualité

Solidarność

dialogue entre
georges dumézil et
michel foucault

Número especial de *Actes de la Recherche* acerca de la situación en Polonia, marzo de 1986.

Profanos y profesionales de la política

En el umbral de los años ochenta, los textos publicados por Pierre Bourdieu acerca del campo político analizan la separación entre los profesionales y los profanos de la política, que refuerza las lógicas del aparato partidario. El apoyo de Bourdieu al “voto clown”, a la candidatura del cómico Coluche en los comicios presidenciales de 1981, forma parte de la crítica a la clausura del mundo político sobre sí mismo:

El silencio sobre las condiciones que ubican a los ciudadanos, y tanto más brutalmente cuanto más desposeídos económica y culturalmente están, frente a la alternativa de la renuncia por abstención o de la desposesión por delegación es a la “ciencia política” lo que a la ciencia económica el silencio sobre las condiciones económicas y culturales de la conducta económica “racional”. A riesgo de *neutralizar* los mecanismos sociales que producen y reproducen la brecha entre los “agentes políticamente activos” y los “agentes políticamente pasivos”¹ y de constituir en leyes eternas regularidades históricas válidas en los límites de un estado determinado de la estructura de la distribución del capital, y en especial del capital cultural, todo análisis de la lucha política debe ubicar en su fundamento los determinantes económicos y sociales de la división del trabajo político.²

1 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, t. II, Berlín y Colonia, Kiepenheuer und Witsch, 1956, p. 1067 [ed. cast.: *Economía y sociedad*, t. II, México, FCE, 1964].

2 “La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 1981, n° 36-37, pp. 3-24 [ed. cast.: “La representación política”, en *El campo político*, ob. cit., pp. 63-104].

De todos modos, un acontecimiento internacional va a revelar con mayor agudeza las consecuencias de esta clausura política. En Polonia, la noche del 12 al 13 de diciembre de 1981, las tropas del general Jaruzelski, respaldado por la URSS, intervienen contra el sindicato Solidaridad, cuyos numerosos líderes son arrestados. Al responder a un periodista que le preguntaba si el gobierno francés tenía intención de actuar, el ministro de Relaciones Exteriores Claude Cheysson afirma: "De ningún modo. Desde luego, no vamos a hacer nada. Nos mantenemos informados de la situación".³ Dada la ausencia de reacción por parte del gobierno francés ante la proclamación del estado de sitio, Pierre Bourdieu —que acaba de acceder a la cátedra de Sociología del Collège de France— propone a otras personalidades, entre ellas a Michel Foucault, firmar un llamamiento para presionar al gobierno socialista.

Se trata de afirmar la necesaria autonomía de los intelectuales ante el poder político, aunque sea socialista y esté deseoso de encarnar, como había profetizado en los medios masivos el ministro de Cultura Jack Lang, "el pasaje de la sombra a la luz". La vivacidad con que reacciona Lang testimonia el hecho de que un llamamiento de personalidades de izquierda que critica la acción del gobierno constituye a sus ojos una herejía: "¡Qué payasos, qué indecencia!", declara en Les Nouvelles Littéraires, antes de denunciar, en Le Matin, "la inconsecuencia típicamente estructuralista" de ese grupo de intelectuales.⁴ Jack Lang organiza enseguida una manifestación de apoyo al pueblo polaco frente a la Ópera de París, el 22 de diciembre, y combina la firma de una contrapetición, aparecida en Le Monde el 23 de diciembre, que denuncia la represión, al mismo tiempo que respalda la acción del gobierno francés.

El primer llamamiento que firma Pierre Bourdieu y la entrevista que otorga al día siguiente (publicada en Libération) en ocasión de un segundo llamamiento común de la CFDT y de intelectuales están reproducidas más abajo (véanse pp. 184-191, en este volumen); cuando en 1985 reseña esta intervención, recuerda su contexto, lo que le permite analizar sus motivaciones y ver el cuadro de situación de las relaciones que los intelectuales sostenían con el Partido Comunista, el Partido Socialista y los sindicatos (véanse pp. 191 y 193, en este volumen).

*Este compromiso con Polonia, en la época en que el sociólogo publica *Ce que parler veut dire*,⁵ va a la par de una reflexión sobre el fundamento de la autori-*

3 Cit. por Jean François Sirinelli, *Intellectuels et passions françaises. Manifestes et pétitions au XXe siècle*, París, Fayard, 1990, p. 298.

4 Cit. por Didier Éribon, *Michel Foucault*, París, Flammarion, 1991, p. 318 [ed. cast.: *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 2004].

5 *Ce que parler veut dire*, París, Fayard, 1982 [ed. cast.: *¿Qué significa hablar?*, Madrid, Akal, 1985].

dad de los “portavoces” y de los delegados: para “develar los resortes del poder”, es necesario, según Bourdieu, remontarse a la “magia de las palabras”; estas, lejos de ser simples instrumentos de comunicación, poseen una eficacia simbólica para constituer la realidad social (véase p. 195, en este volumen).⁶ Es un trabajo de clarificación en el cual la filosofía también debería participar, como explica el sociólogo en un suplemento “Libros” de Libération, cuando anuncia la aparición de un ensayo de filosofía analítica:

Tomando como autoridad la concepción que la filosofía analítica tiene de la filosofía, quisiera únicamente evocar el alcance subversivo (y no sólo en el plano teórico) que podría tener una aplicación del análisis terapéutico del lenguaje al mundo social. [...] ¿Qué es la universidad, la Iglesia, el Estado? ¿Qué es existir para una de esas entidades abstractas? ¿Se puede decir que una Iglesia o un Estado existe con igual derecho que una piedra, un animal o una idea? La tendencia a la reificación de los conceptos y la propensión a la generalización abusiva están inscriptas en las palabras con las cuales hablamos del mundo social. Y es tanto más fuerte en cuanto hay toda clase de gente que tiene un interés vital en esbozar un enunciado existencial –la nación existe, Francia existe, etc.– bajo un enunciado predicativo –la Nación es unánime, la Opinión Pública está indignada–. Podemos comprender todas las virtudes inherentes a esta manera de filosofar: al proponerse dar un poco de razón al lenguaje [...] a través de un trabajo de crítica que apunta a librarse de los conceptos en el mismo acto con que se da razón, ella hace un aporte importante, a condición de ser generalizada a todos los ámbitos de la existencia, a la crítica del pensamiento mágico, teológico, fetichista, que tanto atormentan aún el mundo social.⁷

6 Véase igualmente la crítica a la retórica althusseriana (1975) en “La lecture de Marx: quelques remarques critiques...”, cit.

7 “Zaslawski contre la magie des mots. Sur *Analyse de l'être. Essai de philosophie analytique* de Denis Zaslawski, Minuit, Paris, 1982”, *Libération*, 7 de diciembre de 1982.



Aviso a la población*

COLUCHE CANDIDATO

Llamo a los buenos para nada, a los cochambrosos, a los drogonos, a los alcohólicos, a los putos, a las mujeres, a los parásitos, a los jóvenes, a los viejos, a los artistas, a los que son carne de prisión, a las tortilleras, a los aprendices, a los negros, a los peatones, a los árabes, a los franceses, a los melenudos, a los locos, a las travestis, a los ex comunistas, a los abstencionistas convencidos, a todos los que no tienen importancia para los hombres políticos, a votar por mí, a inscribirse en su municipio y a divulgar la novedad.

**TODOS JUNTOS PARA DARLES
POR EL CULO CON COLUCHE**

**EL ÚNICO CANDIDATO QUE
NO TIENE RAZONES PARA MENTIR**



* Anuncio de la candidatura de Michel Colucci, conocido como Coluche, a las elecciones presidenciales de 1981.



La política les pertenece

1999

[Sobre] el uso que algunos hombres políticos hacen de la acusación de irresponsabilidad lanzada contra los profanos que quieren ocuparse de política: visto que les resulta difícil soportar la intrusión de los profanos en el círculo sagrado de los políticos, los reconviene como los clérigos recordaban a los laicos su carácter ilegítimo. Por ejemplo, en el momento de la Reforma, uno de los problemas provenía del hecho de que las mujeres querían dar misa o dar la extremaunción. Los clérigos defendían lo que Max Weber llama su “monopolio de manipulación legítima de los bienes de salvación” y denunciaban el ejercicio ilegal de la religión. Cuando se dice a un simple ciudadano que es irresponsable políticamente, se lo acusa de ejercicio ilegal de la política. Una de las virtudes de esos irresponsables —entre los cuales me cuento— es la de dejar en evidencia un presupuesto tácito del orden político: que los profanos están excluidos de él. La candidatura de Coluche fue uno de esos actos irresponsables. Recuerdo que Coluche no era verdaderamente candidato, pero se decía candidato a la candidatura para recordar que cualquiera podía ser candidato. Todo el campo mediático-político se había movilizado, más allá de todas sus diferencias, para condenar esa barbarie radical que consistía en cuestionar el presupuesto fundamental: que sólo los políticos pueden hablar de política. Sólo los políticos tienen competencia (es una palabra muy importante, a la vez técnica y jurídica) para hablar de política. La política les pertenece. Vemos aquí una proposición tácita que está inscrita en la existencia del campo político. 



Las citas frustradas: luego de 1936 y 1956, ¿1981?

1981

Después de las declaraciones de Claude Cheysson, varios intelectuales expresan su indignación.

No es necesario que el gobierno francés, como Moscú y Washington, haga creer que la instauración de una dictadura en Polonia es un asunto interno que dejará a los polacos la facultad de decidir por sí mismos su destino. Es una afirmación inmoral y mentirosa. Polonia acaba de despertarse bajo la ley marcial, con miles de reclusos, los sindicatos prohibidos, los tanques en la calle y la pena de muerte como promesa a cualquier desobediencia. ¡Seguramente es una situación que el pueblo polaco no ha querido! Presentar como instrumento de la soberanía nacional al ejército polaco y al partido al cual está ligado tan estrechamente es mentir.

El Partido Comunista polaco que controla el ejército ha sido siempre el instrumento de sujeción de Polonia a la Unión Soviética. Después de todo, el ejército chileno es también un ejército nacional.

Afirmando contra toda verdad y toda moral que la situación en Polonia sólo concierne a los polacos, los dirigentes socialistas franceses ¿no otorgan más importancia a sus alianzas internas que a la asistencia que se debe a toda nación en peligro?

La buena armonía con el Partido Comunista francés ¿es para ellos más importante que el aplastamiento de un movimiento obrero bajo las botas militares? En 1936, un gobierno socialista se vio confrontado con un estallido militar en España; en 1956, un gobierno socialista se vio confrontado con la represión en Hungría. En 1981, el gobierno socialista está confrontado con el golpe de Varsovia. No queremos que su actitud actual sea la de sus predecesores. Le recordamos que ha prometido hacer valer contra la *Realpolitik* las obligaciones de la moral internacional.

Primeros firmantes

Pierre BOURDIEU, profesor del Collège de France; Patrice CHÉREAU, director teatral; Marguerite DURAS, escritora; Costas GAVRAS, cineasta; Bernard KOUCHNER, Médicos del Mundo; Michel FOUCAULT, profesor del Collège de France; Claude MAURIAC, escritor; Yves MONTAND, actor; Claude SAUTET, cineasta; Jorge SEMPRÚN, escritor; Simone SIGNORET, actriz. 

Reencontrar la tradición libertaria de la izquierda

Entrevista con René Pierre y Didier Éribon

1981

—*Junto con otros diez intelectuales (a quienes se sumaron centenares de otros signatarios), ya el lunes pasado usted ha tomado la iniciativa de lanzar un llamamiento a favor de Polonia que criticaba duramente al gobierno francés. Estas críticas han parecido tanto más vivaces en cuanto se dirigían a un gobierno socialista.*

—Ante acontecimientos como los de Varsovia, no hay que tergiversar, es necesario hablar, sería necesario poder actuar. Pero ¿cómo? La única acción posible para un ciudadano francés común pasa por el gobierno francés. En este sentido, nuestro texto trataba de Polonia y sólo de Polonia. Nos pareció particularmente intolerable que un gobierno socialista que con pleno derecho pretende dar una dimensión moral a su acción no exprese al menos una condena simbólica clara e inmediata a ese golpe violento. Se hace de cuenta que no hubiera otra alternativa: o la guerra o nada. Es cómodo cuando uno no quiere hacer nada o cuando uno busca justificarse por no hacer nada. De hecho, si ciertamente hubiese voluntad de buscar, hay todo un arsenal de armas económicas o simbólicas. Y el gobierno ha comenzado a encontrar algunas de ellas bajo la presión de la opinión pública, que debe todavía hacerse valer sobre él para que realmente las ponga en práctica.

Pero vuelvo a este punto: ¿qué hay de anormal en el hecho de dirigirse al gobierno? Al tratarse de un asunto de política extranjera, es el único con poder para hablar y actuar eficazmente en nuestro nombre. Nosotros le hemos delegado nuestros poderes en la materia. Tenemos derechos sobre él. Como intelectuales, tenemos el privilegio de poder ejercer con cierta eficacia ese derecho de todo ciudadano. (Aunque la publicación de nuestro llamamiento haya encontrado ciertos obstáculos...) ¡Quizás hubiera sido necesario esperar a que el presidente de la república viniera a explicarnos, un mes después, en una charla íntima, lo que piensa de Polonia y lo que ha podido decir amparado en el secreto de los encuentros “de alto nivel”! Veinte años de Quinta República han

hecho decaer los reflejos democráticos elementales. Un gobierno puede y debe ser llamado al orden.

—*Se produjo su reacción “ética” ante la represión en Polonia, pero la iniciativa de algunos de los primeros firmantes de ese texto, que proponen un llamamiento común a la CFDT, va más lejos. ¿En qué medida la crisis polaca justifica, en su opinión, la declaración de una especie de estado de emergencia para el movimiento intelectual?*

—El régimen en el cual estamos es tal que los gobernantes concentran todos los poderes. Y esto me parece una situación malsana. Sobre todo cuando quienes tienen el poder se sienten investidos, impulsados, justificados por fuerzas populares que no vemos cómo pueden expresarse. El único contrapoder eficaz que veo es la crítica intelectual y la acción de los sindicatos. Creo que, como todos los ciudadanos, los intelectuales están en su derecho de ejercer una vigilancia crítica —lo que no quiere decir negativa— de todos los momentos. No hace mucho tiempo se deploraba el silencio de los intelectuales. Cuando ellos hablan, se pone el grito en el cielo. Lo que quiere decir, conforme a las reglas de la lógica, que no se concede otro derecho a los intelectuales y, por extensión, a todos los ciudadanos, que el de hablar a favor del gobierno. Al respecto, nuestro llamamiento ha funcionado como un revelador (Sartre habría dicho: como “una trampa para tontos”). Ha suscitado declaraciones estúpidas o ridículas, a veces indecentes —pienso en los ataques contra Yves Montand o contra los “intelectuales de izquierda”—, a veces inquietantes —pienso en los énfasis dignos de Kanapa¹ que ha sabido encontrar nuestro ministro de Cultura para oponer la “lealtad perfecta” de los ministros comunistas a la inconsecuencia típicamente “estructuralista” de los intelectuales.

Ahora, ¿por qué un lazo con la CFDT? Hay razones evidentes: esta organización ha tenido inmediatamente, antes que toda otra instancia, la reacción que habría debido ser la de todas las organizaciones sindicales ante el aplastamiento militar de un movimiento sindical. Esta acción normal no parece excepcional sino por la dimisión anormal de los órganos de expresión del movimiento obrero. No somos nosotros quienes hemos elegido tener por único interlocutor a la CFDT.

1 Periodista en *L'Humanité*, Jean Kanapa encarnaba el sectarismo estaliniano. “Es necesario llamar a un gato, gato y a un Kanapa, Kanapa”, habría dicho Jean-Paul Sartre. [N. de E.]

—*Pero ¿por qué este lazo entre los intelectuales y los sindicatos les ha parecido necesario?*

—En primer lugar por su valor simbólico, en la medida en que evoca lo que ha sido una de las originalidades del movimiento Solidaridad. Por eso mismo podía constituir una contribución a la defensa de Solidaridad. Pero había también cierta convergencia en el análisis de la situación polaca. Solidaridad es un gran movimiento obrero no militarizado que es aplastado por la fuerza militar; y también un movimiento dirigido contra el socialismo de Estado. El poder de pensar la sociedad, de cambiar la sociedad, no se delega, y sobre todo no a un Estado que se arroga el derecho de hacer felices a los ciudadanos sin contar con ellos, incluso a pesar suyo. Ese poder de transformación, más o menos revolucionario, no se delega en hombres del aparato [partidario], siempre listos para convertirse en hombres de aparato del Estado. Esto es lo que el movimiento polaco ha recordado: el fracaso de un sistema en que se considera que el movimiento viene de lo alto.

—*¿Esto significa que usted piensa que debe establecerse una alianza permanente entre los intelectuales y la CFDT?*

—Sobre este tema, deberá decidir cada uno. Por mi parte, pienso que el llamamiento que lanzamos en común es un acontecimiento específico y que, si una iniciativa de este tipo debiera renovarse, habría margen para volver a discutir caso por caso. Dicho esto, me parece que la CFDT, en su condición actual —dirán algunos— ha expresado —según otros, ha recuperado— del todo la vertiente antiinstitucional, que es uno de los componentes importantes de la izquierda en Francia. Existió el 68 y la crítica al sistema de enseñanza; existió la ecología y el cuestionamiento de todo un modo de vida; existió el movimiento feminista; existió, y no es lo menos importante, la crítica de los aparatos, del centralismo, la crítica de las relaciones jerárquicas y de las relaciones de autoridad en la empresa, la escuela, la familia, etc. Todo esto, debido a la posición que ocupa en el campo de competencia entre las centrales sindicales, debido también a las características particulares de sus militantes —que son especialmente sensibles a lo simbólico y a las formas simbólicas de dominación—, la CFDT lo ha comprendido y expresado mejor. Pero también en ese caso sería necesario un análisis muy largo.

El encuentro entre los intelectuales y la CFDT se explica también quizá por eso: unos y otros son sensibles al hecho de que desde el 10 de mayo las corrientes antiinstitucionales se sienten mal o poco expresadas. Ante nosotros, se sacan a relucir programas y promesas, como si no existiera

todo lo que no ha pasado por la picadora de los aparatos partidarios, de los congresos, de los programas y de las plataformas. Se olvida, por razones sociológicas que no puedo desarrollar aquí, que desde hace veinte años la sociedad francesa ha constituido el espacio de una prodigiosa invención política, y que hay lugares, en el mundo intelectual y también en otros ámbitos, donde este trabajo continúa. En resumen, no podemos decir que la imaginación esté en el poder.

—*¿Los intelectuales pueden constituir una expresión social y política que les sea propia? ¿Y el lazo con el movimiento social no es muy problemático?*

—En efecto, es difícil dar una eficacia auténtica a la crítica intelectual. Todo consiste en dar una fuerza social a la crítica intelectual y una fuerza intelectual a la crítica social; desde el comienzo se excluye la postura del “compañero de ruta” que sufre la afrenta en nombre de la disciplina, y el sueño leninista del intelectual que disciplina a un aparato obrero. Es cierto que la situación de intelectual libre —o, si se quiere, “irresponsable”— es la condición para un análisis político libre y, en particular, para un análisis libre acerca del mundo político. Por mi parte, tengo intenciones de defender sin complejos esta posición contra todos los “responsables” que hacen valer los intereses de las organizaciones antes que el interés por la verdad, contra todos los que hablan con un Partido Comunista en la punta de la lengua. De modo más general, el principal obstáculo para la instauración de nuevas relaciones entre los intelectuales y el movimiento obrero nace de la convergencia del obrerismo de ciertos cuadros de origen obrero en las organizaciones de izquierda y del antiintelectualismo de ciertos intelectuales que se valen de los aparatos partidarios de izquierda para reforzar su posición de intelectuales. Allí también sería necesario desarrollar y definir largamente el análisis.

Para volver a la acción a favor de Polonia, pienso que la conjunción entre los intelectuales y un gran movimiento sindical es sin duda la mejor manera de dar a esta acción toda su eficacia, y de hacer pesar la presión sobre el gobierno. Los intelectuales no han inventado ningún medio de acción nuevo desde Zola; sufren por la ineficacia de la petición y por el divismo al que los condena. Agrego que la lógica de la petición —que siempre supone una iniciativa, por lo tanto, un lugar inicial— tiende a dividir el entorno que, por la lógica misma de su funcionamiento, está destinado a la competición personal. Por eso, desde hace mucho he formulado la utopía de constituir un grupo de intelectuales cuya firma siguiera siendo colectiva, cuyos textos estuvieran escritos por el más competente de ellos sobre el asunto considerado, y fueran leídos por un actor. En

este sentido, la emisión Montand-Foucault en *Europe 1*,² que ha suscitado tal emoción entre nuestros dirigentes –y también, y eso es lo más importante, en el público–, me parece ejemplar.

—*¿Su acción actual es una máquina de guerra contra el Partido Comunista francés?*

—Responderé al menos que el Partido Comunista francés, que se dice preocupado por la paz interior en Polonia (y en el seno del gobierno francés), sin duda ha subestimado el poder que posee, en cuanto “hija primogénita de la Iglesia” (comunista), para actuar por la paz interior de Polonia. Basta con ver el eco que han tenido las declaraciones notables de Enrico Berlinguer para medir la gravedad de la complicidad del Partido Comunista francés.

Si Polonia no es Chile, es que A no es igual a A: el principio de identidad se derrumba, y con él la identidad de los intelectuales.

² El 16 de diciembre de 1981, Montand y Foucault participaron en el programa *Expliquez-vous sur Europe 1*. En ese momento leyeron el manifiesto publicado aquí con el título “Las citas frustradas: luego de 1936 y de 1956, ¿1981?”. [N. de E.]

Los intelectuales y los poderes

Balance acerca de nuestro apoyo a Solidaridad

1985

Cuando convoqué a Michel Foucault, el lunes 14 de diciembre de 1981, para proponerle que escribiéramos juntos un llamamiento sobre Polonia y que tomáramos contacto con la CFDT, tenía en la mente, obviamente, la idea de establecer un vínculo análogo al que se había instaurado en Polonia entre los intelectuales y los obreros de Solidaridad.

Si bien este vínculo ha existido –y con un efecto simbólico muy grande–, en su devenir posterior al acontecimiento, no ha sido todo lo que yo había esperado. Por esta razón, me parece que debo a la verdad, y a la memoria de Michel Foucault, que no hacía trampas con ella, decir lo que yo esperaba, con la esperanza de que pueda servir, como se dice, en otra oportunidad...

Según yo pensaba, lo que estaba en juego en esta empresa era la voluntad de romper con el viejo modelo “de obediencia” propio del intelectual de partido, en ocasión de una acción de solidaridad internacional con un movimiento caracterizado en sí mismo por el hecho de que los intelectuales no estaban allí reducidos al rol de compañeros de ruta que usualmente se dejaban asignar. La afirmación de la existencia de los intelectuales en cuanto grupo, cuya existencia no estaba ni más ni menos justificada que la de otros, pero que eran capaces de imponer sus opiniones usando sus propias armas, me parecía particularmente necesaria en un momento en que se imponía en Francia un orden político que, por tradición, se cubría de justificaciones intelectuales. ¿No es significativo que jamás se haya hablado tanto del silencio de los intelectuales como en el momento en que, a propósito de Polonia, los intelectuales tomaron realmente la palabra, suscitando el furor de los intelectuales orgánicos?

Los intelectuales y la CFDT. Los intelectuales *de* la CFDT.¹ Todo lo que está en juego reside en esta diferencia. Para que haya vínculo, es necesi-

1 La distinción vale para cualquier otra sigla a fortiori.

rio que haya dos. Los intelectuales no tienen que justificar su existencia a los ojos de sus compañeros ofreciéndoles servicios –aunque se tratara de los más nobles, al menos a sus ojos–, como los servicios teóricos. Tienen que ser lo que son, producir e imponer su visión del mundo social –que no es necesariamente mejor ni peor que las otras–, y dar a sus ideas toda la fuerza de la cual son capaces. No son los portavoces de lo universal, menos todavía una “clase universal”, pero sucede que, por motivos históricos, suelen tener *interés en lo universal*.

No desarrollaré aquí los motivos que me hacen pensar que hoy es urgente crear una internacional de los artistas y de los científicos capaz de proponer o de imponer reflexiones y recomendaciones a los poderes políticos y económicos. Diré sólo –y creo que Michel Foucault hubiera estado de acuerdo– que en la autonomía más completa respecto de todos los poderes es donde reside el único fundamento posible de un poder estrictamente intelectual, intelectualmente legítimo.

Develar los resortes del poder

Entrevista con Didier Éribon

Octubre de 1982

—*Lo que me ha impactado de su libro ¿Qué significa hablar? es que, de hecho, está atravesado, de punta a punta, por la cuestión del poder y de la dominación.*

—El discurso, cualquiera sea, es producto del encuentro entre un *habitus lingüístico*, es decir, una competencia inseparablemente técnica y social (a la vez, la capacidad de hablar y la capacidad de hablar de cierta manera, socialmente marcada), y un *mercado*, es decir, un sistema de formación de precios que contribuirán a orientar de antemano la producción lingüística. Esto vale para el nivel de la díada elemental, con los diálogos de la existencia ordinaria, pero también, de manera más evidente, en el momento en que enfrenten a un *público*, con el discurso altisonante, propio de los acontecimientos oficiales, o con la escritura filosófica, como he intentado demostrar a propósito de Heidegger. Ahora bien, todas esas relaciones de comunicación son además, salvo convención especial, relaciones de poder, y el mercado lingüístico también tiene sus monopolios, se trate de las lenguas sacrales o reservadas a una casta, o de lenguas secretas, pasando por las lenguas eruditas.

—*Más profundamente, uno tiene la impresión de que en sus entrelíneas el libro traza una teoría general del poder e incluso de la política, en especial por la deriva de la noción de “poder simbólico”.*

—El poder simbólico es un poder (económico, político, cultural u otro) que está en condiciones de hacerse reconocer, de obtener reconocimiento; es decir, de hacerse desconocer en su verdad como poder, como violencia arbitraria. La eficacia propia de ese poder se ejerce no en el orden de la fuerza física, sino en el orden del sentido y del conocimiento. Por ejemplo, el noble —dice el latín— es un *nobilis*, un hombre “conocido”, “reconocido”. Dicho esto, desde que escapamos al fiscalismo de las relaciones de fuerza para reintroducir las relaciones simbólicas de conocimiento, la lógica de las alternativas obligadas aumenta significativamente nuestras posibilidades de caer en la tradición de la filosofía del sujeto, de la conciencia, y pensar esos actos de reconocimiento como actos libres de sumisión y de com-

plicidad. Ahora bien, de ningún modo sentido y conocimiento implican conciencia; es necesario buscar en una dirección totalmente opuesta, la que indicaban el último Heidegger y Merleau-Ponty: los agentes sociales, y los propios dominados, están unidos en el mundo social (incluso en el más repugnante y el más escandaloso) por una relación, padecida, de complicidad, que hace que ciertos aspectos de ese mundo estén siempre más allá o más acá del cuestionamiento crítico. Por intermedio de esta relación oscura de adhesión casi corporal, se ejercen los efectos del poder simbólico. La sumisión política está inscrita en las posturas, en los pliegues del cuerpo y los automatismos del cerebro. El vocabulario de la dominación está lleno de metáforas corporales: “hacer reverencias”, “echarse cuerpo a tierra”, “mostrarse flexible”, “plegarse”, “inclinarse”, etc. Y sexuales también, desde luego. Las palabras hablan tan bien de la gimnasia política de la dominación o de la sumisión porque son, con el cuerpo, el soporte de los montajes profundamente escondidos en los cuales se inscribe de forma duradera un orden social.

—*Entonces, ¿usted considera que el lenguaje debería estar en el centro de todo análisis de la política?*

—Allí también hay que cuidarse de las alternativas usuales. O bien hablamos del lenguaje como si no tuviera otra función que la de comunicar; o bien nos ponemos a buscar en las palabras el principio del poder que se ejerce, en ciertos casos, por su intermedio (pienso por ejemplo en las órdenes y en las consignas). De hecho, las palabras ejercen un poder típicamente mágico: hacen ver, hacen creer, hacen actuar. Pero como en el caso de la magia, es necesario preguntarse dónde reside el principio de esta acción o, con mayor exactitud, cuáles son las condiciones sociales que hacen posible la eficacia mágica de las palabras. El poder de las palabras no se ejerce sino sobre quienes han estado dispuestos a oírlas y a escucharlas, en resumen, a creerlas. En bearnés, “obedecer” se dice *crede*, que también significa “creer”. Es la primera educación, en el sentido más amplio, la que dispone en cada uno los resortes que las palabras (una bula papal, una consigna de partido, una declaración de un psicoanalista, un informe de un psicólogo en un juicio de divorcio, etc.) podrán, un día u otro, activar. El principio del poder de las palabras reside en la complicidad que se establece, a través de las palabras, entre un cuerpo social encarnado en un cuerpo biológico, el del portavoz autorizado, y los cuerpos biológicos socialmente formados para reconocer sus órdenes, pero también sus exhortaciones, sus insinuaciones o sus conminaciones: son los “sujetos oyentes”, los fieles, los creyentes.

—*Sin embargo, ¿hay efectos y una eficacia propios del lenguaje?*

—En efecto, es asombroso que quienes no han dejado de hablar de la lengua y de la palabra, o incluso de la “fuerza ilocucionaria” de la palabra, nunca hayan planteado la cuestión del portavoz. Si, en lo esencial, el trabajo político es un trabajo sobre las palabras, es porque las palabras contribuyen a hacer el mundo social. Basta con pensar en los innumerables circunloquios, perifrasis o eufemismos que se han inventado a lo largo de la guerra de Argelia en procura de evitar otorgar el reconocimiento implicado en el hecho de llamar a las cosas por su nombre en lugar de negarlas mediante el eufemismo. En política, nada es más realista que las querellas de palabras. Suplantar una palabra con otra es cambiar la visión del mundo social y, así, contribuir a transformarlo. Hablar de clase obrera, hacer hablar a la clase obrera (hablando por ella), representarla, es hacer existir de otro modo al grupo –para sí mismo y para los demás– que los eufemismos del inconsciente cotidiano anulan simbólicamente (los “humildes”, la “gente sencilla”, el “hombre de la calle”, el “francés medio” o, entre algunos sociólogos, las “categorías modestas”). La paradoja del marxismo es que no ha englobado en su teoría de las clases el efecto de teoría que ha producido la teoría marxista de las clases y que ha contribuido a hacer que hoy en día pueda existir algo semejante a las clases.

Tratándose del mundo social, la teoría neokantiana que confiere al lenguaje y –de modo más general– a las representaciones una eficacia estrictamente simbólica de construcción de la realidad está perfectamente fundada. Los grupos (en especial las clases sociales) siempre son –por una parte– artefactos: son producto de la lógica de la representación que permite a un individuo biológico o a una pequeña cantidad de individuos biológicos –secretario general o comité central, papa y obispos, etc.– hablar en nombre de todo el grupo, hacer hablar y marchar al grupo “como un solo hombre”, hacer creer –en primer lugar, al grupo que representan– que el grupo existe. Grupo hecho hombre, el portavoz encarna una persona ficticia, suerte de cuerpo místico que es un grupo; arranca a los miembros del grupo del estado de simple agregado de individuos separados, permitiéndoles actuar y hablar con una sola voz a través de él. En contrapartida, recibe el derecho de actuar y de hablar en nombre del grupo, de tomarse como el grupo que encarna (Francia, el pueblo, etc.), de identificarse con la función a la cual se consagra en cuerpo y alma, dando así un cuerpo biológico a un cuerpo constituido. La lógica de la política es la de la magia o, si se prefiere, la del fetichismo.

—¿*Usted considera su trabajo como un cuestionamiento radical de la política?*

—La sociología se parece a la comedia en cuanto devela los resortes de la autoridad. Por el disfraz (Toinette médico), la parodia (el latín de Diafoirus) o la broma, Molière desenmascara la maquinaria oculta que permite producir los efectos simbólicos de imposición o de intimidación, los trucos y las trucas, trampas y maquillajes confeccionados por los poderosos de todos los tiempos: el armiño, la toga, la mitra, el latín, los títulos escolares, todo aquello que, por primera vez, ha analizado Pascal.

Después de todo, ¿qué es un papa, un presidente o un secretario general, sino alguien que se toma por un papa o un secretario general o, más exactamente por la Iglesia, el Estado, el partido o la nación? La única cosa que lo distingue del personaje de comedia o del megalómano es que por lo general uno lo toma en serio y le reconoce el derecho a esta suerte de “impostura legítima”, como dice Austin. Puede creerme, el mundo visto así —vale decir, tal como es— es bastante cómico. Pero muchas veces se ha dicho que lo cómico roza lo trágico. Es un poco como Pascal, puesto en escena por Molière.



Todo racismo es un esencialismo

Julio de 1983

Mientras las demostraciones de racismo y de xenofobia abundan, hay una discriminación que no tiene nombre y que sin embargo hace estragos: el racismo por pertenencia a una clase social.

En primer lugar, querría decir que es necesario tener en mente que no hay un racismo, sino *racismos*: hay tantos como grupos que tienen necesidad de justificarse por existir como existen, lo cual constituye la función invariante del racismo.

Me parece muy importante llevar el análisis a las formas del racismo que son indudablemente más tenues, más fáciles de pasar por alto; por lo tanto, muy raras veces se las denuncia, quizá porque los habituales denunciadores del racismo poseen ciertas propiedades que los inclinan a esta forma de racismo. Pienso en el racismo de la inteligencia. El racismo de la inteligencia es un racismo de clase dominante que, por una infinidad de propiedades, se distingue de lo que suele designarse como “racismo”, es decir, el racismo pequeñoburgués, que es el objetivo central de la mayor parte de las críticas clásicas del racismo; en primer lugar, las más vigorosas, como la de Sartre.

Ese racismo es propio de una clase dominante cuya reproducción depende, por una parte, de la transmisión del capital cultural, capital heredado que tiene como propiedad ser *capital incorporado*, por lo tanto, aparentemente natural, innato. El racismo de la inteligencia es aquel con el cual los dominantes apuntan a producir una “teodicea de su propio privilegio”, como dice Weber; es decir, una justificación del orden social que dominan. Es lo que hace que los dominantes se sientan de una *esencia superior*.

Todo racismo es un esencialismo, y el racismo de la inteligencia es una forma de sociodicea característica de una clase dominante cuyo poder reposa —en parte— sobre la posesión de títulos que, tal como los títulos escolares, son

considerados garantías de inteligencia y, para el acceso mismo a las posiciones de poder económico, en muchas sociedades han tomado el lugar de los antiguos títulos, como los de propiedad y los de nobleza. ▀

Sobre Michel Foucault

El compromiso de un “intelectual específico”*

Luego de la muerte de Roland Barthes, Michel Foucault decía: “He perdido a un amigo, a un colega”. Hoy yo puedo decir lo mismo. Es lo único que me autoriza a hablar de él y de su obra.

Quisiera intentar decir lo que sin duda era lo menos visible: la constancia y la coherencia, el rigor teórico y práctico. Constancia de un proyecto intelectual, constancia de una manera de vivir la vida intelectual. Al comienzo, con una voluntad de romper (lo que explica y excusa algunos de sus célebres apotegmas sobre la muerte del hombre): romper con la ambición totalizante de lo que él llamaba “intelectual universal”, a menudo identificado con el proyecto filosófico; pero escapando a la alternativa de la nada sobre el todo y del todo sobre la nada.

En efecto, para inventar lo que llamaba “intelectual específico” era necesario abdicar “del derecho de hablar en cuanto maestro de verdad y de justicia”, al estatus de “conciencia moral y política”, de portavoz y de intermediario. Y de hecho no ha dejado de afirmar que en materia de pensamiento no hay delegación, aunque sin sucumbir al culto –ilusorio– del pensamiento en primera persona.

Sabía mejor que nadie que los juegos de verdad son juegos de poder, y que el poder y el privilegio residen en el origen de cualquier esfuerzo por descubrir la verdad acerca de los poderes y los privilegios.

Michel Foucault quería sustituir el pensamiento del absolutismo del intelectual universal por los trabajos específicos, que abrevan en las fuentes mismas –y le debemos el haber exhumado regiones enteras de la documentación histórica ignoradas por los historiadores–, pero sin por eso abdicar a las mayores ambiciones del pensamiento. Si bien exigía rechazar los aires de grandeza de la gran conciencia moral –blanco favorito

* Escrito en homenaje al “filósofo y profesor del Collège de France Michel Foucault, muerto el lunes 25 de junio en París, a la edad de 57 años”.

de su risa—, igualmente siempre se ha involucrado en el rechazo por la división, tan común y tan cómoda, de las inversiones intelectuales y de los compromisos políticos.

Los actos políticos que realizaba con pasión y rigor, a veces con una suerte de furor racional, no debían nada a una sensación de poseer las verdades y los valores últimos, que genera a los fariseos de la política y de otras partes. En él, la visión crítica se aplicaba en primer lugar a su propia práctica y, en ese sentido, era el más puro representante de este nuevo tipo de intelectuales que no tiene necesidad de engañarse acerca de los móviles y motivos de los actos intelectuales, ni acerca de su eficacia para llevarlos a cabo, con pleno conocimiento de causa.

Nada es más peligroso que reducir una filosofía —sobre todo tan sutil, compleja, perversa, a una fórmula de manual. Diré de todas formas que la obra de Foucault es una larga exploración de la transgresión del franqueamiento del límite social, que necesariamente está involucrado con el conocimiento y con el poder. De allí sin duda su interés, desde su origen, con su *Historia de la locura en la época clásica* para la génesis social de la separación —materializada en el asilo— entre lo normal y lo patológico.

Ese estudio de una de las fronteras sociales más decisivas que fundan el estado de razón es, al mismo tiempo, una transgresión de la frontera que delimita lo impensado de Marx (a menudo Foucault —quien solía decir que la mejor manera de pensar un pensador del pasado consiste en valerse de él, incluso para superarlo— mata así dos pájaros de un solo tiro). Mientras sería fácil detectar varias afirmaciones típicamente marxistas en *Historia de la locura* o en *El nacimiento de la clínica*, Foucault observa que indudablemente el hospital psiquiátrico, la normalización psicológica de los individuos y las instituciones penales no tienen más que una importancia limitada para quien tome en consideración sólo su función económica. Eso no impide que cumplan un rol esencial en la maquinaria del poder.

De allí nacerán los análisis de *Vigilar y castigar* respecto de la omnipresencia del poder: las relaciones de fuerza también están presentes en las relaciones de producción, en las familias, los pequeños grupos, las relaciones sexuales, las instituciones. Y sobre todo quizá en los cerebros. Volvemos así a la transgresión propiamente filosófica como esfuerzo para pensar lo impensado, lo impensable, el tabú, es decir, lo que limita el pensamiento y prohíbe el más allá.

Explorar lo impensado es, en primer lugar, hacer la historia de las categorías de pensamiento y del conocimiento que ellas permiten y, al mismo tiempo, de aquel que prohíben. Esta intención crítica, en el senti-

do de Kant, se plasma en una historia social que no tiene mucho que ver con la historia usual de los historiadores –aunque ¿quién no pensará en esas excepciones ejemplares que son los trabajos de Dumézil, uno de los modelos de Foucault, o del Duby de *Los tres órdenes...*?–. Evidente en *Las palabras y las cosas*, esta intención está presente en *El nacimiento de la clínica*, historia social de la visión clínica, del conocimiento médico, y en la *Historia de la sexualidad*. Cercano aquí a Bachelard y a Canguilhem –una de sus fidelidades más absolutas–, y también al Cassirer de *Substancia y función* o de *Individuo y cosmos...*, que se apegan a la verdad en estado naciente, es decir, al error fecundo, Foucault transgrede el límite de lo impensado por ellos, y trabaja para hacer una historia materialista de las estructuras ideales.

Pero sobre todo al llevar al límite el interés por el error, al estudiar prioritariamente las ciencias en que la frontera entre el error y la verdad es más frágil, aquellas que están más contaminadas por la ideología como la medicina clínica o la psicopatología, Foucault se propone develar lo impensado de la ciencia, el inconsciente de las ciencias del pensamiento.

Como la historia del conocimiento remite sin cesar al error y al fracaso –por ejemplo, en *Historia de la clínica*, el error en las observaciones corporales realizadas en ausencia de un verdadero análisis de los tejidos–, la hermenéutica del sujeto que propone la historia de la sexualidad es una historia del error y de la violencia, que paradójicamente nunca es tan visible como en las disciplinas –en todos los sentidos del término– que el entendimiento esclarecido del reformismo liberal ha inventado para controlar el comportamiento humano: psicología, clínica, ciencias de la vida.

La disciplina, reunión del saber y del poder, se realiza en primer lugar en un lenguaje. Y la transgresión, aquí, debe encontrar sus armas fuera de la tradición, fuera del universo de los maestros canónicos, del lado de los heréticos, Nietzsche, por supuesto, pero también Sade, Artaud, Bataille, Roussel, Blanchot y Deleuze. La filología en Nietzsche conducía a la sociología. La crítica social de la razón conduce a una crítica social del lenguaje, principal límite del pensamiento humano. El tabú verbal, desde luego, pero sobre todo quizá la transgresión impuesta de lo prohibido, el deber de libertad, la confesión arrancada que recuerda que el poder está en el saber, pero que el saber está en el poder; el conocimiento, incluido el conocimiento de sí, está expuesto a los efectos de poder. La moral está acechada por la política.

Hubiera querido expresar mejor este pensamiento encarnizado en conquistar el dominio de sí, es decir, el dominio de su historia, historia

de las categorías de pensamiento, historia de la voluntad y de los deseos. Y también esa preocupación por el rigor, ese rechazo del oportunismo, en la conocimiento como en la práctica, en las técnicas de vida como en las opciones políticas, que hacen de Foucault una figura irremplazable.

1984-1990

“De alguien que miente
descaradamente, los cabilas dicen:
‘Me ha puesto el Este al Oeste’.
Los *apparatchiki* de izquierda
nos han puesto la izquierda a la
derecha.”



le sens commun

PIERRE BOURDIEU

LA NOBLESSE D'ÉTAT

GRANDES ECOLES ET ESPRIT DE CORPS



LES ÉDITIONS DE MINUIT

Portadas de las ediciones francesas de *Homo academicus* y *La nobleza de Estado*, publicadas por Les Éditions de Minuit.

Educación y política de la educación

De un informe estatal a otro

Elegido por sus pares en el Collège de France en 1982, Pierre Bourdieu continúa su sociología de los intelectuales con Homo academicus, que propone una explicación de los determinantes del compromiso político de los investigadores en el juego académico. Contra el doble escollo que constituye el cuestionamiento de las jerarquías universitarias en nombre de la “democratización” y la defensa de esas jerarquías en nombre de la calidad de la enseñanza, “pareja de fuerzas que incitan al statu quo en lo que concierne a lo esencial”, el sociólogo afirma la necesidad de rever el lugar del trabajo científico en la universidad, lo que las reformas de la época no permiten considerar (véase p. 211, en este volumen).

Redactado dentro del marco colectivo del Collège de France y a pedido del presidente François Mitterrand, el informe titulado “Proposiciones para una enseñanza del futuro” constituye para Pierre Bourdieu la ocasión de poner en práctica un compromiso ligado a su posición “de herético consagrado” (véase p. 211, en este volumen).

De esas “proposiciones”, los medios pedagógicos parecen haber retenido sobre todo la crítica a “la indiferencia frente a las diferencias”; sin embargo, sus autores no vinculan la diversificación de las formas de excelencia con la abolición de cualquier mecanismo de selección, sino antes bien con la atenuación de los veredictos escolares que pesan sobre los alumnos como profecías autocumplidas. Como explica el autor en las columnas de La Quinzaine Littéraire (véase p. 227, en este volumen), ese informe se propone cuestionar la “jerarquía de los principios de jerarquización” y preconizar la valorización de las experiencias científicas y artísticas, el desarrollo de las disposiciones críticas, la instauración de un “mínimo común”, la revisión periódica de los saberes enseñados, el derecho a la educación a cualquier edad, así como el uso de las técnicas modernas y la apertura a participantes exteriores. En fin, para superar la antinomia del estatismo y del liberalismo, el informe busca favorecer la autonomía de los establecimientos mediante la multiplicación de las fuentes de financiamiento, con el fin de sustituir la competición larvada y desigual por un espíritu de emulación abierto y controlado, en virtud de una redefinición del rol del Estado.

Si bien Bourdieu se muestra muy crítico hacia el uso que se hace de ese informe (“un suplemento del alma en la ‘Carta del presidente de la república a los

franceses” durante la campaña electoral de 1988), eso no le impide aceptar –en 1989– presidir una comisión sobre los contenidos de la enseñanza, puesta en funciones por Lionel Jospin, ministro de Educación Nacional del Gabinete de Michel Rocard¹ durante la segunda presidencia de François Mitterrand. Esos siete “Principios para una reflexión sobre los contenidos de la enseñanza”, comúnmente llamados “Informe Bourdieu-Gros”, se proponen reestructurar las divisiones del saber y las condiciones de su transmisión (véase p. 241, en este volumen).

¿Cómo “puede adecuarse a una acción de reforma la sociología más crítica, [es decir] la que supone e implica la más radical autocrítica”?² Los trabajos de Bourdieu y de sus colaboradores ¿no han demostrado que la escuela (y especialmente la acción pedagógica) imponía un “arbitrario cultural” favorable a las clases dominantes? Lejos de pretender sacudir y cambiar todo, el informe tiene como principal objetivo interrogarse acerca de las desigualdades que el sistema de enseñanza puede corregir, dejando de lado aquello que el sistema de enseñanza no parece estar en condiciones de responder.

El Informe del Collège de France no pronuncia la palabra “reproducción”, ni la palabra “democratización”. Nunca se dice que el sistema escolar va a igualar las oportunidades, ni que el sistema escolar va a dar cultura a todos. Jamás... y eso es muy importante, porque el sistema escolar está organizado de tal manera que prácticamente no puede democratizar, y porque lo mejor que puede hacer es no reforzar la desigualdad, no duplicar –por su eficacia específica, esencialmente simbólica– las diferencias previas entre los niños que le son confiados. Hay una serie de proposiciones que van en ese sentido: desde este punto de vista, la más importante consiste en poner en guardia contra el efecto de destino con el cual la institución escolar transforma las desigualdades sociales previas en desigualdad natural. Si yo fuese ministro, la primera recomendación que haría a los profesores sería: jamás emitan juicios de valor sobre sus alumnos; ustedes no

1 Desde los años setenta, Michel Rocard encarnaba un socialismo “modernista” y “realista”, que se pretendía inspirado en Pierre Mendès France, pero que casi de inmediato fue inspirador de la corriente neoliberal en el seno de la izquierda francesa. Eliminado dos veces de la candidatura a las elecciones presidenciales –en 1981 y 1988– en beneficio de François Mitterrand, Rocard debió finalmente a su peso político una nominación como primer ministro del segundo septenio socialista.

2 “Sur l’objectivation participante. Réponse à quelques objections”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 23, septiembre de 1978, p. 68 [ed. cast.: “La objetivación participante”, *Apuntes de Investigación del CECYP*, n° 10, 1995].

tienen derecho a emplear la palabra “idiota”, no tienen derecho a emplear la palabra “estúpido”, no tienen derecho a escribir en un margen “este razonamiento es imbécil”, no tienen derecho a escribir “pésimo”... Dicho de otro modo, deben excluir todos los juicios de valor que atañen a la persona. Ustedes pueden decir “Este deber no está bien” o “Esta solución es incorrecta”, pero no pueden decir “Eres nulo en matemática” o “No estás dotado para las matemáticas”. Los profesores de matemáticas deberían saber y comprender que tienen un poder diabólico de nominación que se ejerce sobre la identidad de los adolescentes, sobre su imagen de sí, y que pueden infligir traumas terribles, todavía más cuando sus veredictos son frecuentemente retomados por padres desesperados y angustiados. En definitiva, pienso que lo más progresista que hay en este informe es lo que no se dice, es el hecho de que no promete cosas imposibles, no pide al sistema escolar cosas que este no puede hacer.³

La participación de Bourdieu en dichos informes oficiales no le impide, sin embargo, permanecer atento a los movimientos sociales que agitan al sistema de enseñanza y a la sociedad francesa. En efecto, la década de 1980 asiste al surgimiento de formas de protesta atípicas: las coordinadoras de enfermeras en 1986, de los maestros contra la redistribución de los poderes en la escuela primaria en 1987. Así, durante las movilizaciones estudiantiles contra el proyecto Devaquet,⁴ Bourdieu concede una entrevista que le ofrece la ocasión de criticar la política de los gobiernos tanto de derecha como de izquierda, y la ausencia de proyecto político para una escuela abandonada a la ideología liberal de la competición (véase p. 235, en este volumen). Esta atención a las protestas se encuentra en una*

3 Entrevista realizada en Tokio, por H. Kato y T. Horio en octubre de 1989 [ed. cast.: “Entrevista sobre la educación”, en *Capital cultural, escuela y espacio social*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].

* Las coordinadoras (*coordinations*) surgieron poco después de Mayo del 68 en los liceos, y más tarde en las universidades. Llegaron a ser un elemento constante de acción colectiva de los movimientos juveniles. A mediados de la década de 1980, se crearon coordinadoras en sectores de asalariados (enfermeras, empleados de correos), aunque no lograron consolidarse como forma de acción colectiva. [N. de T.]

4 A partir del nombre de un ministro delegado en Investigación y en Enseñanza Superior (Gabinete de Chirac) que propuso una reforma en la universidad que incluía en especial el aumento de los derechos de inscripción. Esta medida impopular desencadenó un movimiento de protesta tan importante como para provocar el retiro del proyecto de ley.

carta a los liceístas de Les Mureaux* (véase p. 251, en este volumen) que lo habían contactado durante las movilizaciones liceístas de septiembre-noviembre de 1990, momento en que las repercusiones mediáticas y políticas de ciertos incidentes habían permitido la estigmatización de los “alborotadores”, rápidamente asimilados a los “jóvenes inmigrantes”.

Esas perspectivas acerca de la política –asesoría al Estado y movimientos sociales– atraviesan el análisis de la estructura y del funcionamiento del “campo del poder” expuesto en 1989 en *La nobleza de Estado*, resultado de investigaciones realizadas a finales de los años sesenta acerca de las grandes écoles: las luchas entre los dominantes por la conservación o la transformación de las instituciones escolares encargadas de la “reproducción del campo del poder” expresan, de hecho, una lucha por el dominio del Estado; pero hacen que “necesariamente ingrese en el campo del poder un poco de ese universal –razón, desinterés, civismo– que, proveniente de las luchas previas, siempre constituye un arma simbólicamente eficaz en las luchas del momento”.⁵ Sin embargo, esta “avanzada hacia lo universal” no satisface la diferencia entre, por una parte, la burocracia de Estado (cuya legitimidad reside en la posesión de títulos escolares) y los profesionales de la política (que gobiernan con la “vista fija en los sondeos de opinión”) y, por otra parte, los que “protestan fuera de los cuadros instituidos” –a quienes más tarde se consagrarán las entrevistas y los análisis de *La miseria del mundo* que se proponen impulsar “otro modo de hacer política”–.⁶

* Les Mureaux es un barrio ubicado en las afueras de París, considerado como “de mala reputación”. [N. de T.]

5 *La Noblesse d'État*, ob. cit., p. 558 [ed. cast.: *La nobleza de Estado*, ob. cit., p. 548].

6 *La misère du monde*, París, Seuil, 1993 [ed. cast.: *La miseria del mundo*, Madrid, Akal, 1999]. Obra colectiva: participan Alain Accardo, Gabrielle Balazs, Stéphane Beaud, François Boivin, Emmanuel Bourdieu, Philippe Bourgois, Sylvain Broccolichi, Patrik Champagne, Rosine Christin, Jean-Pierre Faguer, Sandrine Garcia, Rémi Lenoir, Frédérique Matonti, Francine Muel-Dreyfuss, Michel Pialoux, Louis Pinto, Denis Podalydès, Abdelmayek Sayad, Charles Soulié, Bernard Urlacher, Loïc Wacquant, Anne-Marie Waser.

Universidad: los reyes están desnudos

Entrevista con Didier Éribon

Noviembre de 1984

—*Pierre Bourdieu, hoy en Le Nouvel Observateur y algo que va a causar sorpresa: se dice que a usted no le gustan mucho los periódicos y los periodistas...*

—Se dicen tantas cosas... De hecho, analizo los efectos que produce en el universo intelectual la introducción de criterios exteriores, impuestos por los periodistas, como el hecho de “lucir bien” en la televisión. O la pertenencia al círculo de los “amigos”. En efecto, me parece indispensable conocer los mecanismos por los cuales los intelectuales son manipulados y desposeídos del poder de evaluar su propia producción.

Podría mostrar cómo y en qué el debilitamiento de la frontera entre los intelectuales y los periodistas, y la confusión resultante, perjudican a las dos partes, a los intelectuales pero también a los periodistas. Creo que es necesario defender todo lo que puede contribuir a incrementar la autonomía del mundo intelectual. Por un conjunto de razones que explico en *Homo academicus*, esta autonomía está cada vez más amenazada por los poderes políticos y periodísticos. Lo que en más de un caso tiene como consecuencia que los intelectuales no cuenten con otra solución que retirarse del juego.

En el debate sobre el “silencio de los intelectuales”, hemos visto que la propensión de las personas a participar en él era sin duda tanto mayor cuanto más necesidad de consagración periodística tuvieran y cuanto menos capaces fueran de encarnar el rol que —según mi opinión— es el del intelectual. Una de sus dimensiones fundamentales es la irreverencia respecto de todos los poderes.

—*Más allá de sus análisis acerca de la universidad, ¿usted quiere proponer un análisis del periodismo en la actualidad?*

—Pienso que en el universo político los periódicos contribuyen a definir lo que es pensable políticamente e incluso a determinar quiénes son los actores legítimos del juego político, entre otros, por la invitación a programas como *Le Club de la Presse*. Lo mismo sucede en el universo intelectual: pretenden definir los verdaderos actores y su rango.

Piense usted en todos los efectos de “cuadro de honor” ejercidos por los programas de televisión y de radio, los balances del año o de la década literaria, etc. Cada vez es más frecuente que pretendan también imponer temáticas e intereses por medio de encuestas y de entrevistas, que constituyen otras tantas formas de *encargos* sin más contrapartida que no sea una forma de publicidad. En los dos casos tienen un efecto extremadamente conservador.

Tantos *Club de la Presse* y tantas otras *Heures de vérité* jamás dan la palabra a quienes no sean portavoces autorizados: Marchais y Lustiger, Chirac y Ceyrac, etc. Y de la misma manera, los veredictos ordinarios o extraordinarios de las páginas culturales de los periódicos y semanarios consagran a gente ya consagrada. O a gente que debe su consagración al poder de consagrar que poseen en tanto periodistas o periodistas-universitarios. Permítame no citar ejemplos. Esta situación pone bajo amenaza a todo tipo de investigación verdadera, artística tanto como científica; por ejemplo, cuando desvían –incluso a los universitarios más insensibles a las seducciones del éxito inmediato– de las prolongadas tareas de paciencia y la prolongada oscuridad que suponen las grandes obras.

—¿Por qué entonces aceptar dar una entrevista? ¿Por entrar al terreno del adversario?

—Para defender allí los valores de la autonomía y los criterios propios de las regiones más autónomas del universo científico frente a gente que, antes que ser malintencionada, está mal informada.

—Usted habla de autonomía y presenta su trabajo como científico. Pero desencadena furores y pasiones que no tienen mucho que ver con la ciencia.

—Toda ciencia suscita resistencias. Sobre todo en su fase inicial. Como usted recuerda, Freud mencionaba los grandes golpes producidos por la ciencia al narcisismo antropocéntrico: Copérnico, Darwin y el psicoanálisis mismo. Creo que hacer la sociología de los intelectuales es producir un nuevo atentado, quizá más imperdonable, al narcisismo colectivo de los intelectuales. Si toda esa gente –ante todo, yo mismo– ha elegido hacer lo que hace, siempre es un poco para poder pensarse como “sujetos”, sujetos puros, “sin ataduras ni raíces”, como decía Mannheim.

Sartre ha encarnado ese ideal del intelectual inteligente, amo y señor de todos los principios de su propia inteligibilidad. Ahora bien, la sociología de los intelectuales recuerda que todos tenemos ataduras y raíces, pasiones e intereses, posiciones y, por lo tanto, puntos de vista... y que todos cometemos errores. Esa evocación de la libido específica

que reside en el origen de las acciones intelectuales parece tener algo de insoportable para muchos intelectuales...

—*Entonces se dirá que el sociólogo cree que se ubica por encima de todo el mundo. Que usted se toma por Bourdieu-Dios-Padre.**

—Es cierto que el proyecto sociológico mismo, y en especial lo que se llama “sociología del conocimiento”, no escapa a la ambición de erigirse como sujeto absoluto, capaz de tomar a los otros como objeto y de conocer mejor que ellos la verdad de lo que son y de lo que hacen. Lo esencial de mi trabajo en *Homo academicus* ha consistido justamente en intentar descubrir, para destruirlo, todo lo que mi análisis podía deber a esta suerte de sesgo profesional.

—*Recordar que los intelectuales tienen pasiones e intereses y que están situados socialmente es algo que otros habían hecho antes que usted...*

—Hay maneras y maneras de hacerlo. La reducción de las razones del adversario a causas (es decir, la mayoría de las veces a intereses más o menos bajos) es el pan cotidiano de la vida intelectual. Eso corre parejo con la catalogación permanente, el jdanovismo ordinario que practican de tan buena gana los denunciadores diplomados del jdanovismo, todos los que proclaman constantemente que tal es “estaliniano”, que él es “el último marxista”, o bien un “mandarín”, etc.

Lo que separa mi trabajo de esas conductas es que describo el conjunto del juego en el cual se engendran, a la vez, los intereses específicos de los intelectuales —completamente irreductibles al interés de clase que denunciaba la artillería pesada marxista, cuyas balas son gruesas pero siempre pasan por encima de las cabezas— y las clarividencias parciales acerca de los intereses ajenos. Me bastará citar como ejemplo esa pareja perfecta de perspectivas ciegas sobre el punto de vista a partir del cual se enuncian: Raymond Aron, en *El opio de los intelectuales*, sobre los intelectuales de izquierda, y Simone de Beauvoir, en *El pensamiento político de la derecha*, sobre los intelectuales de derecha.

Mi libro expone que el espacio de juego y las posiciones históricamente constituidas en el interior de ese espacio imperan sobre las tomas de posición intelectuales y políticas. Se podrá clamar contra el sociologismo, pero esta relación (estadística, desde luego) entre las posiciones y

* *Bourdieu-le-Père* en el original francés. Allí hay un juego de palabras que toma la última sílaba del apellido del autor (*dieu*) por Dios (*Dieu*). [N. de T.]

las tomas de posición, es un hecho. Debo incluso confesar que no dejo de sorprenderme, y a veces de sentirme impactado, por la ingenuidad un poco indecente con la cual los especialistas de la reflexión que son los intelectuales dejan en evidencia sus pulsiones sociales. No puedo evitar ver allí una suerte de falta profesional.

—*Y dando a su libro el título Homo academicus, ¿usted quería poner una etiqueta sobre quienes, en general, las producen?*

—Sí, exactamente eso. Quizás usted haya leído esa *nouvelle* de David Garnett, *Un hombre en el zoológico*, que cuenta la historia de un joven que se pelea con su noviecita durante una visita a un zoológico. Desesperado, en una suerte de acto suicida escribe al director para proponerle un mamífero que falta en la colección: él mismo. Lo ponen en una jaula al lado del chimpancé, con una etiqueta que dice (cito de memoria): “*Homo sapiens*. Este espécimen ha sido aportado por el señor John Cromantie. Se ruega a los visitantes no irritar al hombre con observaciones personales”.

En el fondo, es un poco lo que he hecho y un poco lo que me gustaría escribir en la etiqueta. Gracias a mí, conmigo, el *Homo* clasificador ha caído en sus propias clasificaciones. Eso me resulta bastante cómico. Creo que mi libro debería provocar mucha risa. También.

—*¿Un poco como el latín al estilo de Molière?*

—Sí, porque yo quería señalar igualmente en el título esta suerte de eternidad de la vida académica, en la cual encontramos numerosos invariantes transhistóricos, como la condena en la Sorbona de los escritos de los heréticos...

—*En su lección inaugural en el Collège de France, usted decía querer hacer “una sociología de las categorías del entendimiento profesoral”. ¿Este libro es la realización de este programa?*

—Exactamente. Con la salvedad de que, por razones deontológicas, me he prohibido llevar demasiado lejos la puesta en evidencia de las relaciones entre las posiciones ocupadas en el espacio universitario y el contenido o la forma de las obras. Podría haber multiplicado los análisis como los que hice acerca del debate Barthes-Picard¹ a propósito de los

1 En 1965, una vivaz polémica enfrentó a Raymond Picard –profesor de la Sorbona, representante titular de la erudición literaria clásica– y Roland Barthes, defensor de la “nueva crítica” inspirada en las ciencias sociales bajo el nombre de semiología. [N. de E.]

conflictos entre la vieja y la nueva historia, o de la querella de los nuevos filósofos... Pero creo que se cuenta con suficientes elementos e instrumentos para que los interesados, como suele decirse, puedan realizar por sí mismos los análisis.

—¿Usted piensa que tienen interés en hacerlo?

—Desde mi punto de vista, que es el del beneficio estrictamente científico, estoy seguro de que sí. Diría incluso que puede uno obtener un gran beneficio ético de tal socioanálisis: en él uno puede encontrar un medio para asumir su propio destino social, lo que no quiere decir aceptarlo con resignación. Pero no creo que sean muchos quienes aprovechen esta oportunidad... Al contrario, pienso que se ocuparán más bien de producir instrumentos de defensa individuales o colectivos.

—*Por esta vez, se lo va a tildar de terrorista.*

—Lo sé. Pero sostengo que, si podemos soportarlo, el tratamiento sociológico tiene muchas virtudes científicas y también políticas: sabemos mejor lo que hacemos y lo que decimos. Y nos ponemos a salvo de confesiones autodestructivas. Pienso en ese filósofo que escribía recientemente a propósito de un libro sobre la enseñanza: “Este libro es importante para los filósofos, no porque les dé una imagen gratificante de su disciplina sino, de manera más esencial, debido al carácter decisivo que reconoce a la enseñanza de la filosofía en Francia”. Al menos, los interesados podrían encontrar en mi trabajo recursos para ponerse a salvo de propósitos tan cruelmente reveladores de las pulsiones sociales que, como esta, dicen en la segunda parte de la frase lo que han negado en la primera.

—¿Por qué la emprende usted siempre con los filósofos?

—Veo en ellos a los defensores más encarnizados del narcisismo intelectual. Esa gente que habla sin cesar de la duda radical, de actividad crítica, de deconstrucción, omite siempre, como lo observaba ya Wittgenstein, poner en duda la creencia que la lleva a aceptar esa idea preconcebida de la duda, esa suerte de pundonor profesional del filósofo, ese prejuicio de la ausencia de prejuicio, mediante el cual se afirma la distinción respecto del sentido común, la opinión, el positivismo pedestre de los científicos...

Pienso en todos esos prejuicios profesionales que jamás son cuestionados, o que lo son sólo por excepción; por ejemplo, la superioridad intrínseca del lenguaje filosófico sobre el lenguaje ordinario. Si me atrevo a dar este ejemplo, es porque puedo invocar como autoridad la de

un filósofo competente, John Austin, que proporciona muchos elementos para un análisis sociológico de lo que llama la visión profesoral del mundo (*scholastic view*). En resumen, la crítica sociológica no hace sino radicalizar la crítica filosófica de los prejuicios, proponiendo los medios para comprender también los presupuestos inscriptos en la institución filosófica. Y, por lo tanto, para plasmar más completamente muchas de las ambiciones tradicionales de la filosofía.

—*Por último, si se resume todo lo que usted acaba de decir, su libro puede parecer una autobiografía encubierta.*

—Sería más bien una antiautobiografía, en la medida en que una autobiografía es a menudo una manera de construirse un mausoleo que también suele ser un cenotafio. Pero en un sentido usted tiene razón. Mi libro es además una empresa de conocimiento de sí. Por mi parte, querría decir algo bastante banal, pero poco conocido: la verdad más íntima de lo que somos, lo impensado y lo impensable, está inscripta en la objetividad de las posiciones que hemos ocupado, en el presente y en el pasado, y en toda la historia de esas posiciones.

La verdad del profesor de la Sorbona reside, por una parte, en la historia de la Sorbona, en cuyo transcurso se ha constituido la situación actual de esta institución en el espacio de las posiciones universitarias. Ocurre lo mismo para el profesor de la Escuela de Altos Estudios o del Collège de France. Sartre buscaba la verdad de Flaubert, del escritor Flaubert y, por esa misma senda, del propio Sartre, en una suerte de genealogía social, en los orígenes familiares o al menos en las experiencias imaginarias. Creo que la verdad de Flaubert, o de Sartre, o de cualquier intelectual, está al menos en igual medida en lo que llamo “campo intelectual”, es decir, en el conjunto de relaciones de competición –incluso de conflicto– que simultáneamente lo unen y lo oponen a los otros universitarios y a los otros intelectuales. Sé, por ejemplo, que para comprender lo que hace Barthes (o Picard), lo que escribe sobre la crítica (o la crítica que escribe), es necesario saber cuál es la posición históricamente constituida a partir de la cual escribe: Escuela de Altos Estudios o Sorbona, ciencias sociales o humanidades, Saussure transitado o Lanson travestido, etc.

—*Escuchándolo a usted, y sobre todo leyéndolo, uno tiene la impresión de que su interés es sólo teórico. Nada sobre la política, ningún programa, ningún proyecto, ningún consejo... A todas luces, usted no pretende el puesto de ministro de Educación.*

—A una humorada, responderé con una humorada: ¿usted cree que un ministro de Educación es indispensable? ¿Y no cree que —al menos en lo que concierne a la enseñanza superior y la investigación— el *laissez-faire*, es decir, la autonomía o la autogestión, como se prefiera, sería la mejor de las políticas posibles? Pero para que sea algo más que una humorada, necesitaría argumentar largamente.

—Sí, en la medida en que muchas veces se han utilizado sus trabajos, sobre todo Los herederos y La reproducción, para justificar o condenar tal o cual política, me parece que usted no puede permanecer en silencio.

—Es un verdadero problema, que mencionábamos al comienzo de esta entrevista. ¿Qué quiere usted que haga? ¿Una “tribuna libre” [columna de opinión] en *Le Monde*? ¿Una conferencia de prensa? ¿Una petición?

A los hombres políticos sólo les gustan los científicos muertos. Se han valido de mis trabajos para justificar medidas que no tenían ninguna relación con ellos y, en todo caso, como si hubieran sido producidos por un autor del pasado a quien no era pertinente pedir su opinión. El problema es que en Francia no hay estatuto para el discurso competente sobre el mundo social. Hemos considerado con Michel Foucault preparar un libro testimonial, asociando a varios especialistas en una crítica rigurosa de cierta cantidad de medidas políticas, especialmente en materia de cultura y de educación...

En todo caso, pienso que pronto la comunidad científica, a través del Collège de France, se expresará sobre el porvenir de la ciencia y de su enseñanza. Por una vez, un cuerpo constituido de científicos reconocidos ha recibido un mandato del poder político para ocuparse de sus propios asuntos. Lo que no tiene nada de trivial y constituye un hecho político de primer orden.

—Muchas veces se le ha reprochado su pesimismo y su fatalismo. ¿Usted piensa realmente que no hay ninguna política posible para auxiliar a la investigación y la enseñanza?

—Es verdad que el análisis no incita al optimismo. Sobre todo cuando hace aparecer esa suerte de pares infernales de adversarios cómplices, que condenan al sistema de enseñanza y a quienes lo gobiernan a un movimiento perpetuo que oscila entre lo que se llama la derecha y la izquierda, y que de hecho son dos formas de conservación de las ventajas adquiridas, dos formas de defensa individual o colectiva contra las sanciones del mercado pedagógico y científico.

El cuestionamiento de las jerarquías universitarias (que se oculta bajo las apariencias de la democratización) y la defensa de esas jerarquías (que invoca la calidad de la enseñanza) forman una par de fuerzas que conduce al statu quo en cuanto a lo esencial, es decir, a la producción y la transmisión del saber. Haría falta activar un proceso que condujera a una distribución de los beneficios materiales y simbólicos un poco menos independiente de lo que lo es en la actualidad de las contribuciones pedagógicas y científicas de los diferentes actores. Esto me parece a la vez necesario y muy difícil de concebir. Por otra parte, es un problema muy general del cual la universidad presenta la forma límite.

—*Pero usted no propone solución.*

—No. Pero algo es seguro: no es por el solo efecto de reformas emprendidas sin investigaciones ni análisis, como todas las que se han sucedido desde hace veinte años, y fundadas sobre una ignorancia casi total de lo que realmente está en juego y de los verdaderos mecanismos, como se llegará a detener este movimiento oscilante, ayer la demagogia superficialmente igualitarista, hoy la cultura del esfuerzo y los sicarios de la Sociedad de Agrégés.*

De manera más general, no se actúa sobre universos tan finamente diferenciados con reformas formalistas y universalistas, incapaces de tratar metódicamente la singularidad de casos siempre específicos, e inspirados la mayoría de las veces por representaciones —plataformas, programas o informes de comisiones— que informan más sobre los intereses específicos de sus autores que sobre la realidad del sistema de enseñanza.

—*Si comprendo bien, usted no propone medidas políticas sino que critica a la política propiamente dicha.*

—Lo que está en juego, y lo que la discusión usual sobre la política nunca alcanza, es la idea misma de lo que puede ser y hacer la acción política —lo que en otras épocas se llamaba “gobierno”—. Los hombres políticos deberían meditar sobre la distinción estoica entre lo que depende de nosotros y lo que no. Como ya sabemos, el gran principio de error consiste en ignorar sus límites.

Todo lo que puede hacer la política es controlar suave e imperceptiblemente campos de fuerzas, algo que desde luego es contradictorio con

* Se trata de la Société des Agrégés de l'Université, asociación fundada en 1914 para defender los intereses de quienes aprueban los concursos de *agrégation* para acceder a cátedras universitarias. [N. de T.]

las pulsiones hacia lo espectacular y el exhibicionismo de la reforma. Es sacar del campo de fuerzas, y de las luchas que allí tienen lugar, las fuerzas capaces de modificar el campo de fuerzas en la dirección deseada. Estamos más cerca de Fourier y del arte de utilizar las pasiones que de Marx. Habría que saber realizar una política de intervenciones reducidas y discretas, bien localizadas, que pudieran activar engranajes hoy trabados por un sistema en que se distribuyen de manera aleatoria las sanciones y los beneficios.

De todos modos, no será posible permanecer indefinidamente en el estado actual, pues me parece haber comprendido que cuando las ratas son sometidas a un tratamiento bastante similar al destinado hoy en día a los profesores y a los investigadores, distribuyendo al azar las descargas eléctricas y los granos de trigo, se vuelven locas.

—Usted parece tener una concepción muy pragmática de la política. ¿Piensa que es necesario deshacerse de las visiones globales del mundo y de las grandes ideologías?

—En absoluto, no se trata de anunciar una vez más el fin de las ideologías. Pero lo que se llama “experiencia de izquierda” ha hecho que en gran medida se comprenda —y es un logro positivo— que las oposiciones principales entre la derecha y la izquierda no estaban donde la izquierda las situaba. Lo que hoy en día se ha convertido en evidente estaba oculto a los ojos de los propios hombres políticos, por obra de la lógica de la competición entre los partidos y, en el seno del mismo partido, entre las corrientes y las tendencias.

El desasosiego que de ello resulta puede favorecer un indiferentismo político enteramente peligroso, pero de la misma manera puede dar ocasión a una búsqueda libre de los auténticos principios de discrepancia, a condición de que el vacío así creado no sea colmado por dispositivos ideológicos como la informática, a la cual se supone apropiada para zanjar todos los problemas, desde la soledad individual hasta el comercio exterior. A condición también de que el descubrimiento de los condicionamientos económicos y del débil margen de libertad que estos dejan a la acción política no venga a reforzar las tendencias hacia el economismo.

La mayoría de las veces, el tecnicismo —en Lenin era la electricidad, ahora es la electrónica— se combina con el economismo para suplir la ausencia de una auténtica invención política, fundada sobre un conocimiento profundo del mundo social. Los hombres políticos han aprendido un poco de economía, pero siguen sin saber casi nada de sociología.

—¿Pero de quién se puede esperar esta invención?

—Seguro que no únicamente de los hombres políticos. Lo que les concierne es –repito– conocer los límites de la acción política. Lo que supondría ya una verdadera conversión personal de su parte y una redefinición completa de la imagen social del rol. Sería necesario que dejaran de pensar en la lógica de la regla y del reglamento *omnibus* –bueno para todos y para siempre– para practicar una suerte de casuística racional, que combine la atención al caso singular con un conocimiento de las leyes generales de funcionamiento de los múltiples universos implicados, y de las fuerzas y de los intereses más específicos de la gente de la cual depende el éxito de la empresa. Sin esto, la mejor intención del mundo se expone al riesgo de obtener efectos estrictamente opuestos a los fines perseguidos. Todo lo mencionado supondría mucha inteligencia, modestia, conocimiento de las realidades, atención a las pequeñas cosas y a la “gente sencilla”... ¡Una verdadera revolución!

—¿Usted quiere decir una revolución mental? Es lo más inusual entre quienes revolucionan...

—Sí, porque hay más inventiva política en una institución como “SOS Grands-Mères” que en dos años de trabajo de una comisión del Plan o en veinte informes del señor X o del señor Y, sin hablar de los congresos de *apparatchiki*. A esta inventiva política cotidiana es necesario acecharla, incitarla, asistirle, configurarla, generalizarla, no con los talentos del ingeniero social sino con los del jardinero.

**PROPOSITIONS
POUR L'ENSEIGNEMENT
DE L'AVENIR**

ÉLABORÉES À LA DEMANDE DE
MONSIEUR LE PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE
PAR LES PROFESSEURS DU COLLÈGE DE FRANCE

paris
1985

Portada original de la propuesta de reforma del sistema educativo francés, presentada en 1985 al entonces presidente François Mitterrand.



Proposiciones para la enseñanza del futuro*

Elaboradas a pedido del señor presidente de la república por los profesores del Collège de France

París, 1985

Sumario

Exposición de los motivos

Principios

1. Unidad de la ciencia y pluralidad de culturas

Una enseñanza armoniosa debe poder conciliar el universalismo inherente al pensamiento científico y el relativismo que enseñan las ciencias humanas, atentas a la pluralidad de modos de vida, saberes y sensibilidades culturales.

2. Diversificación de las formas de excelencia

La enseñanza debería poner en práctica todas las herramientas para combatir la visión monista de “la inteligencia” que lleva a jerarquizar las formas de consumación con relación a una de ellas, y debería multiplicar las formas de excelencia cultural socialmente reconocidas.

* El 13 de febrero de 1984, François Mitterrand solicitaba a los profesores del Collège de France “reflexionar acerca de cuáles podrían ser, según ellos, los principios fundamentales de la enseñanza del futuro, integrando la cultura literaria y artística más universal con los saberes y los más recientes métodos de las ciencias. Y especificaba: sin entrar en el detalle de los programas”. De ese informe, el presidente de la república dijo al Collège de France que tomaba tres principios: la unidad en el pluralismo, la apertura en y por la autonomía, la revisión periódica de los saberes enseñados. Y que de allí sacaba tres propuestas: la creación de una universidad abierta, “utilizando las técnicas de la enseñanza a distancia y contribuyendo ampliamente a la formación permanente de los adultos”, la puesta en marcha del proyecto de una “cadena de televisión educativa y cultural”, la idea de una evaluación permanente de los establecimientos de enseñanza.

3. Multiplicación de las oportunidades

Sería importante atenuar, tanto como fuera posible, las consecuencias del veredicto escolar, e impedir que los éxitos tengan un efecto de consagración o los fracasos un efecto de condena de por vida, multiplicando las carreras y los pases entre las carreras, debilitando todos los cortes irreversibles.

4. Unidad en y por el pluralismo

La enseñanza debería superar la oposición entre el liberalismo y el estatismo, creando las condiciones para una emulación real entre instituciones autónomas y diversificadas, protegiendo al mismo tiempo a los individuos y a las instituciones más desfavorecidas contra la segregación escolar que pudiera resultar de una competición salvaje.

5. Revisión periódica de los saberes enseñados

El contenido de la enseñanza debería ser sometido a una revisión periódica que apunte a modernizar los saberes enseñados, despojándolo de los conocimientos perimidos o secundarios e introduciendo –lo más rápidamente posible, pero sin ceder al modernismo a cualquier precio– los nuevos logros.

6. Unificación de los saberes transmitidos

Todos los establecimientos escolares deberían proponer un conjunto de conocimientos considerados como necesarios en cada nivel, cuyo principio unificador podría ser la unidad histórica.

7. Una educación ininterrumpida y alternada

La educación debería continuarse a lo largo de la vida y debería hacerse todo lo necesario para reducir la cesura entre el fin de la enseñanza y la entrada en la vida activa.

8. Uso de las técnicas modernas de educación

La acción de incitación, de orientación y de asistencia del Estado debería ejercerse por medio de un uso intensivo y metódico de las técnicas modernas de difusión de la cultura, y especialmente de la televisión y de la telemática, que

permitirían ofrecer a todos y en todos lados una enseñanza ejemplar.

9. Apertura en y por la autonomía

Los establecimientos escolares deberían asociar a personas externas a sus deliberaciones y a sus actividades, coordinar su acción con las de las otras instituciones de difusión cultural y convertirse en el hogar de una nueva vida asociativa, espacio del ejercicio práctico de una verdadera instrucción cívica; a la par de esto, sería necesario reconfirmar la autonomía del cuerpo docente, revalorizando la función de los profesores y consolidando la competencia de los maestros. ■



Veinte años antes del Informe del Collège de France

1964

No alcanza con plantearse como fin la democratización real de la enseñanza. En ausencia de una pedagogía racional que se lleve a la práctica para neutralizar metódica y continuamente, desde el jardín de infantes hasta la universidad, la acción de los factores sociales de desigualdad cultural, la voluntad política de brindar a todos posibilidades iguales ante la enseñanza no pueden acabar con las desigualdades reales, a menos que se provea de todos los medios institucionales y económicos. Recíprocamente, una pedagogía realmente racional, es decir, fundada en una sociología de las desigualdades culturales, contribuiría sin duda a reducir las desigualdades ante la educación y la cultura, pero sólo podría llevarse realmente a la práctica si están dadas todas las condiciones para una democratización real del reclutamiento de los maestros y de los alumnos, comenzando por la instauración de una pedagogía racional. 

El Informe del Collège de France

Pierre Bourdieu se explica

Entrevista con Jean-Pierre Salgas

1985

—*En la Lección sobre la lección, su lección inaugural en el Collège de France, usted decía: “El mayor bien que se le puede hacer a la sociología es quizás el de no pedirle nada”.* Sin embargo, tres años antes, usted redactaba un informe a pedido del presidente de la república...*

—Como usted sabe, no hay respuesta a un pedido que no implique una redefinición del pedido... No hay seguridad de que ese informe responda a la pregunta que planteaban quienes lo pedían... Dicho esto, el hecho de solicitar a una institución como el Collège de France que responda a una pregunta sobre el funcionamiento del sistema escolar es en sí un acto político muy importante. Al Collège de France y no al señor X o Y. Hay allí una suerte de conquista irreversible, en el sentido del reconocimiento de esta autonomía del campo intelectual que no ha dejado de crecer desde Voltaire hasta Sartre, pasando por Zola, Gide, etc.

Es más, si bien yo he tenido cierto rol en esa redacción, ese texto no es mío. Expresa a una colectividad, y una colectividad autorizada –por su posición en el universo específico y por el pedido que se le hace– que reconoce esa posición. Pienso que es una de las condiciones de su eficacia. Es un texto normativo que dice “es necesario”. Respaldándose en los filósofos del lenguaje anglosajones, uno puede decir que sólo los grupos pueden decir “es necesario”, esto es, universalizar un discurso singular. Por ende, ese informe dice “es necesario”. Pero, por otra parte, recuerda que ningún grupo tiene realmente derecho a decir “es necesario”. Esto es inusual, y quizá haga que ese “es necesario” sea más fuerte que un “es necesario” ordinario...

* *Leçon sur la leçon*, París, Minuit, 1982 [ed. cast.: *Lección sobre la lección*, Barcelona, Anagrama, 2002. Una versión previa se publicó con el título “Clase inaugural”, cit.]. [N. de T.]

—*Reformulo mi pregunta: ¿no sucede también que el autor de La reproducción (cito siempre la Lección...) ha “reencuentrado, realizado en su objeto [su propia] ciencia social del pasado” y, a menudo, a contracorriente de lo que tenía derecho a esperar? ¿El “efecto liberador del conocimiento” y de la constatación da lugar, a menudo de manera perversa, a un efecto normativo? Pienso en todos los reformistas que se han “inspirado” en sus trabajos...*

—Es una pregunta central, que comienzo apenas a intentar responder. Se refiere al estatuto mismo del discurso sociológico. ¿Cuántas veces he recordado que no hay fuerza intrínseca de la idea verdadera?... Los usos del discurso sociológico son pasibles de un análisis sociológico: así, la sociología ofrece en cierta medida la comprensión de su propia recepción. De un discurso complejo, la gente va a retener los aspectos que son conformes a sus intereses, y es verdad que ciertos profesores se han valido de eso en momentos de crisis para abdicar en su trabajo pedagógico. El análisis científico puede ser alienante, puede ser liberador: el conocimiento permite también accionar, con conocimiento de causa, sobre los mecanismos analizados. Libera del utopismo, pero no impone el sociologismo. Sé que esta respuesta no es suficiente. El solo hecho del registro implica una ratificación. Registrar un matrimonio es transformar en matrimonio un vínculo. Creo que en su recepción social la escritura sociológica funciona a veces, en la mente de los lectores, como el acta de registro que consagra la cosa registrada.

—*Entre todos esos reformistas, ¿algunos lo habían invocado a usted?*

—Muy poco. Dicho esto, ha habido usos estrictamente ideológicos de mis análisis. Las estrategias sociales jamás son del todo inconscientes: muchos de quienes me mencionaban sabían que yo habría dicho lo contrario...

Lo que distingue a ese informe es que no hace creer que puede hacerse lo que, de todos modos, no puede hacerse. La acción está limitada al espacio en el cual se ejerce. Por ejemplo, no se dice que el sistema escolar puede resolver el problema de la “democratización”. Ese término nunca se pronuncia. Quienes desean hacer creer que democratizan, cuando no tienen los medios para hacerlo, en realidad quieren decir otra cosa: la “democratización” es un eslogan ambiguo, permite que los intereses de ciertas categorías de docentes pasen por la igualación de las carreras en el seno del sistema de enseñanza, como superponibles a los intereses de los dominados en el mundo social.

Pero después no se dice que no se pueda hacer nada. En *La reproducción*, no decimos que la escuela producía o reproducía las desigualdades.

Decimos que “contribuía” a reproducirlas, *por una parte*. Es esta parte lo que, quizás, es posible controlar.

—*Usted hace alusión a los puntos 2 y 3 del informe...*

—Sí, creo que las dos principales contribuciones del sistema escolar a la reproducción son el efecto de veredicto, efecto de destino que encierra los resultados de juicios en una esencia, una naturaleza (“Usted es esto y no otra cosa”), y el efecto de jerarquización, que consiste en hacer admitir que hay una jerarquía lineal de todas las competencias, y que sin excepción estas son apenas formas degradadas de la competencia perfecta —la del *cacique* de la Escuela Nacional de Administración o de la Polytechnique—. Así, todo el mundo es un fracasado para alguien más...

Para hacer comprender el efecto de veredicto, invoco siempre la analogía con *El proceso* de Kafka. Podemos leerlo como una metáfora del sistema escolar. Es un universo en el cual uno entra para saber quién es, y con una expectativa tanto más ansiosa cuanto menos esperado es allí. Y el universo le dirá, de modo insidioso o brutal: “No eres más que un...” —seguido generalmente por un insulto que, en ese caso, está sancionado por una institución indiscutible, reconocida por todos—.

Imaginamos los efectos que esos veredictos ejercen en los niños, veredictos sin apelación y la mayoría de las veces reconfirmados por los padres (de forma diferente según la clase). Esos traumas de la identidad son sin duda uno de los grandes factores patógenos de nuestra sociedad, aunque estén destinados a pasar desapercibidos, sobre todo a los ojos de los docentes. En efecto, podemos preguntarnos si uno de los encantos de ese oficio devaluado no reside en la posibilidad que ofrece de emitir veredictos, en otras palabras, de ser el Dios Padre, aunque sólo fuese para treinta personas.

—*Estoy impactado porque, si no me equivoco, el término “filosofía” no aparece en las “Proposiciones para la enseñanza del futuro” (en el primer capítulo, ustedes atribuyen a las ciencias de la naturaleza y a las ciencias del hombre las “disposiciones críticas” que usualmente se les adhieren), mientras que, a la inversa, de la historia se ocupa un capítulo entero (el 6). Las asocio a propósito, porque una y otra han sido objeto de luchas muy fuertes estos últimos años. Por otra parte, ¿no habría que poner en relación este “olvido” y el hecho de que, en su nivel más conceptual, el debate en curso acerca de la escuela puede pensarse como un conflicto entre el habitus según Bourdieu y el Cogito cartesiano, o kantiano, independiente de toda determinación social, puesto en evidencia por sus adversarios?*

—Ese olvido es deliberado. ¿Dónde están las virtudes críticas de la filosofía? Esta imagen de la filosofía como crítica es desmentida a menudo en los hechos. Basta pensar en el kantismo como teoría oficial de la Tercera República o, más recientemente, en la recepción que tuvo en Francia el pensamiento de Heidegger o, aún más cercano, en cosas como el Colegio de Filosofía, que han sido creadas gracias al cambio político... Es un argumento de hecho que vale lo que vale, pero, después de todo, hubo un tiempo en que se juzgaba a los amigos de la sabiduría por su sabiduría. ¿Entonces por qué dar a la historia un lugar fundamental? No se trata forzosamente de la historia tal como la definen los historiadores. Se trata de la historia como instrumento de genealogía real de los conceptos, de los modos de pensamiento, de las estructuras mentales, y todo esto está por hacerse. Reintroducir el punto de vista histórico sería desdogmatizar la enseñanza que da los resultados sin los problemas, la solución que ha triunfado sin recordar la alternativa, se trate de matemática, de física o de arte... Sería también dar a cada uno los medios para reapropiarse de las estructuras de su propio pensamiento.

Este es un punto en que se reúnen los imperativos científicos y los imperativos políticos, porque desdogmatizar será también desfatalizar: muchas veces los veredictos deben su brutalidad dogmática al hecho de que son pronunciados en nombre de saberes y de estructuras mentales rígidas, porque están canonizadas por el aprendizaje y la *agrégation*.

La historia así pensada podría hacer realidad una de las ambiciones proclamadas por la filosofía: el cuestionamiento radical. Por otra parte, hay filósofos etiquetados como “filosóficos” que hacen ya ese tipo de trabajo... Está claro que no hay enseñanza que no implique algo semejante a una filosofía. En este sentido, eso está presente en el nuevo rol atribuido a la historia de las ciencias, de las ideas, etc.

—Al comienzo del informe, ustedes lo presentan como “un conjunto coherente de principios rectores”. Por otra parte, insisten en “los intereses diferentes, e incluso antagonistas” que hay en la institución escolar. Y confieso que al lado de ciertas grandes líneas—la historia es una de ellas—, el lector suele tener la impresión de que la yuxtaposición ocupa el lugar de la coherencia. Como si se recomendara hacer un poco cada cosa y un poco su contrario...

—Noto en usted cierta visión pesimista... El texto dice que actualmente se debate en torno a falsas dicotomías: elite/masa, público/privado, cultura nacional integradora/cultura universal abierta, letras/ciencias, etc. La función de los debates sobre las falsas dicotomías, o sobre los problemas prácticamente insolubles, suele ser la de eludir los verdaderos pro-

blemas. Está claro que el conflicto, o el consenso en los terrenos de conflicto, y de no-conflicto, puede llevar a la inmovilidad, a la conservación.

El informe desplaza, destruye esos problemas ficticios. Tomo un ejemplo: los exámenes ejercen un efecto de veredicto. Se puede razonar en la lógica del todo o nada, que es una buena manera de justificar el statu quo. Se dirá que es necesario suprimirlos. Pero también puede decirse que, en el estado actual de las disposiciones humanas, es necesario un móvil, mecanismos adecuados para determinar la propensión a asignar cualidades. La competición es uno de ellos. Pero se puede trabajar para debilitar los efectos de veredicto de la competición: si se multiplican los terrenos de competición, de modo que quien fracasa en salto en alto pueda destacarse en levantamiento de pesas; o –y esto no es excluyente–, reemplazando la competencia individual por la colectiva... Ese es el funcionamiento de las “Proposiciones”. No consiste en hacer un poco de las dos cosas, sino lo máximo de una dentro de los límites de la otra. Por ejemplo, lo máximo posible de competición dentro de los límites de la protección de los intereses de los más desposeídos, lo que de paso obliga a reinventar el rol del Estado. Se actúa como si a la alternativa entre liberalismo y estatismo hubiese que responder en términos de todo o nada y de modo definitivo. De hecho, en una situación dada, la introducción de un poco más de competición puede ser un medio –sin duda el único– de neutralizar realmente los efectos del estatismo. Sin embargo, la intervención del Estado es necesaria para neutralizar los efectos insoportables de la competición salvaje que, entre paréntesis, está ya instaurada pero bajo disimulo.

Otra paradoja: sólo una instancia central puede combatir eficazmente la centralización. Lo que plantea otro problema. En un sistema en que todo está decidido por gente que, en su mayoría, ha nacido en un radio de un kilómetro respecto del séptimo distrito parisino, ¿cómo encontrar la fuerza social que pueda estar al servicio de una acción central de descentralización?

—“Hacer lo máximo de una dentro de los límites de la otra”, dice usted. Una pregunta asociada: ¿cómo hay que entender la noción de “mínimo cultural común, [...] nudo de saberes y de saber hacer fundamentales y obligatorios que todos los ciudadanos deben poseer” que usted introduce en el capítulo 4? Nunca se sabe si en los hechos se trata de un máximo no ligado directamente al destino social del interesado o de una suerte de pequeño bagaje preprofesional, como lo concebía el ex ministro Haby, por ejemplo, para una escuela directamente orientada a la producción...

—No hay equívocos en este asunto. Le diré incluso que la elección de la expresión ha sido objeto de reflexión. Hace falta saber que quienes están desprovistos de ese mínimo no saben que pueden y deben reivindicarlo como sí lo saben cuando se trata del salario mínimo. La alienación cultural tiende a excluir la conciencia de la alienación. Cuanto más privado se está, menos conciencia se tiene de la privación, lo que no sucede en el ámbito económico. En esas condiciones, instaurar la idea de un mínimo no es solamente no encerrar al pueblo en los saberes elementales, rudimentarios, etc., sino que es decirle que debe exigir el mínimo que permite continuar aprendiendo. Es decir, el máximo.

Tomemos el ejemplo de la informática: puede ser un mínimo, algo que se aprende para ser un buen técnico. Puede ser la ocasión de adquirir mecanismos mínimos para pensamientos muy complejos. La dificultad está en que es necesario definir cuanto antes toda esta cultura fundamental —y no elemental— y las técnicas pedagógicas capaces de transmitirla.

—Usted toma de manera más general el ejemplo de la informática, el de las ciencias y de las técnicas, en los cuales es fácil distinguir el “núcleo duro” del uso social que se hace de ellas. Pero ¿cuál sería el de la cultura literaria clásica? Al leer La reproducción o La distinción, uno tendría la sensación de que estos libros se reducen a su uso social. Proust —y tomo a propósito este ejemplo de un novelista que, por otra parte, parece funcionar un poco como su “ideal del yo” sociológico— ¿tiene un lugar en el mínimo cultural común?

—Volvemos al efecto de ratificación. Es un hecho que los bienes culturales están sometidos a usos sociales de distinción que nada tienen que ver con su valor intrínseco. ¿Estoy a favor o en contra de Proust? La pregunta no tiene sentido. ¿Cómo no desear que se pueda producir, al infinito, personas capaces de hacer lo que ha hecho Proust o, al menos, de leer lo que él ha escrito? Quienes me atacan a propósito de esto, o adoptan en mi contra la “defensa” de la filosofía, son personas cuyo pundonor intelectual está más ligado al uso social de las cosas intelectuales que a esas cosas en sí mismas. Creo que uno de los obstáculos más profundos para la difusión de la sociología de la cultura, que es inevitablemente una sociología de los intelectuales, es la resistencia de los intelectuales, que por cierto varía según la posición que ocupan en la jerarquía intelectual. Los más dispuestos a defender a la filosofía en mi contra —yo no la ataco— son quienes más necesidad tienen de hacerse conocer y reconocer como “filósofos” en el sentido social del término.

—*Por lo tanto, usted —no en su condición de sociólogo sino de autor del Informe del Collège de France— puede coincidir en la defensa de ciertos contenidos con los mismos que oponen a la teoría del habitus el cara a cara del sujeto que piensa y de los saberes. Pienso en Milner.*

—Las “Proposiciones” del Collège de France no hablan de jerarquías (y negar su existencia es una mistificación) sino para decir que es necesario multiplicarlas; esta es la única manera de debilitar los efectos ligados al monopolio. La “igualación” no debe buscarse en la “nivelación” (cuyo principio era el resentimiento, como supo ver la crítica de derecha), sino en la multiplicación, por lo tanto en la diversificación, de los terrenos donde pueden afirmarse las diferencias, y en el debilitamiento de las jerarquías entre los principios de jerarquización.

He hablado de resentimiento. Esto plantea otra pregunta: ¿qué debe ser un grupo social para poder decir lo que se dice en ese informe? Es necesario que esté constituido por personas que tengan suficientes etiquetas y garantías como para ser libres de las etiquetas y las garantías. Como he demostrado en *Homo academicus*, la gente defiende siempre la última diferencia, lo que constituye su *valor*. ¡Los profesores de letras del CET [colegio de enseñanza técnica] defienden el latín porque no tienen más que esta diferencia, los *agrégés* que no tienen nada más allá de la *agrégation* defienden obstinadamente la *agrégation* de la cual pueden burlarse los premios Nobel!

—*¿Hay algún punto, una última diferencia, premio Nobel o Collège de France, donde se anularía el interés particular? Dicho de otro modo, los autores de las “Proposiciones” ¿no están de algún modo presos en la institución tal como ustedes la describen, enredados en sus antagonismos? Por otra parte, ¿cuáles son las primeras reacciones que ese informe suscita entre aquellos a quienes concierne directamente?*

—Los profesores del Collège de France tienen intereses, por cierto, pero estos no los llevan a pensar el sistema de enseñanza según la lógica de la defensa de cuerpo. Porque deben menos que otros su autoridad a su posición y, sobre todo, porque no están del lado del control de la reproducción del cuerpo. En cuanto a las reacciones, lo que parece interesante es que, salvo muy raras excepciones, la injuria, la polémica, están excluidas de ellas. La gente se siente obligada a formular los problemas de otro modo, y sobre todo a tomar en cuenta la posición en la institución escolar a partir de la cual hablan. Y llega a suceder que, en los debates, ellos mismos se ríen de sus objeciones... Es un efecto pedagógico considerable.

—*Que no parece haber alcanzado al gobierno. Jean-Pierre Chevènement está lejos de hablar el lenguaje del Collège de France.*

—Usted notará que la conclusión del informe enuncia todos los obstáculos para la aplicación de las “Proposiciones”. Mi pundonor de sociólogo estaba en juego... Es cierto que de momento el gobierno no se ha hecho cargo verdaderamente de lo que, dada la autoridad simbólica del Collège de France, podría haber sido un instrumento considerable de transformación. Dicho esto, creo que ese texto será una especie de cota, de referencia obligada, que podrá obstaculizar las regresiones o los abusos de poder.

El rechazo a ser carne de la patronal

Entrevista con Antoine de Gaudemar

—*El actual movimiento de estudiantes y liceístas ha causado sorpresa entre sus mayores...*

—En la década de 1960, cierta cantidad de personas, sociólogos, en Francia y en los Estados Unidos, anunciaban el “fin de las ideologías”. Años más tarde, en 1968, se producía uno de los más extraordinarios estallidos de “ideología” que el mundo haya conocido. En 1986, ellos mismos, o sus descendientes, constataban el fin de las “ideas del 68”: fueron “borradas de la escena”... Y así vemos que surgen movimientos vivos, inteligentes, divertidos y profundamente serios, que trastornan la ideología del fin de las ideologías. Los que desean con vehemencia “el fin de las ideologías”, es decir, *grasso modo*, el retorno al “realismo”, a las realidades de la empresa, de la productividad, del balance del comercio exterior, de los “imperativos” de la política exterior de Francia (pienso en la venta de armas o en el *Rainbow Warrior*),* y el repudio de las esperanzas ilusorias, igualdad, fraternidad, solidaridad, hablan como los padres burgueses hablaban a sus hijos, en resumen, como viejos. El fin de las ideologías es el envejecimiento a escala colectiva, la resignación al orden de las cosas, esa “prudencia” que consiste en hacer de necesidad virtud.

La izquierda al poder: ¡cosa de viejos, del pasado! Visto que la izquierda antiinstitucional, libertaria ya ha presenciado su exclusión (o autoexclusión) del poder, los *apparatchiki* se han puesto a predicar, y a menudo con el ejemplo, la modernización ideológica, es decir, la renuncia a las “ilusiones” que los habían llevado al poder. Esta izquierda ha dicho y vuelto a decir todo lo que la derecha se ensañaba en repetir sin conseguir que le creyeran: no hemos dado mayor crédito a sus palabras. Pero hemos dejado de creer en ella...

* Se refiere a la querrela entre Finlandia y Francia a propósito de ese barco, ese mismo año. [N. de T.]

—*Los estudiantes y los liceístas hoy se dicen apolíticos...*

—Efectivamente, y en un sentido tienen razón. En primer lugar porque, a diferencia de sus antepasados de 1968, no cargan con grandes modelos políticos: el ocaso del Partido Comunista, el paso de los socialistas al poder han cambiado muchas cosas. Además, su aprendizaje político fue menos frecuente en las células del Partido Comunista o en los grupúsculos trotskistas que en la observación de su entorno, con el desempleo de los diplomados y la devaluación de los títulos escolares, y también escuchando a Coluche o Bedos que les ofrecen, en el lenguaje de la parábola, el equivalente de los más sutiles análisis del racismo, el sindicalismo, el mundo político, etc. También han aprendido mucho de la izquierda. De alguien que miente descaradamente, los cabilas dicen: “Me ha puesto el Este al Oeste”. Los *apparatchiki* de izquierda nos han puesto la izquierda a la derecha. Los estudiantes y los liceístas podrían estar desorientados, y en un sentido lo están, como todo el mundo. ¿Qué es lo que separa a Devaquet de Chevènement? ¿Los docentes revanchistas que rodean al primero de los *normaliens* abocados a restaurar las jerarquías de su juventud que impulsaban la acción del segundo?

Las renunciaciones o las negaciones de unos hacen creer a los otros que esta vez se había acabado con las aspiraciones, si no a la igualdad, al menos a la solidaridad o, mejor aún, a la generosidad. En nuestros días los gobernantes han creído que podrían llevar a término lo que sus predecesores habían comenzado tan bien. Porque los hombres políticos de izquierda habían exaltado a la empresa (y al ejército), la derecha se ha mostrado muy confiada, que podía lograrlo. Eso, sin ver que la susodicha izquierda no expresaba más las aspiraciones progresistas, sobre todo las de los más jóvenes, que no han olvidado las promesas traicionadas.

—*Dicho de otro modo, la derecha que vuelve al poder se ha sentido autorizada por las tentativas de la izquierda a llevar hasta las últimas consecuencias su lógica...*

—La política en materia de educación es como un test proyectivo en que un grupo dirigente proyecta las aspiraciones acerca del futuro de la sociedad. Ahora bien, ¿qué es lo que hemos visto perfilarse? No hemos visto aparecer ni a Marx ni a Jesús, como algunos decían, ni a Baudelaire ni a Manet, ni siquiera a Pasteur o a Marie Curie, sino a Berlusconi y a Bernard Tapie.¹ ¿Para cuando un liceo Bernard Tapie —en lugar de Claude

1 Hombre de negocios que encarna el “espíritu de empresa” ponderado en los años ochenta —el presidente socialista François Mitterrand lo hará incluso

Bernard o Marie Curie—? La exaltación de la empresa que gana —piense usted en todas las emisiones de radio y televisión sobre ese tema— ha conducido a hacer de la patronal de vanguardia, a veces de la patronal de combate, el ideal humano propuesto a la juventud.

—¿Es ese el sistema de valores que recusan estudiantes y liceístas?

—Proponer como ideal la empresa y la competencia, y luego el modelo americano o el modelo japonés, es instalar el vacío en el centro mismo del sistema de valores. Se sabe a qué tipo de aberraciones puede conducir un modelo educativo que, como el japonés, subordina toda la empresa pedagógica a la lógica del concurso, de la competición, de la selección mediante tests. Ahora bien, no estamos tan lejos de ese sistema, y creo que es esta lucha infernal de todos contra todos, de la competición despiadada por la buena nota, luego la buena carrera, luego la buena “modalidad”, luego la buena *grande école*, etc., la que denuncian los estudiantes y los liceístas. Por esta razón, exaltan los valores de solidaridad y de generosidad. No hay nada que divida y aísle más que una entrega de ejercicios escritos o, más aún, la búsqueda de un puesto en la facultad, cuando se sabe poco o nada acerca de las orientaciones y de las diferentes carreras, y de las jerarquías que cambian constantemente.

Esta juventud y estas muchachas nos dicen que los últimos serán los primeros. Quieren introducir en la escuela la filosofía de los *restos du cœur* [restaurantes del corazón]. Quieren evitar que la lógica de la competición (y el individualismo furioso que esta fomenta), en otros tiempos casi circumscripita a las clases de oposición de los grandes liceos parisinos, llegue poco a poco, como sucede actualmente, hasta la *sixième* del más pequeño de los colegios de provincia.

—¿No es una forma de utopismo?

—Sí, ciertamente. Y en ese sentido, los liceístas de 1986 son buenos herederos de los estudiantes de 1968. Pero el utopismo incluye un dato y una fuerza. La enseñanza se ha dejado a la merced de los lobbies pedagógicos, a los grupos de presión corporativos o a los servicios de ministerio, sin hablar de los ministros y los políticos. Hubo un tiempo en que los mayores científicos de la Sorbona y del Collège de France no desdeñaban,

ministro de la Ciudad—, en sea época Bernard Tapie es conocido por sus inversiones industriales y deportivas, ampliamente difundidas en el plano mediático, tanto más cuanto él mismo dirige emisiones televisivas sobre ese tema. [N. de E.]

como Lavisé, reflexionar sobre los programas de enseñanza primaria o secundaria o, incluso, escribir manuales para las escuelas de pueblo. Los profesores del Collège de France han hecho un trabajo similar, hace un año o dos. Usted conoce el caso que hicieron las mismas autoridades que las solicitaron a esas proposiciones...

—*Usted quiere decir que habría que repensar completamente los fines del sistema de enseñanza. ¿Pero esto no conduciría a una reforma más?*

—En absoluto. Pienso que lo propio de todas las reformas sucesivas es que en todas brilla por su ausencia un verdadero proyecto educativo. En su centro hay un hueco: no saben qué tipo de hombre quieren hacer ni para qué tipo de mundo social. Eso es lo que han sentido los estudiantes y los liceístas. Y algunos de ellos hablan, *con todo derecho*, de oponer al ministro un contraproyecto educativo.

¿Cuál es el meollo de la filosofía del proyecto propuesto por el ministro —fuera del restablecimiento de las prerrogativas de los profesores titulares—? Ajustar la producción de diplomados a la demanda económica. Además de que es algo que no se sabe hacer, visto el desfase inevitable entre el tiempo de la producción escolar de productores y los cambios en la economía, no estoy muy seguro de que eso sea deseable. Podría mencionar todas las invenciones económicas, científicas y sociales que han nacido, directa o indirectamente, de una “superproducción” de diplomados: por ejemplo, toda la vanguardia artística del siglo XIX en virtud de la cual rendimos actualmente el culto al Museo d’Orsay, ¡ha nacido de una sobreproducción de pintores y de pintorzueros!

Pero lo esencial no está allí. Pienso que lo que es insoportable para los jóvenes liceístas y estudiantes es la intención de *normalización* que se oculta tras esa preocupación por el ajuste al mercado de trabajo. Cuando una madre burguesa, o incluso pequeñoburguesa, cuenta que su hijo quiere estudiar historia creeríamos que anuncia una catástrofe. Y no hablemos de filosofía o de letras clásicas. Los estudiantes de letras se han convertido en “bocas inútiles”. Y no sólo para los “medios gubernamentales” de derecha y de izquierda: para su familia también, y a menudo para ellos mismos.

—*Según su opinión, ¿cuál es el centro de este sistema de no-valores?*

—Pienso que es la descalificación de toda forma de investigación *gratuita*, artística o científica. Sobre todo cuando puede producir efectos críticos, como la ciencia social. Se celebra a los artistas muertos pero, como siempre, se los aprecia más muertos que vivos. El rechazo de la gratuidad

es el rechazo de la *generosidad*. Es ese rechazo que rechaza la época de la generosidad: todo este conjunto de gestos mezquinos y lamentables que nos han ofrecido nuestros custodios del orden moral, nuestros ministros de Justicia, de Policía y de Educación, de los cuales el más ejemplar es la expulsión de los malienses. Y sería posible mostrar que esta descalificación de la gratuidad y de la generosidad no es incluso identificable con una verdadera preocupación por la *rentabilidad*.

—*Pero los estudiantes y los liceístas proponen reivindicaciones precisas, que conciernen a la gratuidad de los estudios, a la selección, etc.*

—Creo que todo deriva del rechazo a ser carne de la patronal. Y del rechazo de la moral implicada en la instauración del reino del concurso. En ausencia de un verdadero *proyecto colectivo* para la educación (por lo tanto, para la sociedad), no quedan sino las estrategias individuales de reproducción. Como en las situaciones de pánico o de desbandada, es el sálvese quien pueda, la lucha de los egoísmos. Uno combate para salvarse y para salvar a los suyos. Incluso a riesgo de subir a un barco que se hunde.

El *laisser-faire* en materia de educación que encarna nuestro ministro empresario es la coartada de la nulidad de pensamiento, de la nulidad de proyecto. Tratándose de educación, no se puede hacer nada significativo sin que haya una movilización en torno a una idea del hombre y de la sociedad. Eso es algo que sienten y que dicen los liceístas y los estudiantes: sienten que en verdad no tienen lugar en una sociedad que no es capaz de pensar en el futuro. Por esta razón, el movimiento presente no tiene nada de efímero. E incluso si en su forma más visible, manifiesta, llegara a desaparecer, continuará existiendo tanto tiempo como las cuestiones que plantea –y que yo he intentado formular– no hayan sido explícita y resueltamente afrontadas.

—*¿Pero no hay algo irrealista en el hecho de rechazar la selección?*

—Una situación de crisis abierta, como esta en que hemos entrado, tiene como efecto actualizar, por lo tanto hacer conscientes, cosas ocultas. Rechazar la selección de manera un poco utopista es condenarse a descubrir, tarde o temprano, que ella ya existe. Podría decirse lo mismo acerca de la gratuidad: ¿usted cree que para el hijo del cartero de Louchon, que va a seguir sus estudios en Toulouse, estos son gratuitos –como de hecho lo son para el alumno de Dauphine con domicilio en la rue de la Pompe–? Todo esto es lo que han ocultado las reformas a repetición.

Los hombres políticos hacen de la escuela un objeto de lucha porque no tienen *proyecto*. Piensan que la escuela es algo demasiado importante

para dejársela a la gente joven. De hecho, esta juventud nos recuerda que no sabemos lo que queremos, que no sabemos lo que queremos hacer con ella. Tenemos mil maneras de hacerle sentir que está de más. Y el desempleo no es la menor. Es una de las razones que hacen que se sienta solidaria con todos aquellos a quienes no se les deja de recordar —a veces brutalmente— que están de más, como los inmigrantes o sus hijos.

—¿*Antes que de selección y de liberalismo salvaje, habría que hablar de competencia justa?*

—Ciertamente. Por otra parte, en el texto de las proposiciones del Collège de France, si se lee bien, se nota una condena anticipada al liberalismo salvaje cuyo retorno era fácil de prever. Dice que la competición a ultranza ya existe, y que engendra desigualdades crueles. (¿Usted cree que los estudiantes de letras de Villeteuse no saben que su título vale menos que el de París I?) Dice que corresponde al Estado controlar y regular esta competición y neutralizar sus efectos negativos.

Los estudiantes y liceístas no tardaron en comprender que se trata menos de rechazar la competición —que tiene ciertamente sólo efectos negativos— que de reivindicar los medios, *todos* los medios de entrar con armas idénticas a la competición, y también de inventar nuevas formas, más colectivas, más solidarias, de competición. Pero una vez más esto supondría un auténtico proyecto colectivo. El hijo de un obrero de Saint-Étienne debería tener acceso a estudiar realmente (y no formalmente) gratis en una universidad realmente capaz de darle los mejores títulos, y que le proponga enseñanzas realmente conformes a sus deseos —así quisiera dedicarse a la filosofía, el cine o las artes plásticas—. No vemos por qué el privilegio de la *gratuidad*, en todos los sentidos del término, debería estar reservado a aquellos que tienen recursos para pagarlo.

Principios para una reflexión sobre los contenidos de enseñanza

Marzo de 1989

A fines del año 1988, el ministro de Educación Nacional creó una comisión para reflexionar sobre los contenidos de la enseñanza. Presidida por Pierre Bourdieu y François Gros, e integrada por Pierre Baqué, Pierre Bergé, René Blanchet, Jacques Bouveresse, Jean-Claude Chevalier, Hubert Condamines, Didier DaCunha Castelle, Jacques Derri-da, Philippe Joutard, Edmond Malinvaud, François Mathey, recibió la misión de revisar los saberes enseñados con el objetivo de reforzar la coherencia y la unidad de esos saberes.

En la primera etapa de su trabajo, los miembros de la comisión se encomendaron la tarea de formular los principios que deberán regir su trabajo. Conscientes y preocupados por las implicaciones y especialmente por las aplicaciones prácticas de esos principios, para fundarlos se esforzaron en no obedecer más que a la disciplina intelectual que deriva de la lógica intrínseca de los conocimientos disponibles y de las anticipaciones o preguntas pasibles de ser formuladas. Al no tener por misión intervenir directamente y a corto plazo en la definición de los programas, buscaron diseñar las grandes orientaciones de la transformación progresiva de los contenidos de la enseñanza que resulta indispensable, aunque tome su tiempo, para seguir, e incluso anticipársele tanto como sea posible, la evolución de la ciencia y de la sociedad.

En caso de que acepten esos principios, las comisiones de trabajo especializadas continuarán o comenzarán un trabajo de reflexión más profundo sobre cada una de las grandes regiones del saber. Intentarán proponer en notas sucesivas, que podrían remitirse el mes de junio de 1989, no el programa ideal de una enseñanza ideal, sino un conjunto de observaciones precisas, derivando las implicaciones de los principios propuestos. Esas proposiciones, que tratarán esencialmente de la reestructuración de las divisiones del saber y la redefinición de las condiciones de su transmisión, de la eliminación de las nociones perimidas o poco pertinentes y la introducción de los nuevos saberes impuestos por los avances del conocimiento y los cambios económicos, técnicos y sociales,

podrán presentarse y discutirse en un coloquio que reagrupe a expertos internacionales.

Si en el sistema de enseñanza como en otra parte el cambio reflexivo constituye una exigencia permanente, ciertamente no se trata de hacer en cada momento tabula rasa del pasado. En efecto, entre todas las innovaciones introducidas en el transcurso de los años recientes, muchas estaban plenamente justificadas. Si bien es importante evitar expulsar sin examen todo lo que es heredado del pasado, no es posible discernir, *en todos los momentos y en todos los ámbitos*, entre lo “perimido” y lo “válido”. Solamente hay que tomar como objeto constante de reflexión la relación nueva que puede y debe instaurarse entre la perpetuación necesaria del pasado y la adaptación no menos necesaria al futuro.

La forma de los principios así enunciados, forzosamente abstracta y general, no se justifica por anticipado, sino por *el trabajo venidero* que deberá respetar su rigor mientras los pone a prueba para determinar y diferenciar su contenido.

PRIMER PRINCIPIO

Los programas deben someterse a un cuestionamiento periódico que apunte a introducir los saberes exigidos por el progreso de la ciencia y los cambios de la sociedad (en primer lugar, la unificación europea), y todo agregado debe compensarse con supresiones.

Disminuir la extensión, e incluso la dificultad, de un programa, no equivale a bajar su nivel. Al contrario, dicha reducción, si se efectúa con discernimiento, debe permitir una elevación del nivel en la medida (y solamente en la medida) en que permite trabajar menos tiempo, pero mejor, reemplazando el aprendizaje pasivo por la lectura activa –se trate de libros o de soportes audiovisuales–, por la discusión o por el ejercicio práctico, y devolviendo así su lugar a la creatividad y al espíritu de invención. Esto implica, entre otras cosas, que el control del aprendizaje y el modo de evaluación de los progresos realizados se transformen profundamente: la evaluación del nivel alcanzado no debería seguir reposando sólo sobre un examen pesado y aleatorio, sino que debería involucrar un control continuo y un examen final que trate sobre lo esencial y que apunte a medir la capacidad de poner en práctica los conocimientos, en un contexto completamente diferente de aquel en el cual han sido adquiridos; por ejemplo, en el caso de las ciencias experimentales, con

pruebas prácticas que permitan evaluar la inventiva, el sentido crítico y el “sentido práctico”.

SEGUNDO PRINCIPIO

La educación debe privilegiar todas las enseñanzas adecuadas para ofrecer modos de pensamiento dotados de una validez y de una aplicabilidad generales, respecto de enseñanzas que proponen saberes susceptibles de ser aprendidos de manera igualmente eficaz (y a veces, más agradable) por otras vías. En particular, es necesario velar para que la enseñanza no permita que subsistan lagunas inadmisibles, perjudiciales para el éxito del conjunto de la empresa pedagógica, especialmente en materia de modos de pensamiento y de saber-hacer fundamentales que, porque están considerados como pasibles de ser enseñados por todo el mundo, terminan por no ser enseñados por nadie.

Es necesario privilegiar resueltamente las enseñanzas encargadas de asegurar la asimilación reflexiva y crítica de los modos de pensamiento fundamentales (como el modo de pensamiento deductivo, el modo de pensamiento experimental o el modo de pensamiento histórico, y también el modo de pensamiento reflexivo y crítico que siempre debería estarles asociado). En vistas a generar un equilibrio, habría que hacer en especial más claramente perceptible la especificidad del modo de pensamiento experimental, a expensas de una resuelta valorización del razonamiento cualitativo, de un reconocimiento claro del carácter provisorio de los modelos explicativos y de un aliento y un entrenamiento constante para el trabajo práctico de investigación. Sería necesario también examinar si y cómo cada uno de los grandes sectores del conocimiento (y cada una de las “disciplinas” en las cuales se traducen de manera más o menos adecuada) puede contribuir a la transmisión de los diferentes modos de pensamiento, y si ciertas especialidades no están mejor ubicadas, en virtud de su lógica y su traducción, para asegurar el aprendizaje exitoso de uno u otro de ellos. Y, en fin, es necesario velar por otorgar un lugar importante a un conjunto de técnicas que, aunque tácitamente exigidas por todas las enseñanzas, raras veces son objeto de una transmisión metódica: utilización del diccionario, uso de las abreviaturas, retórica de comunicación, compilación de un fichero, creación de un índice, utilización de un fichero descriptivo o de un banco de datos, preparación de un manuscrito, investigación documental, uso de las herramientas informáticas, lectura de cuadros de números y gráficos, etc. Dar a todos

los alumnos esta tecnología del trabajo intelectual y, en términos más generales, inculcarles métodos racionales de trabajo (como el arte de elegir entre las tareas impuestas o de distribuirlas en el tiempo) sería una de las maneras de contribuir a reducir las desigualdades ligadas a la herencia cultural.

TERCER PRINCIPIO

Abiertos, flexibles, revisables, los programas son un marco y no un corsé: deben ser cada vez menos coactivos a medida que uno se eleva en la jerarquía de los órdenes de enseñanza; su elaboración y su administración práctica deben apelar a la colaboración de los docentes. Deben ser progresivos –conexión vertical– y coherentes –conexión horizontal– tanto en el interior de una misma especialidad cuanto en el nivel del conjunto del saber comprometido (en el nivel de cada curso).

El programa no tiene nada de código imperativo. Debe funcionar como una guía para el profesor y para los alumnos –y los padres–, que deben encontrar en él una exposición clara de los objetivos y de las exigencias del nivel de enseñanza en cuestión (se podría pedir a los profesores que lo comuniquen a los alumnos al comienzo del año). Por esta razón, debe ir acompañado por *exposiciones de los motivos* que indican la “filosofía” que lo ha inspirado, los objetivos buscados, los presupuestos y las condiciones de su puesta en práctica y que incluya también ejemplos de aplicación.

Los objetivos y los contenidos de los diferentes niveles deben percibirse y definirse en su interdependencia. Los programas deben prever *explícitamente* todas las especificaciones (y *sólo aquellas*) indispensables para asegurar la asimilación de los conocimientos fundamentales. Si bien puede ser útil abordar una misma cuestión a partir de diferentes puntos de vista (por ejemplo, la perspectiva desde el punto de vista de las matemáticas y de la historia del arte), también se debe trabajar para abolir, al menos cuando se ha comprobado su inutilidad, todos los dobles usos e imbricaciones indeseables, tanto entre los niveles sucesivos de una misma especialidad, cuanto entre las diferentes enseñanzas del mismo nivel.

Para estar en condiciones de pedir que se consigan enseñanzas continuas y coherentes, los programas deben prever de manera *tan precisa como sea posible el nivel exigido al comienzo* (evitando especialmente los títulos vagos que dan cabida a interpretaciones elásticas) y el nivel exigido

al finalizar el año tomado en consideración. Deben ponerse a prueba, de modo que puedan cumplirse sin proezas particulares, dentro de los límites del tiempo asignado (para favorecer la puesta en práctica exitosa, deben estar acompañados por indicaciones que conciernen al tiempo correspondiente a cada una de las etapas principales). Todas las especialidades fundamentales tienen que ser objeto de un aprendizaje cuyo trayecto debe, a lo largo de varios años, superar el estadio de simple iniciación y desembocar en un dominio suficiente de los modos de pensamiento y de las exigencias que le son propias.

La coherencia y la complementariedad entre los programas de las diferentes especialidades deben analizarse metódicamente en cada nivel. En caso de que sean necesarias comisiones por especialidades, es importante prever una comisión *común* (por nivel) para los programas con el objetivo de asegurar la coherencia y eliminar los dobles usos.

Sin entregarse a la imitación servil de los modelos extranjeros, debería encontrarse una inspiración crítica en la comparación metódica con los demás programas en vigor en otros países, especialmente europeos: en tanto manera de actualizar los olvidos y las lagunas, la comparación debería permitir desterrar las supervivencias ligadas a lo arbitrario de una tradición histórica. Además de que podría conducir a incrementar la comparabilidad del sistema francés con los otros sistemas europeos y a reducir los *handicaps* en relación con eventuales competidores, tendría por efecto, en todo caso, la obligación de suplantarlo con la lógica de la elección consciente y explícita la lógica de la expulsión automática y tácita de los programas establecidos.

CUARTO PRINCIPIO

La indagación crítica de los contenidos actualmente exigidos debe conciliar siempre dos variables: su exigibilidad y su transmisibilidad. Por una parte, el dominio de un saber o de un modo de pensamiento es más o menos indispensable, por razones científicas y sociales, en un nivel determinado (en tal o cual materia); por otra parte, su transmisión es más o menos difícil, en ese nivel del curso, dadas las capacidades de asimilación de los alumnos y la formación de los maestros implicados.

Este principio debería conducir a excluir cualquier tipo de transmisión prematura. Debería conducir también a movilizar todos los recursos necesarios (especialmente en lo que concierne al *tiempo* consagrado a

la transmisión y a los recursos pedagógicos) para asegurar la transmisión y la asimilación efectivas de los saberes difíciles que son juzgados como absolutamente necesarios. (Para darse una idea más precisa de la transmisibilidad real, en un nivel dado de la carrera, de un saber o de un modo de pensamiento determinado, deberían tomarse en cuenta los resultados de las investigaciones que evalúan el dominio que los alumnos de diferentes niveles y de diferentes orígenes sociales tienen de los saberes enseñados en las diferentes especialidades.)

La eventual transformación de los contenidos y la instauración definitiva de una modificación del programa no deberían efectuarse sino luego de un trabajo de experimentación en situación real, con la colaboración de los profesores y después de la transformación de la formación (inicial y continua) de los maestros encargados de enseñarlos. Debería contribuirse al esfuerzo de adaptación exigido a los docentes mediante el otorgamiento de semestres o años sabáticos y mediante la organización de pasantías prolongadas que les permitieran iniciarse en modos de pensamiento o en saberes nuevos, adquirir nuevas calificaciones y, eventualmente, cambiar de orientación.

De manera más general, deberían implementarse instancias que tuvieran por objetivo compilar, reunir y analizar las reacciones y las reflexiones de los docentes encargados de su aplicación, sugerencias, críticas, adecuaciones deseadas, innovaciones propuestas, etc. (la red Minitel podría usarse a este fin). Podría instaurarse una labor permanente de investigación pedagógica, a la vez metódica y práctica, que asocie a los maestros directamente comprometidos en el trabajo de formación.

QUINTO PRINCIPIO

Con intención de mejorar el rendimiento de la transmisión del saber diversificando las formas de la comunicación pedagógica y asociándose antes bien a la cantidad de saberes realmente asimilados que a la cantidad de saberes teóricamente propuestos, se distinguirá, tanto entre las especialidades cuanto en el seno de cada especialidad, lo que es obligatorio, opcional o facultativo y, a la par de los cursos, se introducirán otras formas de enseñanza, trabajos dirigidos y enseñanzas colectivas, que agrupen a los profesores de dos o más especialidades y puedan revestir la forma de investigaciones o de observaciones en el lugar.

El incremento del conocimiento vuelve vana la ambición del enciclopedismo: no se pueden enseñar todas las especialidades ni la totalidad

de cada especialidad. Además, han aparecido especialidades que unen la ciencia fundamental y la aplicación técnica (es el caso de la informática en todos los órdenes de la enseñanza de la tecnología en el colegio). Su introducción en la enseñanza no puede ser una simple adición: debería tener por efecto imponer, en un plazo más o menos largo, una redefinición de las divisiones de la enseñanza.

Es importante sustituir la enseñanza actual –enciclopédica, aditiva y compartimentada– con un dispositivo que articule enseñanzas obligatorias, encargadas de asegurar la asimilación reflexiva del mínimo común de conocimientos, enseñanzas opcionales, directamente adaptadas a las orientaciones intelectuales y al nivel de los alumnos, y enseñanzas facultativas e interdisciplinarias que se deriven de la iniciativa de los docentes. Esta diversificación de las formas pedagógicas y del estatus de las diferentes enseñanzas debería tener en cuenta la especificidad de cada especialidad, permitiendo, al mismo tiempo, escapar a la simple contabilidad por “disciplina”, que es uno de los mayores obstáculos para cualquier transformación real de los contenidos de la enseñanza. Esta redefinición de las formas de enseñanza que haría alternar cursos y trabajos prácticos, cursos obligatorios y cursos optativos o facultativos, enseñanzas individuales y colectivas, enseñanza en pequeños grupos (o ayuda individualizada a los alumnos) y en grupos más amplios, tendría por efecto *disminuir la cantidad de horas asignadas al cronograma de los alumnos sin aumentar la cantidad de clases confiadas a cada profesor*. Esto redundaría en una mayor *autonomía de los alumnos* que, dentro del marco general definido por el programa, podrían organizar su propio plan de estudios antes del comienzo de cada año lectivo. Debería también conducir a una utilización más flexible y más intensiva de los instrumentos y de los edificios (las autoridades territoriales competentes –región, departamento, comuna– deberían ocuparse de construir o de renovar los edificios escolares, *asociándose con los docentes*, de modo que ofrezcan a la enseñanza los espacios adaptados, en número y en calidad).

Sin duda, sería más conveniente desarrollar después del mediodía las actividades colectivas y multidimensionales. Este es el caso, por ejemplo, de la enseñanza de idiomas: al abarcar el estudio de los usos del discurso, oral o escrito, y de la imagen, se ubica en la intersección de muchas especialidades; supone una buena utilización de materiales técnicos; conduce a relaciones con agentes exteriores (artistas, industrias de la imagen, etc.) y apela a la producción tanto como al comentario.

SEXTO PRINCIPIO

La preocupación por fortalecer la coherencia de las enseñanzas debería conducir a favorecer las enseñanzas impartidas en común por profesores de diferentes especialidades e incluso a repensar las divisiones en “disciplinas”, sometiendo a examen ciertos agrupamientos heredados de la historia y operando, siempre de manera progresiva, ciertas aproximaciones impuestas por la evolución de la ciencia.

Debería hacerse todo para alentar a los profesores a coordinar sus acciones, al menos a través de reuniones de trabajo que apunten a intercambiar información sobre los contenidos y los métodos de enseñanza, y otorgándoles el deseo y los medios (en espacios adaptados, en equipamiento, etc.) de enriquecer, de diversificar y de ampliar su enseñanza, saliendo de las fronteras estrictas de sus especialidades o dictando clases en común. (Sería deseable que ciertos docentes pudieran estar oficialmente autorizados para reservar parte de su horario de enseñanza a las tareas, indispensables, de coordinación-organización de reuniones, reproducción de los documentos, transmisión de la información, etc.)

Las sesiones de enseñanza que reagrupan profesores de dos (o varias) especialidades diferentes reunidas según su afinidad deberían tener la misma dignidad que los cursos (en la práctica, cada hora de enseñanza de este tipo debe computarse como una hora para cada uno de los profesores participantes). Ellas se destinan a alumnos que serían reagrupados según lógicas distintas a las de las modalidades actuales, por nivel de aptitud o bien en función de intereses comunes por temas particulares. Podría reservárseles oficialmente un contingente de horas anuales, cuyo uso sería libremente decidido por el conjunto de los profesores implicados. Todos los medios disponibles –bibliotecas renovadas, enriquecidas, modernizadas, técnicas audiovisuales– deberían movilizarse para reforzar el atractivo y la eficacia. El esfuerzo absolutamente necesario de repensar y superar las fronteras entre las “disciplinas” y las unidades pedagógicas correspondientes no debería ir en detrimento de la identidad y de la especificidad de las enseñanzas fundamentales: al contrario, debería dejar en evidencia la coherencia y la particularidad de las problemáticas y de los modos de pensamiento característicos de cada especialidad.

SÉPTIMO PRINCIPIO

Además de la búsqueda de coherencia, es necesaria una búsqueda de equilibrio y de integración entre las diferentes especialidades y, por consiguiente, entre las diferentes formas de excelencia. En particular, sería importante conciliar el universalismo inherente al pensamiento científico y el relativismo que enseñan las ciencias históricas, atentas a la pluralidad de los modos de vida y de las tradiciones culturales.

Debería hacerse todo lo posible para reducir (siempre que esto parezca posible y deseable) la oposición entre lo teórico y lo técnico, entre lo formal y lo concreto, entre lo puro y lo aplicado, así como para reintegrar la técnica al interior mismo de las enseñanzas fundamentales. La necesidad de equilibrar las partes destinadas a lo que uno llamará, por comodidad, lo “conceptual”, lo “sensible” y lo “corporal” se impone en todos los niveles, pero muy especialmente en los primeros años. La incidencia asignada a los requisitos técnicos y teóricos deberá determinarse en función de las características propias de cada uno de los niveles de cada una de las carreras, por lo tanto, teniendo en cuenta especialmente las carreras profesionales preparadas y las características sociales y escolares de los alumnos implicados, es decir, sus capacidades de abstracción así como su vocación a entrar más o menos rápido a la vida activa.

Una enseñanza moderna no debe, en ningún caso, sacrificar la historia de las lenguas y de las literaturas, de las culturas y de las religiones, de las filosofías y de las ciencias. Al contrario, debe luchar y trabajar sin cesar en esas historias, de manera más o menos sutil y crítica. Pero, por esta misma razón, no debe regirse mediante la representación que a veces dan de ellas quienes reducen el “humanismo” a una imagen fija de las “humanidades”. La enseñanza de las lenguas, tanto como la de la física o la de la biología, puede y debe dar pie a una iniciación a la lógica: la enseñanza de las matemáticas o de la física, tanto como la de la filosofía o la de la historia, puede y debe servir de preparación para la historia de las ideas, de las ciencias o de las técnicas (esto, evidentemente, a condición de que los docentes sean formados en consecuencia). De manera más general, el acceso al método científico pasa por el aprendizaje de la lógica elemental y por la adquisición de hábitos de pensamiento, de técnica y de herramientas cognitivas que son indispensables para conducir un razonamiento riguroso y reflexivo. La oposición entre las “letras” y las “ciencias”, que domina todavía hoy la organización de la enseñanza y las “mentalidades” de los maestros y de los padres de los alumnos, puede y debe ser superada por una enseñanza capaz de profesar, a la vez, la cien-

cia y la historia de las ciencias o la epistemología, de iniciar tanto en el arte o en la literatura como en la reflexión estética o lógica sobre esos objetos, de enseñar no sólo el dominio de la lengua y de los discursos literario, filosófico, científico, sino también el dominio activo de los procedimientos o de los procedimientos lógicos o retóricos involucrados. Para quitar a estas consideraciones su apariencia abstracta, bastaría con mostrar en una enseñanza común al profesor de matemática (o de física) y al profesor de lengua o de filosofía que se requieren las mismas competencias generales para la lectura de textos científicos, noticias técnicas, discursos argumentativos. Debería hacerse un esfuerzo similar para articular los modos de pensamiento propios de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del hombre, para inculcar el modo de pensamiento racional y crítico que enseñan todas las ciencias, recordando el arraigo histórico de todas las obras científicas o filosóficas, haciendo descubrir, comprender y respetar la diversidad, en el tiempo y en el espacio, de las civilizaciones, los modos de vida y las tradiciones culturales.

El Consejo Nacional de Programas de Enseñanza tendrá por tarea poner en práctica el conjunto de los principios aquí enunciados. Sus miembros deberán elegirse sólo en función de su competencia y actuar *a título personal*, no como representantes de un cuerpo, una institución o asociaciones. El Consejo deberá trabajar de modo *permanente* (lo que supone que sus miembros se liberen de parte de sus otras cargas) durante un período de cinco años; pero las modificaciones que eventualmente considere introducir a los programas en vigor no podrán aplicarse más que *cada cinco años*. Su competencia deberá extenderse a todos los órdenes y a todos los tipos de enseñanza.

Carta a los liceístas de Les Mureaux

Noviembre de 1990

Ustedes me piden que hable a propósito del movimiento de los liceístas. Eso hace que esté muy contento, pero también muy inquieto. En efecto, me niego a hablar de los “liceístas” en general y, más aún, en nombre de los “liceístas”. Y si tengo algo que decirles, es que ustedes deben desconfiar de quienes lo hacen: incluso cuando esos portavoces hablan por ustedes, en favor de ustedes, hablan *en lugar de ustedes*.

Quiero solamente plantear algunas cuestiones que ustedes tendrían interés en plantearse. En primer lugar, ¿se puede hablar de los “liceístas” en general? ¿Y no hay un abuso de lenguaje –adecuado para disimular un abuso de poder, actual o virtual, ya consumado o proyectado– en el hecho de hablar de los “liceístas” en general y, sobre todo, en el hecho de hablar en nombre de los “liceístas” en general? Una de las cuestiones que se plantean muchos liceístas –yo lo sé por haberlos entrevistado y escuchado– es precisamente la de la diversidad –por no decir la disparidad, la desigualdad– entre ellos. ¿Los liceístas de la segunda sección de Louis-le-Grand, que están casi seguros de ser admitidos un día en una u otra de las *grandes écoles* científicas, tienen algo en común con los alumnos de un LEP* de Villeurbanne o de Villetaneuse?

Pero hay otros principios de diferenciación que están disimulados bajo el concepto genérico de “liceísta”. Y podría demostrar que la propiedad que los liceístas tienen indiscutiblemente en común –la “juventud”– y que sirve de pretexto para discursos fáciles y apresurados sobre las relaciones entre las generaciones, está diversificada al extremo. Para hacerme comprender, diré sólo que los famosos “pendencieros”, que cuidadosamente distinguimos de los verdaderos manifestantes, son “jóvenes”, de igual modo que los “liceístas”, y plantean la cuestión de lo que los separa de los liceístas, no únicamente en su manera de expresar su

* Liceo de Enseñanza Profesional (antiguamente, Colegio de Enseñanza Técnica –CET–). [N. de T.]

malestar, sino también en sus condiciones de existencia (sobre todo en su relación con la escuela).

La advertencia –que yo lanzaba al comienzo– respecto de los portavoces se apoya, entre otras cosas, sobre la referencia a esta diversidad, a esta desigualdad. Pienso que hay un hecho de violencia, esencial, en la pretensión de hablar por el conjunto de liceístas. Ahora bien, los portavoces hablan siempre, casi por definición, en nombre de todos.

¿Qué hacer para ir más allá? Sería necesario –¿pero ustedes tienen el tiempo, las ganas, etc.?– que ustedes, “liceístas” de Les Mureaux –y de otras partes–, comiencen a *interrogarse* sobre lo que es, en verdad, su *malestar*, que intenten expresarlo, enunciar sus razones o sus causas. ¿Por qué no intentan escribir –*escribirme*–, ya sea individual o colectivamente, lo que *según ustedes* no marcha bien en *su* liceo? Yo podría entonces responderles para intentar ayudarlos a proseguir la exploración tan lejos como sea posible.

Ese trabajo se expone al riesgo de ser largo y difícil, y de llegar tarde, después de terminada la batalla. Pero uno puede estar seguro de que si la batalla prosigue en la misma confusión que hoy, no dejará de recomenzar. Y sería importante que en ese momento pudiéramos descubrir que los fuertes gritos de los portavoces y los asertos perentorios de los “comentaristas” habían cubierto injustamente la pequeña voz de los liceístas de Les Mureaux.

1988-1995

“La prioridad de las prioridades debería ser elevar la conciencia crítica de los mecanismos de violencia simbólica que accionan en la política; y, así, divulgar ampliamente las armas simbólicas capaces de asegurar a todos los ciudadanos los medios con que defenderse contra la violencia simbólica, y con que liberarse, si es necesario, de sus ‘liberadores’.”



Cubierta y contratapa de la primera edición francesa de *La miseria del mundo*.

Desencantamiento de la política y *Realpolitik* de la Razón

Podemos sustituir la pregunta de si la virtud es posible con la pregunta de si se pueden crear universos en los cuales la gente tenga interés en lo universal.

CURSO EN EL COLLÈGE DE FRANCE, 1988-1989

A finales de la década de 1980, luego de su participación en el informe que los expertos elaboraron para el Estado, Pierre Bourdieu lanza un proyecto colectivo, La misère du monde [La miseria del mundo] que aparece en 1993 y rápidamente se convierte en un trabajo de referencia en el seno de los movimientos sociales. Ese libro logra un enorme éxito público: se venden más de 80 000 ejemplares, es llevado al teatro, y el sociólogo acepta participar, en compañía del abate Pierre, en la emisión de Jean-Marie Cavada, La marche du siècle [La marcha del siglo] (France 3, 15 de abril de 1993).

El “Post scriptum” de La miseria del mundo interpela directamente al cierre del mundo político sobre sí mismo y su olvido de la realidad social; y el título del libro parece responder al primer ministro Michel Rocard que, bajo el empuje electoral de un partido de extrema derecha —el Frente Nacional— había declarado en Le Monde del 24 de agosto de 1990 respecto del “problema de la inmigración”: “Francia no puede acoger toda la miseria del mundo, pero sobre ella debe saber tomar su parte fielmente”.

Sin duda puede apreciarse la ruptura que constituye la realización de esta investigación, volviendo sobre el análisis efectuado por Bourdieu dos años antes (véase p. 259, en este volumen), acerca de la solución política que el gobierno de Michel Rocard acababa de aportar a las reivindicaciones independentistas de los canacas:¹ momento de retroceso en “una formidable crisis de la representación y de

1 Las luchas por la independencia de Nueva Caledonia habían asistido a un episodio sangriento, entre las dos vueltas del escrutinio electoral presidencial, cuando el primer ministro y candidato Jacques Chirac ordenó que se tomase por asalto la gruta de Ouvéa, donde los independentistas se habían

la delegación políticas” (véanse pp. 263-268, en este volumen). Según Bourdieu, lo que está en cuestión es el principio mismo de la representación política o, más precisamente, “la usurpación legítima” de todo cargo público, “el misterio del misterio”, ese poder que el mandatario político toma de la delegación.

En opinión del autor, este análisis del ejercicio del poder no conduce a la pasividad o a la resignación. Si ciertos grupos sociales han podido trabajar en la instauración del estado de derecho, de la idea de servicio público o de interés general, es porque en eso han encontrado beneficios de universalización.² Una política eficaz y realista consistiría en ampliar ese principio de interés por lo universal a otros universos sociales, y en inventar estructuras institucionales para que los políticos tengan interés en la virtud.

La moral política no cae del cielo; no está inscrita en la naturaleza humana. Sólo una *Realpolitik* de la Razón y de la Moral puede contribuir a propiciar la instauración de universos donde todos los agentes y sus actos estén sometidos –particularmente por la crítica– a una especie de test de universalidad permanente. [...] La moral sólo tiene alguna posibilidad de acontecer, particularmente en política, si trabajamos para crear los medios institucionales de una política de la moral. La verdad oficial de lo oficial, el culto al servicio público y a la entrega al bien común no resisten a la crítica de la sospecha que descubre por doquier la corrupción, el arribismo, el clientelismo o, en el mejor de los casos, el interés privado al servicio del bien público.³

Por ende, el rol de la crítica pública se revela determinante para forzar a los hombres políticos a ser lo que su función social les prescribe ser: a reducir “la distancia entre lo oficial y lo oficioso” y “crear las condiciones de instauración del reino de la virtud civil”.⁴

parapetado con sus rehenes, y que culminó en la masacre de los militantes del FLNKS (Frente de Liberación Nacional Canak y Socialista) (véanse Jean-Marie Tjibaou, *La présence Kanak*, París, Odile Jacob, 1996, Alban Bensa y Jean-Claude Rivière, *Les chemins de l’alliance. L’organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, París, SELAF, 1982; y, sobre la posición de Pierre Bourdieu, “Quand les Canaques prennent la parole. Entretien avec Alban Bensa”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 56, 1985, pp. 69-83).

2 Una presentación más detallada consta en “Esprits d’État”, en *Raisons pratiques*, París, Seuil, 1994, pp. 99-146 [ed. cast.: *Razones prácticas, sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997].

3 *Ibíd.*, p. 239.

4 *Ibíd.*, p. 240.

De todos modos, esta crítica de las burocracias nacionales no conduce solamente a develar el sufrimiento social engendrado por las políticas neoliberales dirigidas por la propia izquierda (véase p. 269, en este volumen). Va acompañada por una reflexión sobre las condiciones de la acción política de los intelectuales, cuya autonomía está amenazada por la influencia de una “tecnocracia de la comunicación” que afianza el monopolio de los profesionales de la política sobre el debate público.

El problema que planteo permanentemente es el de saber cómo hacer entrar en el debate público esta comunidad de científicos que tiene cosas que decir sobre la cuestión árabe, sobre los barrios periféricos, el fular islámico... Pues, ¿quién habla [en los medios]? Son subfilósofos que cuentan por toda competencia con vagas lecturas de textos vagos, gente como Alain Finkielkraut. Los llamo “los pobres blancos de la cultura”. Son semisabios no muy cultivados, que se hacen los defensores de una cultura que ellos no tienen, para marcar la diferencia con los que tienen aún menos que ellos. Aquella gente se apropia del espacio público y expulsan de allí a quienes tienen cosas que decir. Antes de hablar del “mal de los barrios periféricos”, antes de proferir todas esas tonterías que se escuchan entre los intelectuales franceses, ¡es necesario, en primer lugar, ir allá! Los que así manifiestan veredictos hacen mal porque dicen cosas irresponsables. Y al mismo tiempo desalientan la intervención de la gente que está en el terreno, que trabaja y que tiene cosas que decir. Actualmente constituyen uno de los grandes obstáculos para el conocimiento del mundo social. Participan en la construcción de fantasías sociales que se constituyen en pantalla entre una sociedad y su propia verdad.

[Ese es uno de los motivos por los cuales he creado la revista *Liber*], que posee corresponsales en la mayoría de los países europeos, que aparece simultáneamente en cinco lenguas y, sobre todo, pretende ser producto de una verdadera dialéctica internacional. Su fin es acortar distancias entre las diferentes culturas nacionales, para que no descubramos la Escuela de Frankfurt con treinta años de atraso o que en Alemania ya no se hable más de manera débil del estructuralismo. Así, la idea es acelerar las comunicaciones para sincronizar el espacio de discusión. Pero es verdad que *Liber* tiene igualmente la función de hacer que los investigadores ingresen al debate público,

para que no siempre quienes menos saben sean quienes más hablen.⁵

Mientras los equilibrios internacionales están conmocionados por la caída del Muro de Berlín y por la construcción de la Comunidad Europea –que se impone como nuevo marco de trabajo–, para Bourdieu la lucha de los intelectuales debe ser, más que nunca, colectiva e internacional (véase p. 277, en este volumen).

5 “Les intellectuels ont mal à l’Europe”, entrevista con Michel Audédat, *L’Hebdo*, 14 de noviembre de 1991.

La virtud civil

Septiembre de 1988

El mundo político es el ámbito de dos tendencias de sentido contrapuesto: por una parte, él se cierra cada vez más completamente sobre sí, sobre sus juegos y sus prendas en juego; por otra, es cada vez más directamente accesible a los ojos del común de los ciudadanos, ya que la televisión cumple un rol determinante en ambos casos. De eso resulta que no deja de crecer la distancia entre los profesionales y los profanos, así como la conciencia de la lógica propia del juego político.

En nuestros días ya no es necesario ser un experto en sociología política para saber que gran cantidad de las declaraciones y de las acciones de los hombres políticos –no sólo las “frases sencillas” sobre los “grandes planes” o los grandes debates sobre las pequeñas divergencias entre los líderes o las “corrientes”, sino también las más graves decisiones políticas– puede haberse originado en los intereses surgidos de la competición por tal o cual posición escasa, la de secretario general, primer ministro o presidente de la república, y también en todos los niveles del espacio político. La discordancia entre las expectativas de sinceridad o los requisitos de desinterés inscritos en la delegación democrática de poderes y la realidad de las microscópicas maniobras contribuye a reafirmar un indiferentismo activo, simbolizado en un momento por Coluche, y tan diferente del antiparlamentarismo *poujadiste* al cual –para defenderse– pretenden reducirlo los que contribuyen a suscitarlo. Pero esta discordancia también puede inspirar un sentimiento de escándalo que transforma el apolitismo ordinario en hostilidad hacia la política y hacia quienes viven de ella.

Así, los reiterados cambios de opinión de dirigentes más evidentemente inspirados por su propia perpetuación que por los intereses de aquellos a quienes profesan defender no tienen una incidencia menor en el hecho de que el Frente Nacional en la actualidad suela captar adeptos entre los antiguos bastiones del Partido Comunista, que se ha beneficiado más que nadie con la confiada o resignada entrega de sí al portavoz (en efecto, se sabe que esta disposición es cada vez más fre-

cuenta a medida que se descende en la jerarquía social). Y si las alianzas con los partidos de derecha benefician tanto al mismo Frente Nacional, es menos –como suele decirse– por el toque de respetabilidad que le aseguran, que por el descrédito que infligen a los que denuncian sus propias denuncias, mostrándose dispuestos a todo para asegurar su propia reproducción.

Así, el desencantamiento de la política es resultado casi automático del doble movimiento del universo político. Por un lado, quienes están comprometidos en el juego político se recluyen cada vez más en su juego a puertas cerradas, muy a menudo sin otra comunicación con el mundo exterior que por medio de los sondeos que producen respuestas impuestas por las preguntas y, muchos de ellos, movidos por la única preocupación de existir (como los aspirantes) o de sobrevivir (como los campeones venidos a menos); unos y otros se determinan mediante acciones que, lejos de tener por principio la convicción ética o la devoción por una causa política, constituyen reacciones a reacciones de los otros. Y el colmo de la perversión se alcanza cuando la “performance televisiva” se vuelve la medida de todas las cosas y los asesores en comunicación, guiados por los especialistas en sondeo, instruyen a los políticos para imitar la sinceridad y aparentar convicción.

Por otro lado, la televisión –con uno de sus efectos más sistemáticamente ignorados por quienes le imputan todos los males del siglo: en épocas pasadas, la “masificación” de las “masas” y en nuestros días la degradación de la cultura– ha abierto una ventana hacia el campo cerrado donde los políticos juegan su juego con el príncipe, con la ilusión de pasar desapercibidos. Como en las antiguas democracias de los pequeños grupos de interconocimiento o en la ciudad griega imaginada por Hegel, los mandatarios están desde ahora bajo la mirada prolongada del grupo entero: para quienes los han observado, a lo largo de entrevistas, declaraciones o debates de veladas electorales, los protagonistas del juego político no tienen más secretos, y los más inconscientes de ellos perderían mucha de su soberbia si pudieran leer los retratos psicológicos de inusual agudeza que hacen de ellos los telespectadores, incluso los más desposeídos en materia cultural, cuando oportunamente se les hacen preguntas. Cada cual sabe que, como observaba Hugo, “cuando la boca dice ‘sí’, la mirada dice ‘quizá’”. Y el ciudadano, convertido en telespectador, por poco que posea el arte de descifrar los imponderables de la comunicación infralingüística, está en condiciones de ejercer el “derecho de fiscalización” que siempre ha reivindicado, más o menos conscientemente.

La “apertura” que los electores han aprobado durante la última elección presidencial no es esa que exalta y divide a los aparatos partidarios, a los *apparatchiki* y también a los comentaristas políticos, esa que reforzaría la tendencia del microcosmos político al cierre sobre sí, es decir, sobre formas simplemente un poco más complicadas de las combinaciones ordinarias. Es la que ofrecería, más ampliamente aún, el mundo político a la mirada crítica de todos los ciudadanos, impidiendo al cuerpo político interponer la pantalla de sus intereses particulares y sus preocupaciones que –con razón– podemos llamar “politiqueras”, ya que como causa o como fin tienen tan sólo la defensa del cuerpo político. Todo el mundo ha comprendido que hay demasiados problemas verdaderos como para dejar a los hombres políticos la tarea de inventar los falsos problemas necesarios para su propia perpetuación.

En ese sentido, la solución que el gobierno de Michel Rocard ha aportado al problema de Nueva Caledonia es ejemplar. Afrontar un problema que constituía el objeto de una auténtica explotación política, sin otro fin que resolverlo, era hacer estallar, a posteriori y a la vista de todos, el instrumentalismo cínico de una decisión política como el ataque a la gruta de Ouvéa; era recordar, como en el pasado había enseñado Mendès France, que la valentía política consiste en ponerse al servicio de los problemas, a riesgo de no durar, antes que valerse de los problemas para perpetuarse a cualquier precio. Y el éxito de la negociación ha demostrado que la virtud civil, quizá porque es tan inusual, quizá porque apela a la virtud, constituye a veces un arma política altamente eficaz.

Tenemos la impresión de que, por el modo de acción política que se ha visto así instaurado, el mundo político está compensando el retraso en que había incurrido, al encerrarse sobre sí mismo, respecto de las expectativas de los ciudadanos y especialmente respecto de las demandas éticas que se han expresado tantas veces durante los últimos veinte años, en especial por medio de las acciones o las manifestaciones como las de SOS Racisme, de los estudiantes o de los liceístas.

Los responsables políticos más libres, objetiva y subjetivamente, respecto de las exigencias del juego político y las coacciones de los aparatos partidarios, pueden hacerse oír, mientras que los *apparatchiki* están momentáneamente reducidos al silencio.

Y quizá sea posible que se generen condiciones para instaurar de manera duradera reglas escritas o no escritas y, mejor aún, mecanismos objetivos capaces de imponer a los hombres políticos las disciplinas de la virtud civil en la práctica. De todos los ciudadanos, y especialmente de aquellos que –como los intelectuales– disponen de tiempo libre y de me-

dios para ejercer su derecho de fiscalización sobre el mundo político, depende que un modo de ejercicio del poder –a veces denunciado como una forma de moralismo ingenuo, como cuando se habla de “boyscoutismo”– sea en realidad una anticipación creadora de un estado del mundo político en que los responsables políticos –situados en todo momento bajo la mirada de todos, al descubierto– estarían obligados a instaurar esa forma de democracia directa paradójicamente posibilitada por la transparencia y por la apertura del campo político que un uso democrático de la televisión asegura.

Mucho se ha hablado del silencio de los intelectuales en tiempos en que les hacía falta mucha virtud para no denunciar constantemente las faltas a la virtud civil, a riesgo de ser instrumento de los designios más cínicos. Quizás haya llegado para ellos el momento de tomar la palabra, no para celebrar los poderes como a menudo se les pide, sino para participar con otros, particularmente los periodistas, en el ejercicio de la vigilancia cívica que, por medio de la crítica y la revelación tanto como del elogio y la complicidad tácita, contribuiría a instaurar un mundo político en que los responsables políticos se interesarían por la virtud.

Fundar la crítica sobre un conocimiento del mundo social

Entrevista con Louis Roméo

1992

—¿Cómo analiza usted la separación entre la sociedad y el mundo político?

—Uno de los principales motivos es la presunción de una nobleza de Estado que deriva de sus títulos de nobleza escolar el reaseguro más absoluto de su competencia y de su legitimidad; sabemos que una porción cada vez mayor de los hombres políticos de peso (ministros, miembros de los gabinetes ministeriales, de izquierda o de derecha, sin hablar de los altos funcionarios o de los ejecutivos de las grandes empresas públicas o privadas) ha surgido de los grandes concursos de las *grandes écoles* y se piensan como una elite de la “inteligencia”. Es significativo que los más arrogantes de estos nuevos mandarines se crean autorizados a intervenir en un juego intelectual cada vez más dominado por la lógica mediático-política del *fastfood* cultural y del *best seller*; y que a veces tengan éxito al imponer sus actos de violencia simbólica con la complicidad de los “intelectuales” cortesanos que rivalizan con ellos en diligencia mediática y que divulgan, desde coloquios con gran boato de meditación en algún semanario o debate televisivo, los lugares comunes de moda (los lugares donde los hombres de poder faltos de pensamiento encuentran a los “intelectuales” cortos de poder: revistas o clubes en que se juntan Altos Estudios en Ciencias Sociales y Sciences Po, coloquios, seminarios, preferentemente europeos, no han dejado de multiplicarse, y no pasa un día en que no veamos al mismo puñado de protagonistas intercambiables cambiar declaraciones intercambiables sobre los temas “de rigor” del momento).

La flor y nata del París mediático, aunque en apariencia abierta por completo a los problemas del mundo y la mayoría de las veces muy convencida de hacer la Historia, está de hecho estrechamente confinada en sus pequeñas historias. ¿Y cómo podría ser de otro modo? Toda esa gente que a cada instante se llena la boca hablando de la “sociedad civil” no tiene deseos, y sobre todo ningún medio (aparte de la lectura cotidiana de los periódicos y los sondeos), de conocer el mundo social que

pretenden pensar o gobernar. ¿Cuántas veces, para recorrer tal o cual “obra” destinada a ubicarse durante unas semanas en la lista de los *best sellers*, basta saber que tiene origen en una querella de petimetres mediáticos a propósito del final del “estructuralismo”, del retorno del “sujeto” o de la amenaza del relativismo cultural, enésima versión del cuestionamiento a las ciencias sociales? (Quienes se maravillan de la novedad de los pensamientos “posmodernos” deberían releer *Las dos fuentes de la moral y de la religión* de Bergson...)

La principal función de estos pensadores sin pensamiento (y sin obra) es la de hacer creer que tienen uno y de esta manera vaciar el debate político e intelectual: al imponer la omnipresencia de su insignificancia gracias a su cuasimonopolio de los instrumentos de comunicación masiva (y a la censura, a menudo muy brutal, que ejercen en nombre del liberalismo y de las necesidades de la lucha contra los vestigios del “marxismo”), imponen simultáneamente problemas que no tienen otra razón de ser que su ávida pretensión de estatus de maestro-pensador. También son –incluso sin quererlo y sin saberlo– aliados naturales de aquellos que, en la frontera del campo político y del campo intelectual, oponen la pantalla de su discurso económico-financiero pleno de estereotipos y fórmulas fijas a cualquier intento de hacer entrar un poco de realidad en el campo cerrado de sus rivalidades.

—*Ese clima de “pesimismo excesivo” imperante en nuestros días ¿no se vincula, más que con la realidad histórica, con la representación que los periodistas se hacen de ella?*

—De hecho, estamos ante una formidable crisis de la representación (en todos los sentidos del término) y de la delegación, fundamentos de la democracia. Dado que no puede expresarse directamente, el profundo descontento que está presente en gran parte de la sociedad (sin escatimar a la clientela tradicional de los partidos de izquierda, como el cuerpo docente y todas las categorías inferiores y medias de la función pública) puede encontrar un drenaje en las ideologías nacionalista-racistas que se alimentan del resentimiento o de la desesperación surgidas de la experiencia de la decadencia social, individual o colectiva (como la de una categoría social –la de los metalúrgicos, por ejemplo–, de una región o de la nación en conjunto). Desde luego, pensamos en los sufrimientos materiales y morales de todos los desempleados, de quienes reciben subsidios de desempleo, de quienes tienen empleos temporarios. Pero no terminaríamos de enumerar todos los sufrimientos de un tipo completamente nuevo, debidos, por ejemplo, a las decep-

ciones vinculadas con el sistema escolar, ya sea porque no se ha obtenido de la escuela (para sí, para los suyos) lo que se esperaba, ya sea porque no se ha obtenido del mercado de trabajo todo lo que prometían los títulos otorgados por la escuela (me refiero al desempleo de los graduados, que para los propios interesados y para su entorno resulta particularmente escandaloso). Están también los sufrimientos que resultan de la degradación de las condiciones de trabajo (propiciada o permitida por el debilitamiento de los sindicatos y por la precariedad del empleo) y también de las condiciones de residencia (que de ningún modo dejan exentos a quienes, habiendo realizado y soñado con una pequeña vivienda, pagan –a menudo con cargas financieras y con tiempo en transportes– un privilegio que no siempre los deja a resguardo ante las dificultades de vecindario, reales o fruto de la fantasía). Quienes condenan el racismo deberían condenar con igual fuerza las condiciones que propician o autorizan el racismo, la delincuencia, la violencia, el aislamiento, la ruptura de las solidaridades, todo lo que engendra miedo, repliegue sobre sí y, por supuesto, también las condiciones que favorecen esas conductas de desesperación, como las políticas de vivienda y de empleo. Los estados de alma virtuosos y el sermoneo antirracista no contribuyen menos que las confesiones de fe anti-Le Pen de ciertos políticos a propiciar esta suerte de crisis de confianza en la palabra de los portavoces, esta profunda suspicacia respecto de los clérigos; en resumen, esta suerte de anticlericalismo generalizado que siempre le ha seguido el juego al fascismo.

Uno de los motivos de la angustia que conduce a soluciones desesperadas (como el voto por el Frente Nacional), es que la gente ya no sabe a qué santo encomendarse; tiene la impresión de que los malestares que sufre no son vistos, sabidos, oídos ni reconocidos por quienes tienen la palabra.

El Estado mismo, ese último recurso, esta Providencia temporal (no quiero volver a desplegar aquí la demostración que hice, basado en Kafka; pero, quíerose o no, el Estado siempre ocupa el lugar de Dios) se transforma en un dios malvado que, gracias a secuaces sin fe ni ley, denuncia la *deuda sagrada* de la nación respecto de sus miembros; en resumen, rompe el contrato de ciudadanía. No es casual que la desesperación se concentre en la cuestión de los *extranjeros*. Y aquellos que se fijan como única consigna el combate contra un partido que es percibido como capaz de restaurar el contrato que están sospechados de haber quebrado son indudablemente los peor situados para obtener la convicción...

—*En su opinión, ¿eso es lo que anuda el lazo entre el Frente Nacional y ciertas formas de sufrimiento social?*

—En efecto, poner el acento sobre lo *nacional* en oposición a lo *extranjero* es afirmar la voluntad de dominar la redistribución (de ayudas, de asignaciones, de seguros, de asistencia y, sin duda, también de trabajo) que incumbe inherentemente al Estado, y de dar a los *nacionales* una prioridad absoluta en la materia. Podemos comprender así el éxito del mensaje “nacionalista” ante los “blancos y pobres”, que no tienen más que su pertenencia de derecho a un Estado que los abandona. Pero lo que resulta más difícil de comprender es que los partidos de izquierda se hayan dejado llevar y hayan retomado por su cuenta, contra cualquier tradición de internacionalismo o de universalismo, la dicotomía nacional / extranjero o nativo / inmigrante, y hecho de ella el principal principio de visión y de división, especialmente en detrimento de la oposición entre ricos y pobres, ya que estos últimos engloban tanto a nacionales como a extranjeros...

—*Usted ha demostrado, en Respuestas,¹ los límites del economicismo: en cierta época, se hablaba de autogestión, se quería cambiar las reglas de juego; y ahora, si no se habla de gestión, de administración, uno parece pasado de moda...*

—Pienso que el economicismo, que se encuentra tanto en la izquierda, en la tradición marxista, como en la derecha, trae aparejada una formidable mutilación —en sentido pleno— a la realidad económica. Trae aparejada la abstracción de toda una dimensión, absolutamente capital, de costos y beneficios. Como no puedo hacer una demostración completa, y para pasar rápidamente a lo esencial, diré que en conjunto las consecuencias de una política concebida como gestión de los equilibrios económicos (en el sentido estricto del término) se pagan de innumerables maneras, en forma de costos sociales, psicológicos, en forma de desempleo, enfermedad, delincuencia, consumo de alcohol o de droga, sufrimiento que deriva en resentimiento y en racismo, en desmoralización política, etc. Una auténtica compatibilidad global de costos y beneficios sociales pondría de manifiesto que la sociología propone una economía que no es menos rigurosa y fiel a la complejidad de lo real que la economía parcial de los meros gestores; y que la lógica del interés bien entendido es lo que obliga a romper con el *laissez-faire* liberal tanto

1 *Réponses* (en colaboración con Loïc Wacquant), París, Seuil, 1992 [ed. cast.: *Respuestas, para una antropología reflexiva*, México, Grijalbo, 1995].

como con el determinismo de leyes sociales naturalizadas. Y a reafirmar el rol del Estado: contra las dos formas de sumisión a la necesidad de las leyes económicas que se derivan de esas dos formas de economicismo, es necesario pedir al Estado que se arme del conocimiento de las leyes demográficas, económicas y culturales para trabajar en corregir los efectos con políticas que usen los medios (jurídicos, fiscales, financieros, etc.) de que dispone. La justicia (ética y política) y la justeza (técnica) son indudablemente menos (y menos a menudo) antitéticas que lo que deja creer el cálculo corto de miras de los beneficios y las pérdidas estrictamente económicas. Lejos de apelar a la “ruina del Estado”, es necesario exigirle que ejerza una acción reguladora capaz de contrarrestar la “fatalidad” de los mecanismos económicos y sociales inmanentes al orden social.

—*Así se nota que su sociología tiene un alcance político. A menudo se le reprocha ser hermético, de modo que no se nota demasiado en qué puede servir concretamente como “ayuda para la liberación”...*

—Creo que el reproche que suele hacerse a la sociología (y a mí en particular) de estimular el fatalismo o, lo que viene a ser lo mismo, la dimisión pesimista, reposa sobre un contrasentido total (y sin duda inconsciente, lo que no significa “inocente”) acerca del estatuto de la ciencia social y de las regularidades o las leyes que se propone establecer. ¿Hay necesidad de recordar que las leyes sociales no son leyes naturales, inscriptas por la eternidad y para la eternidad en la naturaleza de las cosas, y que las leyes científicas no son normas prescriptivas, reglas imperativas de conducta, sino regularidades empíricamente constatadas y validadas? ¿Y que, por consiguiente, de ningún modo esas regularidades (estadísticas) se imponen como un imperativo o un destino al cual habría que someterse? Las regularidades sociales se presentan como encadenamientos probables imposibles de combatir, si se juzga necesario, sino a condición de conocerlos. (Si me decido a recordar tales verdades primarias, es porque algunos de mis críticos se sitúan en tal nivel de incompreensión —y de incompetencia—, y además de oscurantismo, que me hacen volver al ABC de la filosofía de las ciencias...)

—*¿Usted piensa que la sociología puede contribuir a la renovación de la política? ¿Cree que puede contribuir a fundar o a armar el contrapoder crítico de los intelectuales que usted señala a menudo como un anhelo?*

—El conocimiento del mundo social que da la sociología es, sin duda, una de las condiciones más indispensables para un pensamiento crítico verdaderamente responsable. He citado la necesidad de romper con el

economicismo y de promover una acción reguladora que tome en cuenta todos los elementos constitutivos de una economía orientada hacia la felicidad, no hacia meros valores de productividad, rentabilidad y competitividad. Pero creo que esa economía, que debería otorgar un lugar eminente a lo simbólico, no puede concebirse concretamente –en sus medios y, sobre todo, en sus fines– sino a condición de que sepamos instaurar nuevas formas de delegación y de representación. La crisis de la representación, que reside en el fundamento del descrédito de la política, tiene sin duda su principio en la lógica organizativa de los sindicatos y de los partidos de masas y, específicamente, en una tecnología social inventada en el siglo XIX para asegurar, en primera instancia, la comunicación entre la base y los dirigentes, y que sirve de hecho para asegurar la reproducción del aparato partidario y de sus dirigentes, así como la de los programas, las plataformas, las mociones, los congresos, los mandatos. Una crítica radical de las formas actuales de circulación de la información y de elaboración de las voluntades colectivas debería permitir salir del desencantamiento desmovilizador para orientarse hacia formas nuevas de movilización y de reflexión.

Paradójicamente, los aparatos políticos que se concebían como instrumentos de liberación –individual, y sobre todo colectiva– han funcionado la mayoría de las veces como instrumentos de dominación, sobre todo mediante la violencia simbólica que se ejercía en su seno y también a través de ellos. Por esto, la prioridad de las prioridades debería ser elevar la conciencia crítica de los mecanismos de violencia simbólica que accionan en la política y a través de la política; y, así, divulgar ampliamente las armas simbólicas capaces de asegurar a todos los ciudadanos los medios con que defenderse contra la violencia simbólica, y con que liberarse, si es necesario, de sus “liberadores”.

Nuestro Estado de miseria

Entrevista con Sylvaine Pasquier

Marzo de 1993

—*Ante esta Francia que usualmente calla sus sufrimientos sociales, ¿usted piensa que la presencia de la izquierda en el poder le hubiese proporcionado más solidaridad?*

—Las políticas que hemos visto en práctica desde hace veinte años presentan una continuidad destacable. Iniciado en la década de 1970, en el momento en que comenzaba a imponerse la visión neoliberal enseñada en Sciences Po, más tarde el proceso de retraimiento del Estado se ha afianzado a sus anchas. Hacia 1983-1984, adhiriéndose al culto de la empresa privada y del beneficio, los dirigentes socialistas han articulado un profundo cambio en la mentalidad colectiva que ha desembocado en el triunfo generalizado del *marketing*. Incluso la cultura está contaminada. En política, el recurso permanente al sondeo sirve para fundar una de las formas más perversas de demagogia. Una parte de los intelectuales se ha prestado a esta conversión colectiva —que ha tenido mucho éxito, al menos entre los dirigentes y en los medios privilegiados—. Al poner en práctica la amalgama y sacrificarse a la confusión del pensamiento, han trabajado para demostrar que el liberalismo económico es la condición necesaria y suficiente de la libertad política. Que, a la inversa, cualquier intervención del Estado trae consigo la amenaza del “totalitarismo”. Se han tomado mucho trabajo para constatar que cualquier tentativa que apunte a combatir las desigualdades —que, por otra parte, se juzgan inevitables— es en primer lugar ineficaz y, luego, no puede realizarse sino en detrimento de la libertad.

—*Por lo tanto, ¿cuestionaban las funciones esenciales del Estado?*

—Exactamente. El Estado tal como lo conocemos —pero quizá ya no se pueda hablar más que en pasado— es un universo social ciertamente singular, cuyo fin oficial es el servicio público, el servicio al público y la completa dedicación al interés general. Podríamos tomar en broma todo esto, citar formas notorias de desvío de fines y de fondos públicos. Aun así, la definición oficial de lo oficial —y de los personajes oficiales que

reciben el mandato de servir y no servirse— es una extraordinaria invención histórica, un logro de la humanidad, con igual legitimidad que el arte o la ciencia. Conquista fácil, siempre amenazada de regresión o de desaparición. Y es todo esto lo que hoy se atribuye al pasado, a lo superado [véanse pp. 143-167, en este volumen].

—¿*Cómo se inscribe la retirada del Estado en las realidades sociales?*

—Desde los años setenta, en el ámbito de la vivienda, se ha implementado con la opción por una política que traía aparejada la regresión de la asistencia al hábitat social y favorecía el acceso a la propiedad.¹ También en ese caso, sobre la base de ecuaciones falseadas, que llevaban a asociar el hábitat colectivo al colectivismo y a ver en la pequeña propiedad privada el fundamento de un liberalismo político. Y nadie se ha preguntado cómo escapar a la alternativa de lo individual y de lo colectivo, de la propiedad y del alquiler: por ejemplo, si se ofrecen en alquiler casas individuales públicas, como se ha hecho en otras ocasiones. La imaginación no está en el poder, tanto bajo el mando de la izquierda como de la derecha. Se ha llegado a un resultado que nuestros eminentes tecnócratas no habían previsto: esos espacios relegados donde están concentradas las poblaciones más desfavorecidas, es decir, todos aquellos que no cuentan con los medios para huir hacia lugares más acogedores. Allí, bajo el efecto de la crisis y del desempleo, se desarrollan fenómenos sociales más o menos patológicos que hoy en día son objeto preferencial de las nuevas comisiones de tecnócratas.

—¿*Qué tienen en común dos jóvenes de ciudades del Norte, François y Ali, un obrero de origen tunecino y un empleado de correos, un profesor de letras y un sindicalista?*

—Si bien el sufrimiento social más visible se nota entre los más desposeídos, hay también sufrimientos menos visibles en todos los niveles del mundo social. Las sociedades modernas —y esta es una de sus principales propiedades— se han diferenciado en una multitud de subespacios, de microcosmos sociales, independientes unos de otros. Cada uno de estos tiene sus jerarquías propias, sus dominantes y sus dominados. Se puede pertenecer a un universo prestigioso, pero ocupar allí una posición

¹ En referencia a una investigación publicada en marzo de 1990 en el n° 81-82 de *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, que será retomada dentro del marco más amplio de *Structures sociales de l'économie*, París, Seuil, 2000 [ed. cast.: *Las estructuras sociales de la economía*, Buenos Aires, Manantial, 2001]. [N. de E.]

oscura. Ser ese músico perdido en la orquesta que retrata la obra teatral *El contrabajo* de Patrick Süskind. La inferioridad relativa de quienes son inferiores entre los superiores, últimos entre los primeros, es lo que define las miserias de posición, irreducibles a las miserias de condición, pero igualmente reales y profundas. Estas miserias relativas no pueden relativizarse.

—¿*El sociólogo puede comprender realmente los sufrimientos o la rebelión de aquel a quien entrevista?*

—A condición de percibir el lugar que su interlocutor ocupa en el mundo social y, más precisamente, en el microcosmos social donde están ubicadas sus inversiones, sus apuestas, sus pasiones: una empresa, un servicio, una oficina, un barrio, un inmueble... A condición de orientarse con el pensamiento hacia ese lugar, de ponerse en su lugar, en el sentido auténtico.

—¿*Por qué es importante tener en cuenta esto?*

—Porque esas miserias, tanto o más que las miserias extremas, engendran representaciones y prácticas políticas, a menudo incomprensibles en apariencia, como las del racismo y las de la xenofobia, a las cuales no se sabe oponer más que la indignación o la predicación. Y también porque quienes las sufren son las víctimas elegidas por políticos demagogos y criminales —comenzando por el Frente Nacional—, que viven de la explotación del sufrimiento, de la decepción, de la desesperación.

—¿*Cómo se produce la inclinación hacia el racismo? Su investigación muestra a vecinos sumergidos en las mismas dificultades, que viven en estado de sitio mutuo. Bajo el pretexto de que una de las familias, de origen magrebí, tiene gatos, al parecer, ruidosos...*

—El ejemplo por excelencia de esos “desheredados relativos” son aquellos a quienes en las colonias se conocía como “pobres y blancos”, todos aquellos que, persuadidos de ser integrantes de una elite, la de los poseedores de derechos auténticos, exclusivos, reivindican el monopolio del acceso a las ventajas económicas y sociales asociadas a su cualidad de “nacionales”, contra los “inmigrantes”. En el libro podemos leer testimonios patéticos de pequeños agricultores, de pequeños comerciantes que se indignan por el tratamiento otorgado a los inmigrantes —del cual no tienen experiencia directa— y, en términos más amplios, a quienes —indebidamente, a sus ojos— se benefician de la ayuda del Estado, delincuentes, presos, etc. Si bien se revisten con razones en apariencia más racionales,

las críticas de que es objeto el Estado de bienestar deben sin duda su éxito al hecho de que suelen arraigarse en pulsiones o representaciones de este tipo. ¿Dónde están las fuerzas capaces de contrarrestar los delirios xenófobos ante los cuales ceden quienes están más directamente contrapuestos a los “extranjeros”, sea en la competición por el trabajo, sea en la cohabitación? Desde luego, existen los movimientos antirracistas, pero impactan sobre todo en las generaciones fuertemente escolarizadas. ¿En qué se han convertido los principios internacionalistas de la antigua educación política o sindical? El desmoronamiento de los ideales cívicos de solidaridad ha dejado vía libre a los egoísmos triunfantes que alientan la ausencia de todo mensaje político capaz de proponer otras razones para vivir que el éxito personal, medido en salario o en SICAV* monetarias.

—¿*El argumento se mantiene en situación de indigencia compartida?*

—En los lugares de gran sufrimiento, como las ciudades, los grandes complejos habitacionales, los “suburbios difíciles”, los propios trabajadores sociales, comisionados por el Estado o las municipalidades para garantizar los servicios públicos más elementales sin disponer de los medios necesarios, se ven en formidables contradicciones. Pienso por ejemplo en ese director de colegio que tiene la idea más generosa y más alta de la misión de la escuela: se ve obligado a pasar lo esencial de su tiempo luchando (a veces mediante la violencia) contra la violencia. Se siente como rescindiendo un contrato. Y no es el único. Usted tiene a educadores, profesores, policías, magistrados de base que sienten a modo de dramas personales las contradicciones de la institución y de la misión que esta les confía.

—¿*Es así porque sienten que el Estado ha fallado y porque se hacen cargo de remediar la situación?*

—Uno encuentra a personas extraordinarias que se dedican en cuerpo y alma a actividades mal pagas, subestimadas, destructivas, una suerte de santos burocráticos —pero que viven en lucha permanente contra las burocracias—. Desde el punto de vista del pequeño ejecutivo que se nutre de los cursos de la Bolsa, son locos. Pienso en un trabajador social que entrevisté y que aquella mañana había llegado agotado, ojeroso. Había pasado una parte de la noche ocupándose de unos drogadictos bajo cus-

* Se trata de una sociedad de inversión de capital variable: se gestionan valores mobiliarios y su capital varía en función de las entradas y salidas de los suscriptores. También se llama así a las acciones que emite. [N. de T.]

todia en la delegación policial. Esos pequeños funcionarios de lo social son sondas de vanguardia de un Estado cuya mano derecha no quiere saber lo que hace la mano izquierda. Peor aún, son los miembros con patente de la gran nobleza de Estado, tecnócratas surgidos de la ENA y de plena obediencia política, miran desde muy arriba a esta pequeña nobleza a la que les encanta aleccionar. Ignoran que esta cumple un rol determinante en la preservación de un mínimo de cohesión social. Deberían recordar que la Revolución se desencadenó por una revuelta de la pequeña nobleza contra la gran nobleza...

—*¿Ya que en nuestros días la pequeña nobleza de Estado está en rebelión?*

—Es la pequeña nobleza que apela a la virtud cívica y que denuncia la traición de todos los defensores farisaicos de los “valores” o de los derechos del hombre. Por supuesto, actualmente custodia toda la tradición de civismo, devoción y desinterés heredado de dos siglos de luchas sociales que han sido como un laboratorio para inventar instituciones (tales como la seguridad social, el salario mínimo, etc.), y también virtudes, ideales.

—*¿No se agrava la desilusión al ver a la izquierda en el poder renegar de sus principios?*

—La gran responsabilidad del gobierno de la izquierda es la de haber vuelto lícita, al practicarla, esa misma política que era su misión cuestionar. Y la de haber coincidido con todas las faltas y las infracciones que denunciaba en el pasado. Tanto como el problema del desempleo que, según todo el mundo ha comprendido, escapa ampliamente a la mera acción política, lo que se le reprocha es la desmoralización del Estado en el doble sentido de pérdida de su espíritu y de su moral.

—*Mucho se ha hablado del silencio de los intelectuales. Ellos habrían podido ejercer su contrapoder crítico.*

—Los poderosos faltos de pensamiento convocan en su auxilio a los pensadores faltos de poder, quienes se apresuran a ofrecerles las declaraciones justificadoras que ellos esperan. Y todo va lo mejor posible en el mejor de los mundos mediático-políticos.

En cuanto a los investigadores que plantean conocimientos capaces de esclarecer la acción política, hay que decir que casi no nos inquietamos por los resultados de sus trabajos. Los historiadores, los sociólogos, los economistas, han actualizado algunos de los mecanismos y de las leyes que por tendencia rigen a las sociedades en períodos extensos. Por ejem-

plo, la ley de transmisión cultural nos dice que en gran medida las oportunidades de éxito en el mercado escolar dependen del capital cultural poseído por la familia. Si realmente queremos “democratizar” el acceso a la escuela y a la cultura, no podemos contentarnos con acciones superficiales y espectaculares, adecuadas para producir “efectos publicitarios”. Para combatir mecanismos tan poderosos como aquellos que rigen las prácticas culturales, en primer lugar hay que conocerlos, pero también, y sobre todo, hay que aceptar gastar mucha energía en una eficacia muy débil a corto plazo. Se prefieren las proclamaciones demagógicas del estilo: ¡80% de una generación en el nivel del *bac* para el año 2000!

—¿Con cuáles consecuencias?

—Para satisfacer las exigencias de lo que no era más que un eslogan, se ha facilitado el acceso a los cursos superiores de una afluencia de alumnos que, en el estado anterior, se habría visto impedido. Todo esto sin prever nada para ayudarlos a superar sus dificultades ni para dominar aquellas que su presencia misma hace surgir. Y más grave aún: no se ha reducido la distancia entre las tasas de representación de las diferentes categorías de origen en los niveles más elevados de la institución escolar. La escuela continúa excluyendo, pero mantiene en el sistema a los que excluye, relegándolos a las carreras desvalorizadas y expulsándolos, a los 16 o 18 años, con los estigmas del fracaso.

—¿Cuál es el impacto de la política escolar en el mundo obrero?

—Desde hace treinta años, en ese caso como entre los pequeños comerciantes o en el medio rural, se ha visto aparecer un conflicto generacional que de hecho es un conflicto entre generaciones escolares, entre quienes (con cerca de 14 años) han dejado a su familia para entrar directamente a la fábrica y quienes han pasado por una estancia prolongada en la escuela. Los jóvenes de las ciudades, que tienen todas las propiedades de los subproletarios sin futuro y sin proyecto de futuro, pero modificadas por las aspiraciones o las negaciones que la escuela ha desarrollado en ellos, están en afinidad con los empleos ofrecidos por las empresas de trabajo temporario. Y el corte entre permanentes e interinos divide profundamente el mundo del trabajo, dificultando cualquier tipo de acción colectiva, a la par que ciertos directores de empresa sacan provecho de la sumisión impuesta por el miedo al despido. Las formas de opresión que ejercen marcan un retorno a los peores momentos del capitalismo naciente.

—*Ante los estallidos de violencia como el de Vaux-en-Velin, ¿los medios cometen un error al buscar sus “referentes” en los Estados Unidos?*

—Algunos actos de delincuencia o de vandalismo pueden comprenderse como una forma larvada de guerra civil. Sin embargo, los “suburbios” franceses están lejos de haber alcanzado el estado de los grandes *Ghettos* estadounidenses. Es necesario leer las descripciones, muy realistas, que Loïc Wacquant y Philippe Bourgois dan de la vida cotidiana en Chicago o en el Harlem para descubrir concretamente las consecuencias de una retirada completa del Estado. En nombre del liberalismo se ha dejado instalar, en el núcleo de uno de los países más desarrollados de nuestro tiempo, una sociedad sin precedente en la historia, librada a la ley de la selva; el Estado, que ha destruido todos los mecanismos y todas las estructuras (clanes, familias, etc.) adecuadas para limitar la violencia, deja tras de sí, luego de su derrumbamiento —como actualmente en la ex Yugoslavia—, la violencia en estado puro, la guerra de todos contra todos que jamás había existido sino en la imaginación de Hobbes. Mejor que todas las críticas teóricas, la visión del centro devastado de las grandes ciudades estadounidenses recuerda los límites del liberalismo sin límites.

—*¿Cómo concibe usted el rol del Estado?*

—No podríamos contentarnos con esa suerte de Estado mínimo cuya acción se limitaría a la protección de los derechos naturales de los individuos. Tampoco con la ética que reemplaza las virtudes públicas con los intereses privados de los individuos aislados. La república ideal, según Maquiavelo, es el régimen en el cual los ciudadanos tienen interés en la virtud. Podría también citar a Kant —a quien invocan, tan gustosos, quienes se sitúan en la oposición del realismo “sociológico” de Maquiavelo— cuando en definitiva decía, en “El proyecto de paz perpetua”, que es necesario organizar los intereses egoístas de modo que se contrarresten mutuamente en sus efectos devastadores y que un hombre, aunque no fuera un hombre bueno, sea forzado a ser un buen ciudadano.

—*¿Existen ejemplos que se acerquen a ese ideal?*

—Los universos científicos. Si los individuos quieren triunfar allí, animados, como todo el mundo, por pulsiones, pasiones e intereses, deben hacerlo dentro de las formas. No pueden matar a su rival o derribarlo a puñetazos. Deben oponerle una refutación conforme al régimen de verdad en vigor. El objetivo sería instaurar regulaciones de este tipo en los universos burocrático y político, capaces de infligir una sanción inmediata a quienes transgreden las reglas. Los periodistas tienen un rol capital,

que va bastante más allá de la denuncia de los “*affaires*”, así como los intelectuales, y más particularmente los investigadores en ciencias sociales. Por supuesto, a condición de que unos y otros estén también sometidos a controles cruzados; a condición de que el recurso a ciertos procedimientos como la difamación o la denigración del otro, tan frecuentes en la crítica, valga para quien se entregue a ellos se vea inmediatamente desacreditado. Una simple deontología no basta –como creen los “comités de ética”–. Es necesario inventar mecanismos que puedan imponerse con un rigor análogo al de un orden natural.

—¿*Y en cuanto a la función del Estado?*

—No es posible definirla sino rechazando la alternativa ordinaria del liberalismo y el socialismo –uno de esos dualismos funestos que bloquean el pensamiento–. Los dos sistemas, al menos en su definición estricta y raigal, tienen en común reducir la complejidad del mundo social a su dimensión económica y poner al servicio de la economía el gobierno. Basta con pensar en los costos sociales, y en última instancia económicos, de las políticas inspiradas en la consideración exclusiva de la productividad y del beneficio económico: así, se mide la mutilación mortal que el economismo inflige a la definición completa y completamente humana de las prácticas. El precio del desempleo, de la miseria, de la explotación, de la exclusión y de la deshumanización se paga con sufrimiento, pero también con violencia, que puede estar dirigida contra los otros y contra sí, con el alcoholismo, la droga o el suicidio.

—¿*Ese es el sentido de La miseria del mundo?*

—Entre otras cosas... En efecto, creo que si nuestros tecnócratas adoptaran la costumbre de hacer que ingresen en las cuentas de la nación el sufrimiento en cualquiera de sus formas, con todas sus consecuencias, económicas o no, descubrirían que todo cuanto creen economizar suele ser producto de cálculos muy mal hechos.

A favor de luchas a escala europea

Reinventar a un intelectual colectivo

Desde la perspectiva de un trabajo colectivo internacional, la revista Liber constituye una tentativa de reactivar a escala europea la tradición del intelectual según el modelo de los enciclopedistas del Siglo de las Luces. Ya en 1985 Pierre Bourdieu había formulado las premisas de esta iniciativa dentro del marco del Collège des Artistes et des Savants Européens, donde había considerado la creación de una European Review of Books en la cual los intelectuales podrían hacer valer sus normas específicas. La primera ambición de Liber, “revista internacional de libros”, es la de llegar a difundir entre un público amplio obras literarias, artísticas y científicas de vanguardia, fijándose como objetivo contrarrestar el cierre de esos universos sobre sí mismos y atenuar la escisión con el público general, “superando los desfases temporales y los malentendidos ligados a las barreras lingüísticas, a la lentitud de las traducciones [...] y a la inercia de las tradiciones escolares”.¹ Se contemplan diferentes iniciativas: generalizar las reseñas de obras publicadas en otras lenguas (véase p. 308, en este volumen), investigar sobre los particularismos de las instituciones nacionales dentro del marco de una columna de etnografía europea —el servicio militar en Suiza, los clubs ingleses, los bomberos finlandeses, etc.—.

Aparecida primero como suplemento del Frankfurter Allgemeine Zeitung, en L’Indice, en Le Monde, en El País y en el Times Literary Supplement, la primera fórmula, dirigida a casi dos millones de lectores, conoce cinco números, de octubre de 1989 a diciembre de 1990. Transformada luego en un suplemento de Actes de la Recherche en Sciences Sociales hasta su cierre en 1999,² la revista afirma la continuidad del proyecto por la necesidad de ir a contracorriente

1 Liber, n° 1, octubre de 1989, p. 2.

2 Los documentos de presentación de la revista anuncian que “Liber. Revue Internationale des Livres ha aparecido en una docena de lenguas y de países europeos gracias a los esfuerzos constantes de individuos y de instituciones dedicadas a la causa del internacionalismo intelectual”.

*“de las creencias indiscutidas de las ortodoxias académicas, tan potentes en estos tiempos de restauración”.*³

La línea editorial de *Liber* se caracteriza por el lugar otorgado a los artistas y escritores cuyas obras son portadoras de crítica política.⁴ El final de la URSS, la caída del Muro de Berlín y la reunificación alemana constituyen entonces los temas privilegiados de la revista: el filósofo alemán Jürgen Habermas analiza los efectos nocivos del proceso de reunificación,⁵ Bourdieu vuelve sobre el derrumbe del sovietismo, sobre la realidad del funcionamiento de un régimen inicialmente portador de un proyecto emancipador y sobre las “falsas alternativas” (socialismo contra liberalismo) utilizadas con fines de restauración política (véanse pp. 291 y 295, en este volumen).

Es cuestión de utilizar la historia, la sociología y la literatura como instrumentos del conocimiento de sí, a fin de desarmar las pulsiones regresivas que sostienen a veces la acción política de los artistas, científicos y filósofos. El socioanálisis colectivo que propicia Pierre Bourdieu tiene como finalidad desarmar las trampas que la historia ha legado y sedimentado en el lenguaje cotidiano: ganar márgenes de libertad abriendo el camino a un internacionalismo realista que supere los obstáculos ligados a los conflictos nacionales pasados e instale estructuras de comunicación adecuadas para favorecer la instauración de lo universal.

Esta Realpolitik de la Razón inspira el llamamiento a favor de un “corporativismo de lo universal”, publicado como conclusión de *Las reglas del arte*, libro de 1992 (véanse pp. 281-290, en este volumen). Para Pierre Bourdieu, se trata de consolidar la autonomía de un campo intelectual que se ha construido a fines del siglo XIX contra los poderes religiosos, políticos y económicos y que amenaza con una creciente imbricación del mundo del arte y del dinero, el recurso generalizado a sponsors para financiar la investigación universitaria, la creciente incidencia de las coacciones comerciales sobre las empresas de producción y de difusión culturales. Por lo tanto, deben inventarse nuevas formas de lucha, como la creación de una Internacional de los Intelectuales, a la cual el propio Bourdieu se va a dedicar durante la primera mitad de la década de 1990.

Instaurar tal “contrapoder crítico” al organizar “una solidaridad concreta con los escritores amenazados” y constituir “un lugar de reflexión sobre nuevas formas

3 “*Liber* continue”, *Liber*, n° 7, septiembre de 1991, p. 1.

4 Por ejemplo, Hans Haacke (con quien Pierre Bourdieu publica *Libre-Échange* en 1994), que integra en sus creaciones los conflictos ligados a la influencia del mundo de los negocios en la sociedad, especialmente por medio del mecenazgo cultural.

5 “Une union sans valeurs”, entrevista con Jürgen Habermas, *Liber*, n° 10, junio de 1992, pp. 16-17.

de compromiso”: ese fue el objeto del llamamiento pronunciado en Estrasburgo en noviembre de 1993, impulsado por Bourdieu y firmado por Jacques Derrida, Édouard Glissant, Toni Morrison, Susan Sontag y Salman Rushdie (véase p. 313, en este volumen). En febrero de 1994, este último es llevado a la presidencia del Parlamento Internacional de Escritores, que se dota de una instancia deliberativa y ejecutiva integrada por cincuenta miembros. Esta fundación va acompañada por una carta que define los principios, obligaciones y formas de acción de la organización: independencia respecto de los poderes, reconocimiento de la diversidad de las tradiciones históricas para escapar al “profetismo de la vieja conciencia universal” denunciando los “grandes problemas del momento” definidos por los medios, aportes anónimos y colectivos, etc. —señalemos la constitución de una red internacional de cuatrocientas ciudades-refugio repartidas en treinta y cuatro Estados y la organización de conferencias de prensa internacionales sobre Ruanda, Argelia, Sarajevo, el derecho de asilo, etc.—.

Un proyecto ambicioso en cuyo seno Pierre Bourdieu, sin embargo, contrapone a la “figura del intelectual como portador autoproclamado de la conciencia universal” la del rol —que puede entenderse de manera muy modesta— de “funcionario de la humanidad” (Husserl).⁶

6 “L’intellectuel dans la cité”, entrevista con Florence Dutheil, *Le Monde*, 5 de noviembre de 1993.

Por una Internacional de los Intelectuales

Querría proponer un conjunto de orientaciones para una acción colectiva de los intelectuales europeos, basado sobre un análisis, tan realista como sea posible, de lo que es y de lo que puede ser el intelectual.

El intelectual es un ser *paradójico*, que no puede pensarse como tal mientras se lo aprehenda por medio de la alternativa clásica de la autonomía y el compromiso, de la cultura pura y la política. Eso porque se ha constituido, históricamente, *en y mediante la superación* de esta oposición: los escritores, los artistas y los científicos se afirmaron como intelectuales cuando, durante el caso Dreyfus, intervinieron en la vida política como tales, es decir con una autoridad específica fundada sobre la pertenencia al mundo –relativamente autónomo– del arte, la ciencia y la literatura, y en todos los valores asociados a esa autonomía: desinterés, competencia, etc. El intelectual es un personaje bidimensional, sólo existe y subsiste como tal si, por una parte, existe y subsiste un mundo intelectual autónomo (es decir, independiente de los poderes religiosos, políticos, económicos), cuyas leyes específicas respeta, y si, por otra parte, la autoridad específica que se forja en este universo a favor de la autonomía está comprometida en las luchas políticas. Así, lejos de existir, como suele creerse, una antinomia entre la búsqueda de la autonomía (que caracteriza al arte, a la ciencia o a la literatura que se llaman puros) y la búsqueda de la eficacia política, es al incrementar su autonomía (y, por eso, entre otras cosas, su libertad de crítica respecto de los poderes) como los intelectuales pueden incrementar la eficacia de una acción política cuyos fines y medios encuentran su principio en la lógica específica de los campos de producción cultural.

Es necesario y suficiente repudiar la vieja alternativa presente en la mente de todos, y que resurge periódicamente en los debates literarios, para estar en condiciones de definir lo que podrían ser las grandes orientaciones de una acción colectiva de los intelectuales. Pero esta suerte de expulsión de las formas de pensamiento que nos aplicamos a nosotros mismos cuando nos tomamos por objeto de pensamiento es formidable-

mente difícil. Por eso, antes de enunciar estas orientaciones y para poder hacerlo, es necesario intentar explicitar lo más completamente posible el inconsciente –y en particular los principios de visión y de división, tales como la oposición entre el arte puro y el arte comprometido– depositado, en cada intelectual, por la historia misma cuyo producto son los intelectuales. Contra la amnesia de la génesis, que reside en el principio de todas las formas de la ilusión trascendental, no hay antídoto más eficaz que la reconstrucción de la historia olvidada o reprimida que continúa funcionando bajo la forma paradójica de esas formas de pensamiento ahistóricas en apariencia, que estructuran nuestra percepción del mundo y de nosotros mismos.

Historia extraordinariamente repetitiva porque en ella el cambio constante reviste la forma de un movimiento pendular entre las dos actitudes posibles respecto de la política, el compromiso y la retirada (por lo menos, hasta la superación de la oposición con Zola y los dreyfusistas). El “compromiso” de los “filósofos” que en 1765 Voltaire, en el artículo de su *Diccionario filosófico* titulado “El hombre de letras”, opone al oscurantismo escolástico de las universidades decadentes y de las academias, “donde se dicen las cosas a medias”, se prolonga con la participación de los “hombres de letras” en la Revolución Francesa –aunque, como ha demostrado Robert Darnton, la “bohemia literaria” aprovecha los “desórdenes” revolucionarios para tomarse revancha contra los más consagrados continuadores de los “filósofos”–.¹

En el período de restauración posrevolucionaria, los “hombres de letras”, dado que se los considera responsables no sólo del movimiento de las ideas revolucionarias –por obra del rol de *opinion makers* que la multiplicación de los periódicos les había asignado en la primera etapa de la Revolución–, sino también de los excesos del Terror, son mirados con desconfianza, incluso con desprecio, por la joven generación de 1820, y muy especialmente por los románticos que, en la primera etapa del movimiento, recusan y rechazan la pretensión del “filósofo”, intervenir en la vida política y proponer una visión racional del devenir histórico. Sin embargo, al verse amenazada la autonomía del campo intelectual por la política reaccionaria de la Restauración, los poetas románticos –que habían sido conducidos a afirmar su deseo de autonomía en una rehabilitación de la sensibilidad y del sentimiento religiosos

1 Robert Darnton, *Bohème littéraire et Révolution. Le monde des livres au XVIII^e siècle*, París, Seuil, 1983.

contra la Razón y la crítica de los dogmas—, no tardan en reivindicar la libertad para el escritor y el científico (especialmente con Michelet y Saint-Simon) y asumir, de hecho, la función profética, que era la del filósofo del siglo XVIII.

Sin embargo, hay un nuevo movimiento pendular: el romanticismo populista que parece haberse apoderado de la casi totalidad de los escritores en el período previo a la Revolución de 1848 no sobrevive al fracaso del movimiento y a la instauración del Segundo Imperio: el derrumbe de las ilusiones, que ex profeso yo llamaría propias del 48 (para evocar la analogía con las ilusiones del 68, cuyo desmoronamiento todavía acucia nuestro presente), conduce a ese extraordinario desencanto, tan vigorosamente evocado por Flaubert en *La educación sentimental*, que proporciona un terreno propicio a una nueva consolidación de la autonomía, radicalmente elitista esta vez, de los intelectuales. Los defensores del arte por el arte, como Flaubert o Théophile Gautier, afirman la autonomía del artista oponiéndose tanto al “arte social” y a la “bohemia literaria” cuanto al arte burgués, subordinado, en materia de arte y también de arte de vivir, a las normas de la clientela burguesa. Se oponen a ese nuevo poder naciente que es la industria cultural y para eso rechazan el rol anclar de la “literatura industrial” (salvo en calidad de sustituto alimenticio de la renta, como en Gautier o Nerval). Al no admitir otro juicio que el de sus pares, afirman el cierre del campo literario sobre sí mismo, pero también la renuncia del escritor a salir de su torre de marfil para ejercer cualquier forma de poder (esa es una ruptura con el poeta *vates*, al uso de Victor Hugo, o con el erudito profeta, a lo Michelet).

Por una paradoja aparente, es solamente a finales del siglo, momento en que el campo literario, el campo artístico y el campo científico acceden a la autonomía, cuando los agentes más autónomos de estos campos autónomos pueden intervenir en el campo político como intelectuales —y no como productores culturales convertidos en hombres políticos, a la manera de Guizot o Lamartine—, es decir, con una autoridad fundada sobre la autonomía del campo y todos los valores asociados a él: pureza ética, competencia específica, etc. En concreto, la autoridad estrictamente artística o científica se afirma en actos políticos como el “Yo acuso” de Zola y las peticiones destinadas a respaldarlo. Estos actos políticos de nuevo tipo tienden a maximizar las dos dimensiones constitutivas de la identidad del intelectual que se inventa por su intermedio, la “pureza” y el “compromiso”, dando nacimiento a una *política de la pureza* que es la antítesis perfecta de la razón de Estado. De hecho, implican la afirmación del derecho a transgredir los valores más sagrados de la colectividad

–los del patriotismo, por ejemplo, con el apoyo que se otorgó al artículo difamatorio de Zola contra el ejército o, tanto más tarde, durante la Guerra de Argelia, el llamamiento a apoyar al enemigo–, en nombre de valores que trascienden los de la ciudad o, si se quiere, en nombre de una forma particular de universalismo ético y científico que puede servir de fundamento no sólo a una suerte de magisterio moral, sino también a una movilización colectiva en vista de un combate destinado a promover esos valores.

Habría bastado con sumar a esta evocación muy sumaria de las grandes etapas de la génesis de la figura del intelectual algunas observaciones sobre la política cultural de la República de 1848 o la de la Comuna para trazar el cuadro de las relaciones posibles entre los productores culturales y los poderes, tal como uno puede observarlos, sea en la historia de un solo país,² sea en el espacio político actual de los Estados europeos, de Thatcher a Gorbachov. La historia aporta una enseñanza importante: estamos en un juego en que todas las jugadas que se hacen hoy en día, aquí o allá, ya han sido jugadas –desde el rechazo de lo político y el retorno a lo religioso hasta la resistencia a la acción de un poder político hostil a la actividad intelectual, pasando por la rebelión contra la influencia de lo que algunos llaman hoy “medios de comunicación” o el abandono de-sengañado de las utopías revolucionarias–.

Sin embargo, el hecho de verse así, en el “final de la partida”, no conduce necesariamente al desencantamiento. En la práctica, resulta claro que el intelectual no se ha instituido de modo definitivo y eterno con Zola y que los poseedores de capital cultural siempre pueden “retroceder” hacia una u otra de las posiciones designadas por el péndulo de la historia, es decir, hacia el rol del poeta, el artista o el científico “puros” o hacia el rol del actor político, periodista, hombre político, etc. Además, al contrario de lo que podría hacer creer la visión ingenuamente hegeliana de la historia intelectual que se obtendría por acumulación de rasgos seleccionados, la reivindicación de la autonomía inscrita en la existencia misma de un campo de producción cultural debe contar con obstáculos y poderes renovados sin cesar, ya sean poderes externos, como los de la Iglesia, el Estado o las grandes empresas económicas, o bien poderes internos y, sobre todo, aquellos conferidos por el control

2 Véase Christophe Charle, *Les intellectuels en Europe au XIXe siècle. Essai d'histoire comparée*, París, Seuil, col. “Points Histoire”, 2001 [ed. cast.: *Los intelectuales en el siglo XX*, Madrid, Siglo XXI, 2000].

de los instrumentos de producción y de difusión específicos (prensa, editoriales, radio, televisión, etc.).

En todo caso, y al contrario de las apariencias, los *invariantes*, que son el fundamento de la unidad posible de los intelectuales de todos los países, son más importantes que las *variaciones* que resultan del estado de las relaciones presentes y pasadas entre el campo intelectual y los poderes políticos y de las formas que revisten, en cada país, los mecanismos adecuados para trabar el impulso de los productores culturales hacia la autonomía. De hecho, una misma *intención de autonomía* puede expresarse en tomas de posición opuestas (laicas en un caso, religiosas en otro) según la estructura y la historia de los poderes contra los cuales debe afirmarse. Los intelectuales de los diferentes países deben ser plenamente conscientes de este mecanismo si no quieren dejarse dividir por oposiciones coyunturales y fenoménicas, que tienen por principio el hecho de que la misma voluntad de emancipación tropieza con obstáculos diferentes. Podría tomar aquí el ejemplo de los filósofos franceses y de los filósofos alemanes más “visibles” que, al oponer la misma preocupación de autonomía a tradiciones históricas opuestas, dan la sensación de diferir en cuanto a las relaciones que entablan con la verdad y con la razón, aparentemente invertidas. Pero del mismo modo podría también tomar el ejemplo de un problema como el de los sondeos de opinión, en los cuales algunos, en Occidente, ven un instrumento de dominación particularmente sutil, mientras que otros, en los países de Europa oriental, los perciben como una conquista de la libertad.

Para comprender y dominar las oposiciones que amenazan con dividirlos, en todo momento los intelectuales de los diferentes países europeos deben tener en mente la estructura y la historia de los poderes contra los cuales deben afirmarse para existir como intelectuales; por ejemplo, deben saber reconocer en las declaraciones de tal o cual de sus interlocutores –y, sobre todo, en lo que esas declaraciones pueden tener de desconcertante o de chocante– el efecto de la distancia histórica y geográfica respecto de experiencias de despotismo político como el nazismo o el estalinismo, o con movimientos políticos ambiguos como las revueltas estudiantiles del 68 o, en el orden de los poderes internos, el efecto de la experiencia presente y pasada de mundos intelectuales muy desigualmente sometidos a la censura abierta o larvada (de la política o de la economía, de la universidad o de la academia, etc. (Cuando hablamos como intelectuales, es decir, con la ambición de lo universal, lo que habla a través de nosotros es en cada momento el inconsciente histórico inscripto en la experiencia de un campo intelectual singular.) Hubo un

tiempo en el cual se hablaba mucho de comunicación de las conciencias. Creo que muy usualmente estamos destinados a la comunicación –por supuesto, desafortunada e imperfecta– de los inconscientes y que no tenemos posibilidad alguna de alcanzar una auténtica comunicación de las conciencias sino a condición de objetivar y dominar los inconscientes históricos que nos separan, es decir, las historias específicas de los universos intelectuales cuyo producto son nuestras categorías de percepción y de pensamiento.

Quiero pasar a referirme a la exposición de los motivos específicos que actualmente imponen, con especial urgencia, una movilización de los intelectuales y la creación de una verdadera Internacional de los Intelectuales que se ocupe de defender la autonomía del campo. No creo estar sometiéndome a una visión apocalíptica del estado del campo de producción cultural en los diferentes países europeos si digo que su autonomía se ve bajo muy grave amenaza o, con mayor precisión, que amenazas de tipo completamente nuevo pesan hoy sobre su funcionamiento; y que cada vez más los intelectuales están del todo excluidos del debate público, a la vez porque son menos proclives a intervenir y porque la posibilidad de intervenir en él con eficacia se les ofrece cada vez menos.

Las amenazas sobre la autonomía: en los diferentes países occidentales la imbricación entre el mundo del arte y el del dinero es cada vez mayor. Pienso en las nuevas formas de mecenazgo y en las nuevas alianzas que se instauran entre ciertas empresas económicas, a menudo las más modernistas –como, en Alemania, Daimler-Benz o los bancos–, y los productores culturales; pienso también en el recurso cada vez más frecuente de la investigación universitaria a los patrocinadores o a la creación de programas de enseñanza directamente subordinados a la empresa (como, también en Alemania, los *Technologiezentren* o, en Francia, las escuelas de comercio). Sin embargo, el dominio o el imperio de la economía sobre la investigación artística o científica también se ejerce en el interior mismo del campo, por obra del control de los medios de producción y de difusión cultural e, incluso, de las instancias de consagración. Los productores vinculados a grandes burocracias culturales (periódicos, radio, televisión) están cada vez más obligados a aceptar y a adoptar normas y coacciones (por ejemplo, en materia de ritmo de trabajo) conforme tienden, más o menos inconscientemente, a constituir como medida universal de la realización intelectual (pienso por ejemplo en el *fast writing* y en el *fast reading* que devienen ley de la producción y de la crítica periodísticas). Puede preguntarse si la división en dos mercados, que es característica de los

campos de producción cultural desde mediados del siglo XIX –con el campo acotado de los productores para productores, y, por otro lado, el campo de gran producción y la “literatura industrial”–, no está en riesgo de desaparición, ya que la lógica de la producción comercial tiende a imponerse cada vez más sobre la producción de vanguardia (a través, especialmente en el caso de la literatura, de las coacciones que pesan sobre el mercado de los libros). Y sería necesario mostrar también cómo el mecenazgo de Estado, que al parecer permite escapar a las coacciones inmediatas del mercado, impone, mediante el mecanismo de las comisiones y de los comités, una verdadera normalización de la investigación, sea científica o artística. *Timeo Danaos et dona ferentes*.³ Y sería necesario trabajar para elevar la conciencia y la alerta de cara al regalo griego que puede representar todo tipo de mecenazgo.

La exclusión fuera del debate público: esta exclusión es resultado de la acción conjugada de varios factores; algunos de estos dependen de la evolución interna de la producción cultural –como la especialización cada vez más acentuada que impulsa a los investigadores a prohibirse la ambición total del intelectual a la antigua–, mientras que otros son resultado del dominio cada vez mayor de una tecnocracia que envía de vacaciones a los ciudadanos, favoreciendo la “irresponsabilidad organizada” –según la fórmula de Ulrich Beck–, y que recibe una complicidad inmediata en la tecnocracia de la comunicación, cada vez más presente, por obra de los medios de comunicación, en el universo mismo de la producción cultural. Acerca del primer punto, sería necesario desarrollar, por ejemplo, el análisis de la producción y de la reproducción del poder de los que han recibido el nombre de “nucleócratas”, es decir, esos integrantes de la nobleza de Estado que son objeto de una delegación cuasi incondicional (desde luego, para comprender la complicidad tácita de que se benefician, particularmente en Francia, estos nucleócratas –que no son sino el límite de todos los tecnócratas, y en especial de todos aquellos que hoy en día, hasta en el seno del Partido Socialista, tienden a reducir la política a un problema de gestión–, no es suficiente invocar, como hace Ulrich Beck, la virtud soporífera de un discurso de “informe de perito” capaz de adormecer la responsabilidad: es necesario tomar en cuenta, como hice en *La nobleza de Estado*, toda la lógica de un sistema escolar que otorga a sus elegidos una legitimidad sin precedente histórico).

3 “Temo a los dánaos, aunque hagan regalos”, Virgilio, *Eneida*, II, 49. [N. de E.]

La gran tecnocracia encuentra una complicidad inmediata en la nueva tecnocracia de la comunicación, conjunto de profesionales del arte de comunicar que monopolizan el acceso a los instrumentos de comunicación y que, al tener sólo muy pocas cosas que comunicar, instauran el vacío de la rutina mediática en el núcleo mismo del aparato de comunicación. Los intelectuales orgánicos de la tecnocracia monopolizan el debate público en detrimento de los profesionales de la política (parlamentarios, sindicalistas, etc.); en detrimento de los intelectuales que están sometidos, incluso en su propio universo, a, por así decir, golpes específicos –conocidos como “golpes mediáticos”–; por ejemplo, las encuestas periodísticas que apuntan a producir clasificaciones manipuladas, o las innumerables listas de adhesiones que los periódicos publican en ocasión de los aniversarios, etc., o incluso las auténticas campañas de prensa que apuntan a acreditar o desacreditar a autores, obras o escuelas.

Se ha podido demostrar que, cada vez más, una manifestación política exitosa es una manifestación que ha tenido éxito en hacerse visible, manifiesta, en los periódicos y sobre todo en la televisión; por lo tanto, en imponer a los medios de comunicación (que puedan contribuir a su éxito) la idea de que ha sido un éxito (de allí el hecho de que las formas más sofisticadas de manifestación estén orientadas, a menudo con ayuda de asesores en comunicación, hacia los medios, que deben dar cuenta de ellas).⁴ Del mismo modo, una parte cada vez más importante de la producción cultural, cuando no es producto de gente que trabaja en los medios de comunicación y cuya firma es solicitada porque cuentan con la garantía de tener el apoyo de los medios, es definida en su fecha de publicación, su título, su formato, su volumen, su contenido y su estilo, con el objeto de colmar las expectativas de los periodistas que la harán existir hablando de ella.

La literatura comercial y el hecho de que las necesidades del comercio se impongan en el seno del campo cultural no es cosa de hoy. Pero sin duda la influencia de los poseedores del poder sobre los instrumentos de circulación –y, por eso, al menos en parte, de consagración– jamás ha sido tan extensa y profunda; ni tan difusa la frontera entre la obra de vanguardia y el *best seller*. Desde luego, esta confusión de fronteras a la cual espontáneamente son proclives los productores mediáticos (como lo prueba que las listas periodísticas de premiados siempre mezclen a

4 Véase Patrick Champagne, *Faire l'opinion*, París, Minuit, 1990 [ed. cast.: *Hacer la opinión. El nuevo juego político*, La Paz, Plural Editores, 2002].

los productores más autónomos y a los más heterónomos, a Claude Lévi-Strauss y a Bernard-Henri Lévy) constituye la peor amenaza para la autonomía de la producción cultural. El productor heterónimo, al que se conoce como *tuttologo* [“todólogo”], sobre todo cuando avanza por el terreno de la política pero sin la autoridad y la autonomía que la competencia específica otorga, es indudablemente el caballo de Troya con que la heteronomía ingresa en el campo de producción cultural. La condena que puede expresarse contra los *doxósofos* –sabios aparentes y sabios de la apariencia, como decía Platón– está implícita en la idea de que la fuerza específica del intelectual, incluso en política, reposa sobre la autonomía que confiere la capacidad de responder a los requisitos internos del campo. El jdanovismo, que florece siempre entre los autores fracasados, no es sino un testimonio entre otros de que la heteronomía se produce siempre en un campo por obra de los productores menos capaces de triunfar según las normas del campo.

La índole paradójica, aparentemente contradictoria, del intelectual motiva que cualquier acción política que apunte a reafirmar la eficacia política de los intelectuales esté condenada a dotarse de consignas de apariencia contradictoria: por un lado, reforzar la autonomía, especialmente al reconfirmar la separación con los intelectuales heterónomos, y al luchar para asegurar a los productores culturales las condiciones económicas y sociales de la autonomía (en primer lugar, en materia de publicación y evaluación de los productos de la actividad intelectual); por otro lado, liberar a los productores culturales de la tentación de la torre de marfil, incitándolos a luchar, al menos, para tomar el poder sobre los instrumentos de producción y de consagración y para entrar en el mundo y afirmar, en él, los valores asociados a su autonomía.

Esta lucha no puede ser sino *colectiva*, porque una parte de los poderes a los cuales los intelectuales están sometidos deben su eficacia al hecho de que los intelectuales los enfrentan en orden disperso, y compitiendo entre sí. Y también porque las tentativas de movilización siempre resultarán sospechosas, y estarán condenadas al fracaso, mientras quepa la sospecha de que puedan ser puestas al servicio de las luchas por el *leadership* de un intelectual o de un grupo de intelectuales. Ella sólo es posible si, al sacrificar de modo definitivo el mito del “intelectual orgánico”, los productores culturales aceptan trabajar colectivamente en defensa de sus propios intereses: dentro del marco de la Europa naciente, esto puede llevarlos a afirmarse como un poder de crítica y de vigilancia, incluso de propuesta, frente a los tecnócratas, o –por una ambición a la vez más alta y más realista– a comprometerse en una acción racional de defensa de

las condiciones económicas y sociales de la autonomía de esos universos sociales privilegiados, donde se producen y se reproducen los instrumentos materiales e intelectuales de lo que conocemos como la Razón. Sin duda alguna, esta *Realpolitik* de la Razón estará expuesta a la sospecha de corporativismo. Pero le corresponderá demostrar, mediante los fines a cuyo servicio pondrá los medios, duramente conquistados, de su autonomía, que se trata de un *corporativismo de lo universal*.

La historia nace por el Este

Por una política de la verdad.

Ni Stalin ni Thatcher

Diciembre de 1989

Durante mucho tiempo hemos creído que habíamos alcanzado el fin de la historia. El movimiento social que durante todo el siglo XIX y la primera mitad del XX había incitado la esperanza de los hombres se había aniquilado poco a poco entre los fracasos y los horrores de una tiranía burocrática. El mundo tenía la edad de Brézhnev. Allí donde hubiésemos querido ver una sociedad sin clases se había instaurado una sociedad de castas. Una oligarquía totalmente cerrada sobre sus privilegios podía encontrar en el doble lenguaje que le aseguraba el monopolio usurpado de una retórica revolucionaria el medio para disfrazar y disfrazar para sí el muro de incompreensión que la separaba de los ciudadanos ordinarios. El destino trágico de este universo sin más allá histórico pesaba sofocante sobre la humanidad progresista entera. Y no solamente porque ese socialismo con rostro inhumano proporcionaba a los conservadores de todos los países la mejor de las justificaciones del statu quo.

Acabamos de asistir al final de una dictadura; pero que, a pesar de lo que se diga, no era una dictadura como las demás. Se ha instaurado y ejercido en nombre del pueblo, y ha sido abatida por el pueblo; en nombre de la verdad, y ha sido abatida en nombre de la verdad; en nombre de la libertad y de la igualdad, y ha sido abatida en nombre de la libertad y de la igualdad. ¡Formidable celebración de la Revolución de 1789! Por una vez, esta revolución contra los crímenes cometidos en nombre de la Revolución no es contrarrevolucionaria. La colisión de las palabras, libertad contra libertad, verdad contra verdad, igualdad contra igualdad, podría conducir, al término de una formidable devaluación semántica, al nihilismo. Porque ¿qué hacen ante nuestros ojos esos pueblos que han sido maltratados, oprimidos, encarcelados, arrojados a la Bastilla, en nombre de esas palabras rebajadas a consignas, en nombre de la verdad convertida en mentira de Estado, sino poner en práctica el programa del poeta: “Dar un sentido más puro a las palabras de la tribu”? Es natural que el poeta, el escritor, el intelectual, ya sea su nombre Mircea Dinescu, Václav Havel o bien Christoph Hein, recobre su rol originario de por-

tavoz del grupo o, más modestamente, escritor público. En efecto, él es quien enseña que las grandes palabras en que se cifran los sueños o los ideales de la humanidad salen más puras y más fuertes de la duda radical a la cual las ha sometido la historia; alzándose para defenderlas contra el abuso de lenguaje que siempre está preñado de abuso de poder, recuerda que la política de la verdad es sin duda más realista, incluso en política, que todas las formas de *Realpolitik*.

Por eso, hoy en día todos los intelectuales de todos los países deben organizarse para continuar la lucha así acometida. Ya ha terminado el “intelectual orgánico” que se creía compelido a supeditar su razón a los veredictos de la razón de Estado, o del “compañero de ruta” a la manera de Sartre que, para borrar su “pecado original”, se esforzaba por “embrutecerse” en busca de ponerse a la altura de los “pensadores” del partido. En materia de verdad, no hay solución de compromiso. Que no vengan a decirnos que para 1992 es necesario preparar un “mercado común del espíritu”. La cultura que Europa necesita para ella y para el mundo, y en particular el Tercer Estado del mundo, no saldrá de una negociación de expertos o de una confrontación de tecnócratas. Todo consiste en trabajar para hacer del uso riguroso de la razón –por lo tanto, del lenguaje– una virtud política, la primera de las virtudes políticas; luego, en dar a los intelectuales el único poder que están en derecho y en deber de reivindicar, el de ejercer una vigilancia incesante y eficaz contra los abusos sufridos por palabras, y sobre todo por grandes palabras.

Hay que tomar ese impulso revolucionario que los pueblos del Este acaban de insuflar a la lánguida historia de Europa. Todos los profesionales del discurso político intentarán apoderarse de él en beneficio propio. Volverán con sus falsas alternativas –Stalin o Thatcher, socialismo o liberalismo, Karl Marx o Milton Friedman, Moscú o Chicago, Estado o mercado, planificación o *laissez-faire*–, ocultando que detrás de cada una de estas palabras ocultan sus intereses, sus fantasías o, sin más, su incapacidad para pensar libremente. Intentarán lanzar de nuevo el péndulo, que oscila indefinidamente entre uno y otro absurdo económico y político. Y la colisión de los adversarios cómplices dificultará el descubrimiento de ese punto superior, que no es ni un justo medio ni, como pretenderían los ideólogos de la revolución, una “tercera vía”. Quienes han descubierto los ideales de verdad, de libertad, o incluso de igualdad y de fraternidad contra las desviaciones perversas que han hecho y hacen las noblezas de Estado “socialistas” son los mejor ubicados, paradójicamente, para volver a enseñarnos a liberarnos de las palabras y de los modos de pensamiento que han depositado en nuestro inconsciente los

maestros de pensamiento megalómanos y los ingenieros irresponsables que están siempre dispuestos a sacrificar pueblos en el altar de sus emociones o de sus ecuaciones.

Pero también hay que impedir a cualquier precio que los manipuladores de fobias y de fantasías despierten los antiguos temores, se apoyen sobre las viejas culpas, tan fáciles de convertir en autoafirmaciones perversas y desesperadas, jueguen a todos los “juegos que dan miedo” que, como entre los niños, siempre exponen al riesgo de conducir a verdaderos terrores. Al contrario, hay que alegrarse de que la poderosa Alemania, cada vez más proclive a adormecerse –a pesar del acicate de los movimientos alternativos– sobre la mullida almohada de su éxito económico, se vea situada en el centro de la prueba de verdad, en el meollo de la confrontación práctica entre las realidades del “paraíso capitalista”, simple inversión del antiguo espejismo oriental, y las aspiraciones y las exigencias que han dejado en los espíritus de sus nativos orientales la retórica socialista y sobre todo –quizá– la revuelta cotidiana contra los privilegios negadores de los ideales proclamados.

Así, a decir verdad la historia no se ha detenido en Moscú durante la década de 1930. Y las reivindicaciones y las esperanzas de que es portador el nuevo movimiento revolucionario, y sobre todo las formidables contradicciones que este tiempo aparentemente muerto de la historia nos ha legado, pueden, si sabemos enfrentarlas sin contentarnos con palabras, ser el principio de recuperación de un pensamiento y de una política liberadoras.



El lenguaje político de las revoluciones conservadoras

El discurso filosófico, como cualquier otra forma de expresión, es resultado de una transacción entre una intención expresiva y la censura ejercida por el universo social en el cual debe producirse. Así, para comprender la obra de Heidegger en su verdad filosófica y política inescindible, es necesario rehacer el trabajo de eufemización que le permite develar, disimulándolas, pulsiones o fantasías políticas. Es necesario analizar la lógica del doble sentido y del doble sobreentendido que permite a las palabras del lenguaje ordinario funcionar en dos registros simultáneos, sabiamente unidos y separados. Poner en forma filosófica es poner formas políticamente: es presentar en una forma filosóficamente aceptable, volviéndolos irreconocibles, los temas fundamentales del pensamiento de los “revolucionarios conservadores”. Por tanto, sólo a condición de reconstruir las diferentes variantes de la visión del mundo se expresa crudamente entre los ensayistas de la Alemania de Weimar y la inescindible lógica intelectual y social del campo filosófico (que es el verdadero operador de transmutación del humor *völkisch** en filosofía existencial), puede comprenderse la ontología política de Martin Heidegger sin operar los deslindes, demasiado cómodos, entre el texto y el contexto, o entre el rector nazi y el “pastor del Ser”. ▀

* Como adjetivo utilizado a menudo en la propaganda nacionalsocialista, *völkisch* remite a una exaltación del “pueblo” alemán en su componente “racial”. [N. de E.]

Los muros mentales

Octubre de 1992

La nuestra es la época de las ilusiones perdidas. Nos vemos obligados a una suerte de duda radical. En ese sentido, estamos en un período fasto, y particularmente aquí, en Berlín. ¿Qué podemos hacer? ¿Qué tarea, qué misión podemos asignarnos en cuanto filósofos, sociólogos, escritores, artistas? ¿Qué tarea *realista*, es decir, *realizable* colectivamente?

El primer objetivo de un programa *modesto* de trabajo intelectual es someter el lenguaje político, y particularmente las *palabras* que designan a *colectivos* (pueblo, nación, nacional, etc.) a una crítica radical. Como he demostrado a propósito de Heidegger, nuestro lenguaje habitual y, más todavía, el lenguaje llamado *erudito* está preñado de una *ontología política*. En el pasado, quienes pretendían una visión *crítica* del mundo social, desde los marxistas hasta la Escuela de Frankfurt, se contaban entre los mayores productores de conceptos cargados de ontología política. Desde entonces hace falta que la crítica se aplique en primer lugar a las palabras de la crítica. Es lo que llamo “principio de *reflexividad*”. No es necesario entender por este una exhortación al mero repliegue reflexivo del sujeto cognoscente sobre sí mismo de acuerdo con la tradición de la filosofía del sujeto. Consiste en un verdadero *socioanálisis* que no puede ser otra cosa que *colectivo*. La vida intelectual (y sin duda también la vida política) se vería profundamente modificada si cada hablante, yo mismo en este momento, cada uno de los que hablarán esta tarde, se sintiera constantemente *expuesto* a una crítica que apunte a asir no sólo las *razones* de su discurso sino también las *causas posibles*, los determinantes sociales inconscientes, las disposiciones y los intereses ligados a la toma de una posición particular en el mundo social y, más específicamente, tratándose de intelectuales, en el mundo universitario o intelectual.

Hay que detenerse en este punto. Se me acusará sin duda de sociologismo, de reduccionismo y se me tendrá como culpable de rebajar la razón. Lo he dicho y vuelto a decir cien veces, contra todas las formas de

absolutismo racionalista –cuyo representante más lúcido es hoy Jürgen Habermas–, la razón es enteramente histórica y no podemos más que trabajar para crear las condiciones históricas en las cuales puede desplegarse. Es lo que llamo “*Realpolitik* de la Razón”. Combatir por la razón, por la comunicación no distorsionada que posibilita el intercambio racional de argumentos, etc., es combatir, muy concretamente, contra todas las formas de violencia y, en primer lugar, de *violencia simbólica*. Debemos trabajar resuelta, colectivamente, para revelar los mecanismos de esta violencia insidiosa que se ejerce mediante la competición por puestos, honores, títulos, y que puede observarse de manera particularmente clara, aquí mismo, en este momento, en este país.

Pienso que el arma por excelencia de la *reflexividad crítica* es el análisis histórico: paradójicamente, la historización metódica de los instrumentos del pensamiento racional (categorías de pensamiento, principios de clasificación, conceptos, etc.) es uno de los medios más potentes para arrancarlos de la historia. Popper hablaba con bastante imprudencia de “miseria del historicismo”; yo estoy cada vez más convencido de que hay que hablar de “*miseria del anhistoricismo*”: muchos de nuestros debates teóricos más puros no existen y no subsisten sino porque oponen nociones deshistorizadas, producto de la transfiguración de construcciones históricas en esencias transhistóricas.

Sin duda les parezco abstracto. Temo parecerles demasiado concreto o incluso un poco prosaico si traspongo estas reflexiones al terreno de la práctica cotidiana, usando la libertad –o la irresponsabilidad– que me confiere mi estatus de extranjero, que me expone a la ingenuidad y a la arrogancia pretenciosa y antipática de quien da lecciones. Así, por ejemplo, el uso que algunos hacen de la referencia al pasado, especialmente en los debates a propósito de los intelectuales de la antigua Alemania del Este, es perfecto ejemplo de todo lo que la sociología de los intelectuales, a menudo acusada de pesimismo historicista, pone en juego: ¿cómo no ver el rol de los intereses específicos en las prácticas y los discursos de todos aquellos que hacen un uso jdanoviano (o macartista) de la denuncia del jdanovismo para apoderarse de los puestos del Este, reproduciendo así lo que denuncian?

Las crisis revolucionarias suelen brindar el espectáculo de semejantes trampas de la mala fe (en el sentido sartreano de *self-deception*). Hay que releer a Robert Darnton acerca del rol de los intelectuales menores en la Revolución Francesa. Y quienes hoy en día se apresuran a juzgar y a condenar sin comprender deberían releer también lo que el historiador estadounidense escribía hace poco sobre los mecanismos de la censura

en Alemania del Este; y meditar la frase con que concluye su evocación del encuentro con dos “censores” de la RDA: “Pero yo también era muy consciente de que nada era simple en ese mundo extraño situado del otro lado del Muro”. (Hubiera podido citar también el pequeño libro *Totální strachy* [Miedos totales], en que Bohumil Hrabal cuenta con mucha lucidez y coraje sus encuentros con sus censores.) Las armas del análisis científico que aprehende *invariantes* transhistóricas son indispensables para *escapar* a la lógica de la *denuncia* que hace a la economía del trabajo necesaria para *comprender* las conductas, relacionándolas con las condiciones sociales que las vuelven posibles y, a veces, inevitables.

Quizás ustedes me acusen de científicismo, pero me gustaría estar aquí, en Berlín, para participar de un análisis riguroso, y por ello liberador, de la *situación cuasiexperimental* que se ofrece a quien quiere estudiar las variaciones de las conductas y de las estrategias en función de diferentes variables sociales tales como la pertenencia nacional (Este / Oeste), la disciplina, la edad, el estatus. No para distribuir las reprobaciones y los elogios conforme a la lógica del proceso a la cual se entregan tan a menudo los historiadores. Sino para comprender, para exponer su razón, y para recordarles a quienes juzgan y condenan que aquellos condenados por ellos son sus semejantes, pero sus semejantes con la salvedad de la historia, es decir, esos que ellos mismos podrían haber sido si se los hubiese sometido a las mismas condiciones. Así, podemos comprender por qué es necesario historizar. Formo parte de aquellos que en Francia se escandalizaban cuando oían que los pacifistas alemanes gritaban “antes rojo que muerto” y, junto con muchos otros, he luchado lo mejor que he podido para quebrar el aislamiento simbólico de los intelectuales de los países del Este. Por eso sólo soy más libre para juzgar con algo de severidad a quienes con tanta severidad juzgan a los que no han tenido otra elección que ser rojos antes que muertos.

Los alemanes han afrontado con mucha valentía –quizá no tenían otra elección– su pasado histórico, sin contar los trabajos que revelan los mecanismos históricos que han conducido al horror histórico. Hoy en día debemos enfrentar, con la misma intrepidez, el pasado y el presente. Ya no se trata de pensar en el todo ni de pensarlo todo, sino de pensar constantemente los límites del pensamiento. La sociología crítica de los intelectuales constituye hoy más que nunca el preámbulo de toda investigación y de toda acción política de los intelectuales. Sólo intelectuales sin ilusiones sobre los intelectuales pueden emprender una acción intelectual “responsable” y eficaz.

Debemos proseguir y generalizar el trabajo de anamnesis histórica. Para evitar ser marionetas del pasado, es decir, del inconsciente (Durkheim decía que “el inconsciente es la historia”), debemos reapropiarnos de ese pasado. La retórica unitaria tiende a ocultar que el muro ha dejado de existir como realidad física y política, pero continúa existiendo en los cerebros como *principio de visión y de división*. En 1989, en una entrevista concedida a *Spiegel* (que, sin duda por parecer demasiado pesimista en plena euforia de la reunificación, no se ha publicado en ese momento, sino más tarde), dije que –como la Vendée, siempre separada del resto de Francia, dos siglos después de la Revolución Francesa, por una frontera invisible– las dos Alemanias permanecerían separadas de modo duradero. En nuestros días, en el segundo aniversario de la reunificación, podemos ver que los *habitus* pueden sobrevivir, perdurar, a sus condiciones sociales de producción. Sobre todo cuando están reconfirmados en las condiciones objetivas (entremezclados con el desempleo, el desprecio por los “occidentales”, la *Abwicklung*,¹ etc.).

Dicho esto, no debería suceder que para derribar este *muro mental* se llegue a reconstruir otros. Pienso en todos esos muros históricos –a menudo edificados por los intelectuales, y muy especialmente “la *intelligentsia* proletarioide”, la clase peligrosa por excelencia– que han separado las naciones, esas “comunidades imaginarias” que terminan convirtiéndose en reales.² También en este caso, el arma más eficaz contra esta forma de *fetichismo* que es el nacionalismo es la historia, pero una *historia crítica* –tomando la noción de crítica en el sentido de la Escuela de Frankfurt, pero además en el sentido kantiano–, es decir, una historia reflexiva que se toma a sí misma como objeto y somete a anamnesis histórica la historia celebradora y constructora de *fetiches* (pienso específicamente en la historia de la literatura en su forma tradicional, que es uno de los fundamentos del culto nacional y nacionalista y de la imposición de la creencia en la “identidad nacional”; pero podríamos decir lo mismo, o casi, de la historia de las otras artes e incluso de la historia de la filosofía).

Habría que sustituir esta historia creadora de fetiches con una *historia* orientada hacia la búsqueda de esos *trascendentales históricos* que son las

1 Desde el desmoronamiento de la República Democrática Alemana, el término *Abwicklung* designa el dismantelamiento y la liquidación del Estado socialista. [N. de E.]

2 Véase Benedict Anderson, *L'imaginaire national*, París, La Découverte, 1996 [ed. cast.: *Comunidades imaginarias. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993].

categorías históricas del entendimiento –aquí hay que reconciliar, y eso es difícil menos por razones teóricas que por razones *sociales*, la tradición durkheimiana y la tradición kantiana, representada especialmente por Cassirer–. Así, podríamos demostrar que la oposición histórica entre Francia y Alemania ha servido de base (inconsciente, reprimida) a cierta cantidad de grandes alternativas (por ejemplo cultura / civilización) *que no tienen otro fundamento que no sea histórico* y que es necesario desfetichizar o, lo que viene a ser lo mismo, desnaturalizar. Tomaré aquí el ejemplo de una de las oposiciones más importantes –al menos, a mi juicio–: la que separa el *imperialismo* de lo *universal*, surgido de los filósofos de la *Aufklärung*³ y de la Revolución Francesa, y el *nacionalpopulismo*, asociado para mí al nombre de Herder, pero presente en toda una tradición literaria y filosófica alemana hasta Heidegger. Es importante ver que el pensamiento de Herder, y en términos más generales el pensamiento *à la Herderes*, como muchos pensamientos conservadores (por ejemplo, el de Burke), una *reacción* al pensamiento *à la française* en lo que tiene de “revolucionario”, de progresista, de universal, pero también una reacción (no necesariamente reaccionaria) contra un imperialismo o un nacionalismo que (como puede verse mejor en las empresas coloniales de Francia) invoca lo universal (los derechos del hombre, etc.) para imponerse. Hay algo un poco inquietante (al menos para mí) en el pensamiento de tipo herderiano y en las nociones como “espíritu del pueblo”, “alma del pueblo”, que fundan una suerte de organicismo antiuniversalista, o en la exaltación del lenguaje como una condensación de la experiencia y de la autenticidad de las naciones, en consecuencia, como fundamento posible de las reivindicaciones nacionales o de las anexiones nacionalistas. Y sin conferir a la clarificación científica y a la toma de conciencia una eficacia que indudablemente no tienen, podemos confiar en que si los alemanes tomaran conciencia de la ambigüedad de la tradición herderiana, que se reafirma periódicamente, y de que está fundada sobre la ambigüedad de la *Aufklärung* a la francesa –ambigüedad que escapa tanto a sus defensores como a sus adversarios–, serían sin duda menos preocupantes para sí mismos y para los demás. De igual modo, los intelectuales franceses lograrían dar su fuerza entera a su universalismo si supieran despojarlo de todo el sustrato inconsciente de particularismo,

3 En cuanto nombre alemán para la Ilustración, *Aufklärung* designa un proceso de liberación de los hombres respecto de un “estado de tutela” (Kant). [N. de E.]

incluso de nacionalismo más o menos sublimado, que origina por ejemplo la ambigüedad de su adhesión actual a la construcción de Europa. (Estas consideraciones un poco abstractas residen en el fundamento de la revista *Liber* y, más específicamente, de la sección titulada “Etnografía europea”, donde se publican textos que apuntan a explicitar algunas de las tradiciones o de los presupuestos constitutivos de los inconscientes nacionales, es decir, esas particularidades o esos particularismos nacidos de la historia que suelen imputarse a especies naturales: los “caracteres nacionales”).

Por ende, a condición de trabajar sin cesar en esta exploración histórica de su inconsciente histórico, los artistas, los escritores y los científicos podrán entrar sin peligro para ellos mismos, ni para los demás, en el combate para el cual están mejor armados: la lucha simbólica contra la violencia simbólica. En efecto, les compete forjar instrumentos de defensa y de crítica contra todas las formas de poder simbólico que han conocido un extraordinario desarrollo, tanto en el universo económico como en el mundo político –al extremo de que el pensamiento crítico tiene sin duda un retraso de varias guerras–. Y dar una fuerza simbólica a la crítica de la violencia simbólica (respaldándose para eso en artistas que, como Hans Haacke, saben poner al servicio de acciones de desarrollo todos los recursos de la invención artística). Especialmente en caso de que, sin recrear el mito del intelectual orgánico, se propongan la misión de actuar como escritores públicos y hacer que accedan al espacio público los discursos privados de quienes están privados de discurso público.

Al comienzo he hablado de programa *modesto*. La primera condición de una acción realista es el conocimiento de sus propios límites. Los intelectuales pueden representar una fuerza indiscutible, un poder crítico, un contrapoder, a condición de que luchen colectivamente para asegurarse el control de sus instrumentos de producción (contra los poderes económicos y políticos) y de la evaluación de sus productos (contra el periodismo). En esto la solidaridad internacional, fundada sobre la construcción de instrumentos transnacionales de intercambio y de comunicación, puede desempeñar un papel decisivo, liberando a los productores culturales de los efectos negativos asociados al *cierre* de los campos culturales y lingüísticos nacionales y a los efectos de dominación ejercidos por los poderes políticos, económicos o culturales (especialmente universitarios) de base nacional. Sabemos por experiencia que a menudo los intelectuales libres han encontrado refugio en el extranjero, en los Países Bajos en los tiempos del absolutismo, en Francia, donde han nacido muchos movimientos de vanguardia, literarios o artísticos tanto como

políticos durante el siglo XIX, en Inglaterra o en los Estados Unidos durante el ascenso del nazismo. El extranjero es a menudo el lugar de la libertad, de la disidencia, de la ruptura, y si los intelectuales luchan por la unificación del campo intelectual mundial y por el levantamiento de todos los obstáculos a la circulación internacional de los productores culturales y de sus productos, pueden contribuir mejor al progreso de la libertad y de la razón.

Responsabilidades intelectuales

Las palabras de la guerra en Yugoslavia

Junio de 1993

Yugoslavia. Sin duda el silencio es culpable. Pero para tener la conciencia limpia, o para exhibirse en plan de hacer lo que hay que hacer, ¿es necesario hablar a cualquier precio, sin eficacia real y a riesgo de decir cualquier cosa? No basta la simple convicción, por generosa que sea. Y cuando se asocia a la ignorancia, dice más respecto de quienes hablan y sobre el universo intelectual en que están insertos que respecto del objeto del cual creen hablar.

Cuando, como aquí, hay dos siglos de historia detrás de cada palabra, nos exponemos a ser manipulados por las palabras que creemos manipular, a tomar partido sin saberlo acerca de las cuestiones que las palabras disimulan (a comprometer, por ejemplo, toda una visión de Bosnia y de la población que la ocupa en el solo hecho de llamar “bosnios” a los Musulmanes –o musulmanes–* de esta región). Las cuestiones de palabras suelen ser cuestiones de vida o muerte. Lo que está en juego en las luchas simbólicas son palabras, y palabras que matan, ya que, convertidas en consignas, en eslóganes movilizadores, en órdenes de movilización, constituyen en esencias deshistorizadas, naturalizadas, a las poblaciones que designan y a sus particularidades: nombres de idiomas, de religiones, de etnias, de regiones, etc.; tantas creaciones históricas a las cuales han hecho su aporte los intelectuales y de las cuales esos mismos intelectuales, u otros, hacen armas en sus luchas por la hegemonía, para la dominación en el Estado o para la construcción de los Estados que esperan dominar.

La responsabilidad de los intelectuales en estos asuntos es inmensa. Son los pequeños escritores sin talento, encerrados en los límites nacionales de sus cerebros, quienes, como queda expuesto en la terrible

* El autor pone aquí en juego dos sentidos del término: Musulmán (con mayúsculas) para referirse a la nacionalidad, reconocida en Yugoslavia por la enmienda constitucional de 1968, y musulmán (con minúscula) para remitir al practicante de la religión musulmana. [N. de T.]

requisitoria de Danilo Kiš, en *Lección de anatomía*,¹ aprovechan las condiciones ofrecidas por los populismos autoritarios, nacionalsocialistas o nacionalcomunistas, para zanjar en el terreno político los conflictos literarios, artísticos o filosóficos en los cuales han sido vencidos desde un comienzo. Y eso gracias al desmoronamiento de las estructuras burocráticas de los grandes imperios o de los Estados que, como ha demostrado Rogers Brubaker,² autoriza y favorece la regresión hasta el grado cero de la política que es el retorno a las solidaridades y a las lealtades elementales, a menudo justificadas en el lenguaje de la sangre y de la pureza genética y afirmadas en la sangre y las operaciones de “purificación étnica”.

¿Qué pueden hacer los intelectuales en dichas circunstancias –no hablo de aquellos que están en el lugar de los hechos, impotentes y desesperados– sino sacar partido de su exterioridad (¿provisoria?) para ayudar al campo de la razón, necesariamente debilitado en tiempos de crisis? Y movilizar, incansablemente, todas las armas intelectuales disponibles contra aquellos intelectuales que en las situaciones cotidianas de la vida intelectual recurren a las armas políticas o económicas para triunfar a cualquier precio en las luchas intelectuales y que, al hacerlo, muchas veces preparan las guerras (muy reales) en que podrán prolongar las luchas intelectuales por otros medios.

1 Danilo Kiš, *La leçon d'anatomie*, París, Fayard, 1993 [ed. cast.: *Lección de anatomía*, Barcelona, El Acantilado, 2013].

2 Rogers Brubaker, “L'éclatement des peuples à la chute des empires”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 98, junio de 1993, pp. 4-19.

¿Cómo salir del círculo del miedo?

A propósito del libro de Juan E. Corradi, Patricia Weiss Fagen y Manuel Antonio Garretón, *Fear at the Edge. State Terror and Resistance in Latin America*, Berkeley, University of California Press, 1992

Marzo de 1994

Un objeto singular, poco frecuentado desde Montesquieu, quien hacía reposar sobre el temor el despotismo: la política del miedo. Durante el transcurso de la década de 1970, en cuatro países del sur de América Latina (la Argentina, Brasil, Chile y Uruguay) los regímenes militares han hecho imperar un *terror de Estado* que apuntaba a “disolver o aislar las instituciones civiles capaces de proteger a los ciudadanos contra el poder del Estado”. Por una extraña inversión, el Estado, que tiende a asegurar el mantenimiento del orden, la seguridad de las personas y, en términos de Max Weber, la “previsibilidad y calculabilidad” del mundo social, se convierte en el principio de una suerte de inseguridad radical y de una imprevisibilidad casi total. Estas dictaduras que “prometen terminar con el terror, engendran de hecho nuevos terrores porque quiebran profundamente las rutinas y las costumbres sociales, haciendo imprevisible la vida cotidiana”; suscitan un sentimiento de impotencia, y aun el entorno familiar parece habitado por fuerzas extrañas y hostiles: la obsesión por la supervivencia impide a la gente vivir.

El terrorismo y el terror de Estado o las diferentes combinaciones posibles de uno y otro instalan la incertidumbre en el núcleo del sistema social (sobre todo cuando el Estado, constituido, como dice en alguna parte Norbert Elias, contra la lógica del chantaje, se convierte en una mafia que organiza el chantaje y la muerte: hay muchos ejemplos recientes). Las definiciones legales de la actividad criminal son vagas; la información es imprecisa o inaccesible y la comunicación, difícil; la violencia física se ejerce abiertamente en asociación con actividades semiclandestinas tales como torturas y ejecuciones ilegales. Los actos de intimidación pública (como los allanamientos efectuados con gran despliegue de fuerzas o las ejecuciones públicas) instauran la inseguridad más extraordinaria en el núcleo mismo de la existencia más ordinaria. En esas condiciones, “la

capacidad de calcular racionalmente las consecuencias de una acción está profundamente alterada”.

Pero el efecto más terrible del terrorismo y del terror de Estado es la atomización de los grupos, la destrucción de cualquier solidaridad entre individuos aislados y asustados. Y también el repliegue hacia las solidaridades primarias, esa suerte de “familismo amoral”, como dice Juan Corradi, que viene a reafirmar la tendencia a des-solidarizarse respecto de quienes resisten y de quienes se teme que ocasionen la represión. La inacción busca su justificación en una transferencia mutua de responsabilidades que parece un “intercambio social de excusas”: la gente que ocupa posiciones de poder devuelve la pelota a los simples ciudadanos “que no tienen nada que perder”; los simples ciudadanos a la gente con poder “que no arriesga nada”. Uno dice que está terminando sus estudios, otro que no quiere crear dificultades a su familia o a su patrón, e incluso que tiene miedo de no poder renovar su pasaporte (pienso en *Totální strachy* [Miedos totales] de Bohumil Hrabal); los jóvenes dicen que son demasiado jóvenes, y los viejos, demasiado viejos. Peor aun, no es infrecuente observar “un verdadero odio a quienes dan ejemplo de valentía”, dejando así a los demás ante una decisión moral difícil. El miedo que cada cual tiene de los demás aísla paulatinamente a los individuos y a los grupos más activos en la resistencia contra los poderes. La invocación de la necesidad, pesimista o cínica, proporciona un potente sistema de defensa contra los llamados a la acción. La desesperación conduce a una suerte de “autismo social” (según la fórmula de Bruno Bettelheim) y a la retirada hacia el silencio. Las amenazas públicas y la intimidación privada se combinan con los rumores para condenar a los individuos, aislados e incapaces de verificar sus impresiones subjetivas mediante la confrontación con las de los otros, a creencias más o menos irrealistas en que las fronteras entre lo fantástico, lo posible y lo deseado se ven mezcladas. Si, entre paréntesis, casi no vale la pena comprender esta “lógica de la inacción colectiva” que encuentra las condiciones de su pleno cumplimiento en las ocasiones extraordinarias creadas por la política del terror, es porque la encontramos día a día en todas las instituciones totales, prisiones, hospitales psiquiátricos o internados, y también en las rutinas de la existencia burocrática o de la vida intelectual, donde a menudo el temor difuso a sanciones inciertas basta para desencadenar las innumerables renunciaciones infinitesimales que posibilitan grandes y pequeños abusos de poder.

¿Es posible quebrar el círculo del miedo? El análisis comparativo de las diferentes situaciones históricas demuestra que la condición más impor-

tante de dicho desenlace es la existencia de organizaciones capaces de quebrar el monopolio de las comunicaciones controladas por el Estado, proporcionar una asistencia material y jurídica, sostener los esfuerzos de la resistencia e imponer poco a poco la convicción de que el horizonte no está cerrado para siempre. Y eso sucede en cuanto se permite a la gran mayoría de la gente convencerse de que el excepcionalismo heroico no es la única posibilidad de acción y ganar seguridad al descubrir que muchos otros piensan y actúan como ellos, y que también personalidades importantes (en el país o en el extranjero) apoyan su acción y refuerzan las barreras protectoras. Dicho de otro modo, las estrategias más eficaces son aquellas que conducen a la mayoría silenciosa y aterrorizada a descubrir y mostrar su fuerza colectiva por medio de las acciones relativamente ordinarias y poco riesgosas pero que, efectuadas en un mismo momento por una enorme cantidad de personas concertadas (como un movimiento silencioso de una población completa hacia el centro de la ciudad o el cierre simultáneo de todas las casas y de todos los negocios) producen un inmenso efecto simbólico, en primer lugar sobre quienes las realizan, y también sobre aquellos contra quienes están dirigidas.

Declaración de intención del n° 25 de *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*

1995

Para contribuir eficazmente al internacionalismo realista que es su razón de ser, *Liber* ha puesto en práctica dos estrategias complementarias. Por una parte, ha intentado ofrecer a sus lectores turcos, griegos, alemanes o búlgaros la posibilidad de familiarizarse con autores, obras e instituciones inglesas, escocesas, checas o irlandesas y, recíprocamente, hacer conocer a escala internacional particularidades asociadas a tradiciones nacionales (esta es, en especial, la función de los números dedicados a un solo país, o de los análisis y de las evocaciones de rasgos singulares, característicos de una tradición histórica con secciones como “L’intraduisible” o “L’ethnographie européenne”). Por otra parte, se ha esforzado por reunir y confrontar análisis del mismo objeto específico (en esta ocasión, los intelectuales) tal como se presenta en diferentes culturas nacionales, de modo que, contra los presupuestos y los estereotipos del ensayismo, da presencia a hechos y efectos que están en todas partes, invariantes que anulan o soslayan infaliblemente tanto las declaraciones vagas o pomposas de las reuniones y las revistas internacionales como las descripciones limitadas a las fronteras de una nación. Al permitir así a lectores de diferentes países leer en su lengua materna textos que prescinden de las particularidades anecdóticas que colman los periódicos y las revistas nacionales y cargados de información que, al contrario, está ausente allí porque resultan evidentes para quienes están familiarizados con el asunto, quisiéramos contribuir paciente, incansablemente, a arrancarlos de los límites de sus universos nacionales y a crear una suerte de intelectual colectivo, liberado de la idolatría de los idiotismos culturales que demasiado a menudo se identifican con la cultura. 

Al servicio de las formas históricas de lo universal

Diciembre de 1995

Por lo general, los intelectuales no tienen buena prensa. En todas partes, los términos que los designan son casi todos peyorativos. En principio, indudablemente porque quienes los han inventado son intelectuales, grandes o pequeños. Los antiintelectualismos, como todas las formas de racismo, casi siempre tienen por principio el resentimiento, a menudo ligado a la decadencia colectiva (la de los grandes imperios desaparecidos: inglés, austríaco, francés o portugués, sobre todo) o al desclasamiento individual, ya sea en el espacio social, con la pequeña burguesía decadente, ya en el seno de los microcosmos artístico, literario o científico, donde la degradación y el abandono sociales también hacen estragos (sin olvidar el periodismo, sitio de muchas ilusiones frustradas y esperanzas perdidas). El peor de los antiintelectualismos, intelectual o no, encontrará hoy en día innumerables justificaciones en las prácticas anómicas favorecidas por la decadencia de la autonomía que los universos de producción cultural habían conquistado a expensas de varios siglos de lucha contra todos los poderes temporales, iglesias, Estados y mercado: el comercio y el periodismo –de por sí cada vez más sometido a la sanción del mercado por intermedio de la televisión, que tiende cada vez más a imponerle su dominación y está también ella dominada por el señorío de la medición de audiencia y de los anunciantes– no dejan de extender su imperio sobre la producción, la circulación y la evaluación de las obras.¹ Podemos ver todo tipo de consecuencias. Por ejemplo, el desarrollo de la “*world fiction*”, esa literatura destinada desde un comienzo al mercado mundial que, visto que la lógica del comercio de los libros la sitúa en los primeros lugares en las listas de *best sellers* de todos los países, a veces es asimilada, con la complicidad consciente o inconsciente de los editores y de los críticos, a las grandes obras de la

¹ Véase “L’emprise du journalisme”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, marzo de 1994, n° 101-102, pp. 2-9.

literatura universal, que no han conquistado sino poco a poco, casi siempre contra los poderes del comercio, el reconocimiento que actualmente se les otorga en todas partes.² También la aparición de personajes de la escena mediático-política que, como un doble, un “mulletto”, atrapado en la trampa de su papel, como en *Kagemusha*, film de Akira Kurosawa, imitan la figura y el rol del intelectual: por no tener la obra y la autoridad que presupone la intervención del escritor en su condición de intelectual en el campo político, no pueden engañar sino a expensas de una presencia constante en el campo periodístico (aquí habría que mencionar nombres propios, pero que tienen en común el ser conocidos en un solo país); son importadores de prácticas que en otros universos se llamarían “corrupción”, “desvío de fondos”, “malversación”, “tráfico de influencias”, “competencia desleal”, “colusión”, “asociación ilícita” o “abuso de confianza”, y entre las cuales lo más típico es lo que en francés se llama “*le renvoi d’ascenseur*” [“devolución de favores”].

La profunda desmoralización que deriva de la decadencia de la autonomía de los microcosmos literario, filosófico o científico se ve duplicada por la crisis de las utopías milenaristas y la ruptura de la relación encantada que unía a una fracción de los intelectuales, a menudo la más generosa, si no al pueblo, a una imagen más o menos fantasmagórica del pueblo. Actualmente parece de buen tono considerar con condescendencia, cuando no con conmiseración, todo cuanto puede evocar cualquier forma de “compromiso”, y en todas partes se concede la misma indulgencia a todas las trayectorias que han conducido a tantos revolucionarios intransigentes a posiciones envidiables del *establishment* literario, político o periodístico y a posturas tranquilamente conservadoras que van de la mano.

Y sin embargo, quienes van anunciando por todas partes el fin de los intelectuales, de su función o, para emplear una gran palabra, de su misión, se equivocan gravemente; quizá porque sencillamente toman por realidades sus deseos, lo que presta testimonio de que la idea misma de intelectual no deja de inquietar. Es verdad que, sobre todo gracias a los progresos de la ciencia social, hoy en día se tiene una visión mucho más realista de los intelectuales, que se opone tanto a la exaltación ingenuamente hagiográfica a que se entregan con gusto biógrafos y comentaristas

2 Véase Pascale Casanova, “La *world fiction*, une fiction critique”, *Liber*, diciembre de 1993, n° 16.

tas cuanto a la denigración del amor o la ambición frustrada que practica la crítica del resentimiento.

Los microcosmos donde se producen y circulan las obras culturales de ambición universal (derecho, ciencia, arte, literatura o filosofía) y donde se disputan los beneficios materiales o simbólicos que estas procuran (la celebridad, por ejemplo) son –en un sentido y desde cierta perspectiva– universos sociales como los otros, con correlaciones de fuerza y luchas para preservarlas o transformarlas, beneficios y poderes. Pero en otro aspecto se distinguen profundamente: las relaciones de fuerza y las luchas que allí tienen lugar revisten una forma específica y están en condiciones de imponer su propia ley (*nomos*), de modo tanto más completo cuanto más independientes son respecto de fuerzas externas, económicas (las del mercado nacional e internacional de bienes y servicios culturales) y políticas (en especial las del Estado nacional y del nacionalismo). En concreto, esto quiere decir que allí uno no puede realizarse –ser no sólo conocido sino reconocido (por sus pares)– a menos que respete la ley propia del campo, la del arte o la literatura, por ejemplo, y excluya cualquier otra, la del comercio o la del poder, especialmente.

En cuanto a esta visión realista de los mundos intelectuales, de ningún modo conduce al desencantamiento. Puede incluso servir de base para un utopismo racional, fundado, antes que nada, sobre la defensa de la autonomía y de todos los logros que ha posibilitado. Pero si quieren proponerse como garantes eficaces de una “prohibición de regresión” (*Regressverbot*, como se expresa en alemán), los intelectuales no pueden contentarse más con las denuncias proféticas del intelectual total a la manera de Sartre, ni siquiera con los análisis críticos del “intelectual específico”, tal como lo definía Foucault. Deben movilizarse y organizarse a escala internacional (quizá tomando como respaldo las nuevas tecnologías de la comunicación) de manera que puedan constituir un verdadero intelectual colectivo; transdisciplinario e internacional, capaz de instaurarse en contrapoder eficaz ante los poderes económicos, políticos y mediáticos nacionales y supranacionales, y de introducir nuevas formas de acción al servicio de las diferentes formas históricas del universal de las cuales son indisolubles su existencia y sus intereses específicos.

Esta función de mandatarios de lo universal está inscrita en todos los campos de producción cultural, jurídica, científica, literaria, artística, en tanto razón de ser y norma ideal –incluso si a cada instante se transgrede o simplemente se olvida–, capaz de ejercer potentes efectos sociales. (Paradójicamente, las acciones casi paródicas de los intelectuales mediáticos proporcionan un testimonio de esta eficacia en tanto homenajes hipó-

critas del vicio a la virtud, inspirados por la búsqueda de los beneficios simbólicos que se conceden universalmente al respeto por lo universal.) En nombre de este ideal, o de este mito, todavía hoy podemos intentar movilizarnos contra las iniciativas de restauración que han aparecido en todas partes del mundo, en el seno mismo de los campos de producción cultural; en nombre de la fuerza simbólica que dicho mito está en condiciones de otorgar a las “ideas verdaderas”, podemos intentar oponernos con algunas posibilidades de éxito a las fuerzas de regresión intelectual, moral y política, especialmente las suscitadas por los imperialismos pasados y presentes, y las consecuencias que engendran, como la violencia xenófoba o racista ante los inmigrantes originarios de las sociedades económica y políticamente dominadas en el seno del nuevo “orden mundial”. Sin embargo, la primera tarea de la nueva iniciativa de *Aufklärung* que debería servir de fundamento a un nuevo internacionalismo es, por supuesto, someter a crítica las ilusiones de la razón y los abusos de poder que se han cometido y se cometen en su nombre: quienes a voz en cuello se indignan contra las violencias fanáticas deberían volver su crítica racional contra el imperialismo de lo universal y el fanatismo de la razón cuya violencia, tan implacable como impecable (la de la “racionalidad” por completo formal de la economía dominante, por ejemplo) podría ser el origen, paradójicamente, de las formas más irreductibles de irracionalismo.

Un Parlamento de Escritores, ¿con qué objetivos?

Noviembre de 1994

Desde su fundación en Estrasburgo en noviembre de 1993, el Parlamento Internacional de Escritores ha cristalizado muchas expectativas. En vísperas de los encuentros de Estrasburgo, me parece importante dar testimonio de las discusiones que nos han ocupado durante un año.

Para existir colectivamente como una fuerza de solidaridad, de cuestionamiento y de proposición, pero en primer lugar para apartarse de los particularismos lingüísticos y nacionales, la acción del Parlamento Internacional de Escritores debería apoyarse en tres principios:

1. Independencia respecto de los poderes políticos, económicos y mediáticos y de todas las ortodoxias. La acción del Parlamento debe tener por vocación defender, donde sea que esté amenazada, la autonomía de la creación y del pensamiento, restituir a los escritores el pleno dominio de sus medios de producción y definición de sus trabajos, y definir por sí mismos una “política de creación” independiente de las “políticas culturales” de los Estados, e indiferente a las presiones del mercado o de los medios de comunicación.

2. Un nuevo internacionalismo, fundado sobre el conocimiento y sobre el reconocimiento de la diversidad de las tradiciones históricas.

Desde luego, se trata siempre de luchar por las causas universales, y simultáneamente resguardarse ante el “imperialismo de lo universal”, ya se trate de un cosmopolitismo limitado a las fronteras de Europa, de un humanitarismo culposo o de un profetismo de la vieja conciencia universal, encargado de denunciar los grandes escándalos del momento o de tomar posiciones éticas sobre “los grandes problemas actuales”, es decir, sobre las cuestiones planteadas e impuestas por los medios.

Lejos de propiciar los intercambios entre intelectuales a escala universal, el falso universalismo europeo ha contribuido a suscitar la desconfianza y el retraimiento de los intelectuales extraeuropeos, sin alentarlos ni ayudarlos realmente a escapar de la sumisión respecto de las antiguas

metrópolis coloniales o sus propias autoridades políticas (a su vez dominadas, muy a menudo, por los grandes poderes económicos y políticos centrales, especialmente por obra de la influencia del Fondo Monetario Internacional).

3. Nuevas prácticas militantes.

El Parlamento no debe ser una de esas agrupaciones que, como las academias o los clubes, aportan grandes beneficios simbólicos, organizando la defensa y la promoción colectiva de las ventajas y los privilegios de sus miembros sin demandar gran cosa como contrapartida. Es un nuevo tipo de movimiento, fundado sobre una crítica radical de la representación que los intelectuales a menudo hacen de su función en la historia. Un movimiento capaz de demandar y obtener una devoción militante, es decir, aportes (cuota, donación de tiempo y de trabajo) sin contrapartida (anonimato, trabajo colectivo) y respetuoso de las singularidades. Los objetivos del Parlamento y de las instancias permanentes de las que se dotará gradualmente (secretaría general, comisiones, etc.) deberán ser determinados por la confrontación de todos los miembros. Esto supone que la instauración paulatina de espacios y momentos de discusión reglados, reuniones plenarias (Lisboa, Estrasburgo, Ámsterdam) y reuniones “regionales”, así como de formas de organización sencillas y abiertas que apunten a asegurar la divulgación continua de la información. Por lo tanto, pretenderíamos:

- intensificar la conciencia de los intereses comunes –frente a la multiplicación de las expectativas de la libertad de crear y de pensar– y alentar la necesidad de organizar colectivamente la defensa de esos intereses;
- defender en todas partes –frente a los poderes– a los creadores y las condiciones de creación; es decir, no sólo a los creadores amenazados, perseguidos o censurados, sino también a las condiciones de creación libre, especialmente a las lenguas y a las culturas minoritarias u oprimidas (enseñanza, acceso a la publicación, etc.), la libertad real de expresión, los instrumentos de producción y de difusión (ediciones, revistas, políticas de traducción);
- actuar, en tanto instancia crítica, contra todas las medidas pasibles de amenazar el ejercicio de la función crítica; en primer lugar, la influencia difusa de las instancias de manipulación del pensamiento, propaganda política o religiosa;

- orientar y organizar un trabajo continuo y profundo, en que estén asociados los escritores y a los especialistas, sobre problemas políticos, económicos y culturales importantes y a menudo excluidos de la visión mediática del día a día (crítica científica de los usos políticos de la ciencia o de la autoridad científica; análisis de una situación crítica –Ruanda, Haití, Timor, Argelia, etc.– que apunte a presentar y a difundir una representación informada, rigurosa y compleja de esta situación y a formular proposiciones);
- organizar, mediante el funcionamiento en redes, la concentración y la redistribución de la información (cada participante recibirá y transmitirá informaciones pertinentes sobre todos los problemas de interés general –función de agencia de prensa autónoma– a los demás, ya sea directamente o por medio de un órgano común de concentración y de redistribución –*newsletters*–).

Los intelectuales no han inventado nada en materia de formas de acción desde el caso Dreyfus. Es significativo que sus acciones colectivas involucren muy poco de sus capacidades objetivas –a diferencia de lo que sucede en el universo de las artes plásticas–. Cuántas peticiones vanas, firmadas automáticamente, tribunas caldeadas de egos hipertrofiados... Entre las amenazas que pesan sobre la autonomía intelectual y colectiva de los escritores, una de las más perniciosas es la influencia de un auténtico complejo mediático-intelectual que impone su visión del mundo, sus problemáticas, su cultura de la urgencia. Verdadero caballo de Troya, el complejo mediático-intelectual intenta introducir en la vida intelectual y en el espacio público la lógica del *show business*, la búsqueda cínica de la visibilidad a cualquier precio, el tráfico de capital simbólico, reunirse para dedicarse a la explotación de casos de desamparo espectacular y poner en escena la postura o la pose del compromiso, reducida a la indignación moralizadora del alma bella europea y de sus vagas culpabilidades retrospectivas (colonialismo, holocausto, etc.). También porque muchas veces han estado condenados al silencio o han sido tomados como rehenes por los intelectuales mediáticos que pretenden hablar en su nombre y en su lugar, desfigurando la imagen del intelectual, los escritores más conscientes y más rigurosos emprenden la retirada y rechazan participar en debates cuyos términos no han definido.

Debemos echar mano de todos los recursos para quebrar el aislamiento de los escritores mediante:

- conferencias de prensa simultáneas;
- columnas de opinión divulgadas en los periódicos de todos los países;
- acciones ante los gobiernos de los diferentes países.

Por otra parte, el Parlamento Internacional de Escritores deberá favorecer la publicación de libros testimoniales que presenten los resultados del trabajo de las “comisiones de especialistas” (acompañados por textos de escritores) y que sirvan de base para reivindicaciones o para recomendaciones prácticas que serán defendidas colectivamente en la prensa y por medio de intervenciones ante autoridades políticas, nacionales e internacionales; así como de obras de escritores censuradas o perseguidas en sus países.

Mediante una red internacional de “ciudades-refugio” (que ya abarca Estrasburgo, Ámsterdam, Berlín, Ginebra, etc.), se intentará desarrollar una solidaridad activa, permanente y discreta a favor de los escritores, los artistas y los científicos amenazados, perseguidos o condenados al exilio. En resumen, el Parlamento Internacional de Escritores deberá inventar formas de acción que a la vez sean eficaces, conformes a la dignidad intelectual, y apelen a la imaginación y a las formas artísticas más que a las tradicionales peticiones e “intervenciones” particulares.

El Parlamento de Escritores será lo que los escritores hagan en él, a condición de que no se detengan indefinidamente en preguntarse qué debe ser en su composición o su función, a condición de que acepten no definirlo, provisoriamente, sino por lo que será. Será lo que será porque está por hacerse y nadie lo ha hecho; porque sólo pueden hacerlo los escritores reunidos para hacer algo que no podrían hacer solos.

Será lo que hagan los escritores reunidos para hablar, en el lenguaje que les es propio, de lo que quieren hacer, para plantear las cuestiones que quieran plantearse –y solamente estas–, para entablar intercambios a propósito de las acciones que realizan o proyectan, para buscar en conjunto los medios para dar toda su fuerza a esas acciones. La reunión producirá por sí sola sus efectos: mientras unos hablarán de su acción a propósito de Ruanda, otros pensarán lo que hacen o podrían hacer a propósito de Argelia. Y cada cual, con la fuerza de los datos y las incitaciones que habrá recibido de los otros, podrá comprometerse a amplificar, en su propio universo, la acción de los demás.

Hacia un intelectual colectivo

La ARESER y el CISIA

Dos iniciativas lanzadas a comienzos de la década de 1990 a propósito de los problemas de la enseñanza superior y de Argelia permiten a Pierre Bourdieu poner en práctica su concepción del trabajo colectivo de los intelectuales.

En marzo de 1992, un llamamiento a la comunidad de investigadores y universitarios desemboca en la creación de un colectivo, la Asociación de Reflexión acerca de la Enseñanza Superior y la Investigación (ARESER), presidida por Bourdieu; su secretario general es el historiador Christophe Charle. El “Appel à la communauté des universitaires et des chercheurs” [Llamamiento a la comunidad de universitarios y de investigadores], lanzado el 26 de marzo de 1992 con motivo de la fundación de la asociación, había sido firmado por un centenar de universitarios e investigadores de todas las disciplinas. En él, la ARESER proponía promover una verdadera comunidad universitaria y científica que desee volver a tomar en sus manos su futuro:

De todas las carencias que padecen de mucho tiempo a esta parte la enseñanza superior y la vida intelectual en Francia, una de las más graves es la ausencia de una amplia reflexión colectiva sobre las finalidades y las modalidades de una vida universitaria y científica adaptada tanto a la evolución de los saberes cuanto a las transformaciones del público estudiante. Hasta aquí, han cumplido esta función reflexiva organizaciones llamadas representativas que, como sabemos, conocen una crisis, o bien los grupos de presión o a las organizaciones de especialistas que en la actualidad tienden a acotarse a objetivos disciplinarios o corporativos estrechos.

Contra las disfunciones que afectan los procesos de decisión, y especialmente la pérdida de control de las instancias de especialistas que deja a los “administradores científicos” el poder de fijar los objetivos y las modalidades de enseñanza, la acción de la ARESER consiste en reunir documentos y producir textos en busca de establecer “algunos diagnósticos y remedios urgentes para una universidad en peligro”

—como indica el título de la obra publicada por ese colectivo en 1997—.¹ Resumidas en una propuesta de “ley de programación universitaria”, las reflexiones de ese colectivo buscan proveer los medios para luchar contra el fortalecimiento de un sistema educativo con doble estándar de calidad y eficacia, no sólo mediante un compromiso de los medios financieros y humanos necesarios para el encuadramiento pedagógico de públicos cada vez más heterogéneos, sino sobre todo gracias a una reorganización de las formas de trabajo y una autoadministración consolidada. A la par de este dossier, la ARESER organiza varias mesas redondas con la participación de universitarios extranjeros e interviene en los debates públicos con artículos que toman por objeto las políticas ministeriales: así, el simulacro de “consulta nacional” lanzado en 1994 por el primer ministro Édouard Balladur con fines electorales (véase p. 321, en este volumen); o incluso las reformas “engañosas” propuestas por los ministros François Bayrou (véase p. 325, en este volumen) y Claude Allègre.²

Percibido como “límite extremo de todos los problemas sociales y políticos que puede encontrar un investigador y un intelectual”, para Bourdieu el “problema argelino” se convierte en el marco de un trabajo colectivo con el Comité Internacional de Apoyo a los Intelectuales Argelinos (CISIA), creado en junio de 1993 para respaldar a los intelectuales que desde el comienzo de la guerra civil argelina son objeto de atentados y de asesinatos —entre ellos, el sociólogo Djellali Labes, el periodista Tahar Djaout o el dramaturgo Abdelkader Alloula (véase p. 331, en este volumen)—.

En asociación con el Parlamento de Escritores, el CISIA se esfuerza en primer lugar por facilitar el exilio de los intelectuales más amenazados luego de quebrar el aislamiento de aquellos a quienes la situación de violencia privó de toda información. Como lo declara la carta del Comité (París, 1º de julio de 1993):

Es la inteligencia lo que se asesina. El ingreso de Argelia en la modernidad política y el pluralismo se hace en el marco de una violencia terrible. Violencia de la represión sangrienta de los motines de octubre de 1988; violencia contestataria de las prédicas islamistas; violencia de la interrupción del proceso electoral; violencia de los tiros de ametralladora contra quienes quieren derribar el poder vigente; violaciones repetidas de los

1 ARESER, *Quelques diagnostics et rémedes urgents pour une université en péril*, París, Raisons d’agir, 1997.

2 Ministro de Educación del primer gobierno de Lionel Jospin, Claude Allègre fue calificado por Pierre Bourdieu como “analfabeto sociológico”.

derechos humanos; violencia terrorista y violencia de la seguridad del estado de excepción obstinadas en un duelo feroz que confina a la guerra civil sobre un fondo de desastre económico... Cuando se mata a aquellos cuyo oficio es producir ideas, análisis, obras de arte, u ocuparse del bienestar de la vida humana, se ataca a la cabeza, al corazón, a la voz de un país.

El CISIA se fija como objetivo alertar, con “plena independencia respecto de los gobiernos, de las instituciones, de los partidos”, a las distintas opiniones públicas sobre los ataques a las vidas y a las libertades, y tomar posición a favor de un “partido de la paz civil” (véase p. 333, en este volumen), hacia el cual parecerán conducir más tarde las elecciones presidenciales de noviembre de 1995, que llevan a Liamine Zeroual al poder: “Los argelinos han votado por hombres. Pero sobre todo han votado por una demanda, la paz civil, de inmediato, es decir, el pasaje de la violencia de las armas a la confrontación política”.³

Pero el CISIA tiene también el objetivo de proporcionar, lejos del “frío análisis político” o de la “predica humanista indecente” de los intelectuales mediáticos,⁴ herramientas de comprensión de la situación presente, en especial cuando expone que “por naturaleza, el Islam no es incompatible con el estado de derecho”.⁵ Contra el rechazo colectivo surgido de la situación colonial, un trabajo de indagación del “inconsciente histórico” muestra que desde la colonización la mentira colectiva de la clase dirigente argelina –vinculada con la regresión a la barbarie cuyo modelo ha aportado Francia al recuperar los reflejos represivos de la Guerra de Argelia– encuentra sus raíces en la subordinación de la cultura a la política: contra la cultura instituida “en nombre de la verdadera religión, de la ciencia, del espíritu del pueblo o de la lógica del mercado”, se trata de trabajar en la institución de un “consenso de compromiso”, de una cultura hecha “a partir de la multiplicidad de las experiencias concretas”.⁶ En la medida en que el “modelo cultural dominante” no ha sido impuesto tanto a partir del islam tradicional como de una “ideología modernista” que mezcla lo antiguo y lo nuevo en un todo coherente que apela a la “conversión”, es necesario luchar en pos de la instauración de las libertades políticas y culturales.

3 “Le parti de la paix civile” (en colaboración con Marie Virolle), *Alternatives Algériennes*, n° 2, noviembre-diciembre de 1995, p. 4.

4 “Avec les intellectuels algériennes” (en colaboración con Jean Leca), *Le Monde*, 7 de octubre de 1994.

5 Carta del CISIA, cit.

6 “Avec les intellectuels algériennes”, ob. cit.

Los textos producidos por Pierre Bourdieu en colaboración con Marie Virolle o Jean Leca (quien durante esos años preside el CISIA; véase p. 341, en este volumen) o incluso Jacques Derrida (véanse pp. 337 y 339, en este volumen), no dejan de reafirmar este apoyo, criticando al mismo tiempo las medidas gubernamentales francesas en materia de inmigración.

Un ejemplo de “demagogia racional” en educación*

En colaboración con Christian Baudelot y Catherine Lévy

Julio y septiembre de 1994

UN CUESTIONARIO DEMAGÓGICO

El cuestionario que el señor Balladur ha propuesto a todos los jóvenes de 15 a 25 años presenta la enorme ventaja de concentrar en un prospecto pequeño y manejable lo esencial de los grandes errores que a toda costa deben evitarse en una encuesta por cuestionario. Por eso, proporciona un documento irremplazable a todos los liceístas y estudiantes menores o mayores de 25 años que desean familiarizarse con las técnicas de encuesta. Esperemos que al menos sirva para eso. De aquí en más, desde el punto de vista científico, todas las condiciones están reunidas para que esta consulta nunca pueda obtener resultados significativos.

La encuesta se presenta como un censo, ya que el cuestionario llega a todos los buzones. ¡Responda quien quiera! Esta decisión de antemano impide cualquier control sobre la edad y la estructura sociodemográfica de quienes respondan. Cualquiera sea el índice de respuesta, será imposible sacar provecho de los cuestionarios recibidos, ya que no hay manera de saber quién ha respondido y quién no, condición indispensable para hacer valer cualquier cuestionario e interpretar los sesgos introducidos por las no-respuestas.

Así, en el caso de una consulta política de este tipo, todas las interferencias y falsificaciones facciosas (“Completo varios cuestionarios yo mismo”, “Me atribuyo características sociodemográficas que ya no son de mi edad”, etc.) están lejos de ser excluidas. Una encuesta realizada sobre una muestra aleatoria y cuya estructura se hubiese controlado con cuidado habría proporcionado resultados dotados de sentido, y a menor costo.

* Estos dos textos, que enmarcan la publicación de los resultados del “cuestionario Balladur”, expresan el punto de vista de la ARESER. [N. de E.]

No bien nos proponemos un objetivo tan ambicioso como solicitar a los jóvenes que se expresen acerca de “sus propias experiencias”, su “propia visión de la vida”, su “propia concepción del futuro”, una precaución elemental consiste en ofrecerles todas las posibilidades de expresarse con sus propias palabras. Ahora bien, ese cuestionario, en su mayor parte cerrado, está construido a partir de escalas de actitudes (totalmente de acuerdo, más bien de acuerdo, más bien en desacuerdo, totalmente en desacuerdo), y en ese contexto lo óptimo (totalmente de acuerdo) hace referencia a un modelo social absolutamente tipificado y muy desigualmente distribuido en el conjunto de la población (me siento europeo, tengo confianza en el futuro, mi familia tiene suficiente dinero para vivir, me siento bien al ser yo mismo, cuando me siento mal sé a quién dirigirme, la escuela prepara bien para el mundo del trabajo, etc.).

En ningún momento se supone que pudieran existir jóvenes que no tienen absolutamente nada que decir sobre esas cuestiones pero que en cambio tendrían muchas otras cosas que contar sobre la vida, el trabajo, las ciudades, la policía, la patronal, los suburbios, etc. Las preguntas abiertas ostensiblemente estereotipadas a lo largo de las páginas no habrían podido colmar esta laguna, porque para ser respondidas suponen un dominio de la lengua escrita y una confianza en la escritura (y en los organizadores del sondeo) que están lejos de existir. En cuanto a las variables que caracterizan a los jóvenes, su pobreza causa consternación.

Lo más escandaloso de esta operación es que ciertos reputados institutos de sondeo y ciertos sociólogos hayan podido comprometerse en esta empresa de manipulación que los desacredita, y nunca hayan intentado que se tomase en cuenta un mínimo de principios profesionales que aseguran el mínimo de objetividad a una encuesta. El objetivo perseguido, obtener el máximo de respuestas en una franja de edad dada, se parece en su forma al referéndum (en su primera acepción de consulta, no de voto), igual que la consulta recientemente organizada por el ministro de Educación y dirigida a los administrativos, a los docentes y a los padres de los alumnos de colegios y liceos.

Parecería que el gobierno espera que estas consultas nacionales apacigüen los movimientos de rechazo a sus proyectos de ley (manifestación del 16 de enero y manifestación anti-CIP [contrato de inserción profesional]). Esta seudodemocracia directa, verdadera parodia de los libros de quejas escritos colectivamente en reuniones realizadas ex profeso en vistas de los Estados Generales de 1789, es apenas una forma de demagogia racional. Esto no es un aprendizaje de la democracia ni un modo de ejercer sus propios derechos de ciudadano, sino una inscripción en un

diálogo anónimo en que el sujeto se dirige al “príncipe” para dar parte de sus *desiderata*; una colección de opiniones individuales (bajo el pacto de que uno pueda reunir las e interpretarlas) nada tiene que ver con proyectos colectivos, y un pueblo (o una parte de él) es imposible de reducir a mera adición de sujetos.

DE CADA CINCO JÓVENES, MENOS DE UNO

En nuestros días hay nueve millones de jóvenes entre 15 y 25 años en Francia: 1 539 000 han devuelto el cuestionario, esto es, una tasa de respuesta de 17,1%. Aunque tres veces superior a lo que esperaban los organizadores, este índice no debe disimular el hecho principal: de cada cinco jóvenes, más de cuatro se han abstenido de participar en la consulta nacional de los jóvenes. No hay motivo alguno para suponer que la población que ha respondido es representativa del universo consultado.

Ello debería atemperar el entusiasmo desbordante de los organizadores y de su principal promotor, poderosamente relevados por los medios que durante todo el verano no han dejado de contabilizar las respuestas como otros los millones de francos recaudados en la Téléthon. So pretexto de que ha sido alcanzada y luego superada la cifra mágica del millón, ya se habla de “respuestas en masa”, de “marejada”, etc.: por inoportuno e inutilizable que pueda resultar el montón de papel recibido, esa tasa de respuesta sigue siendo modesta; es muy cercana a la obtenida luego de una encuesta postal sin insistencia en temas poco motivadores para las poblaciones interrogadas.

En cuanto a los resultados, son acordes a las preguntas planteadas. De una consternadora banalidad. No hacen más que un esfuerzo estéril para repetir lo descubierto mucho tiempo atrás por encuestas menos onerosas y más fecundas realizadas por sociólogos, demógrafos, estadísticos... Resultados que la prensa y los medios ya han difundido ampliamente. Que durante un período de desempleo y de incertidumbre la familia sea el último refugio para gran cantidad de jóvenes, ya había sido señalado hace muchísimo tiempo por los sociólogos de la familia y los demógrafos; que la escuela y la universidad son a la vez percibidas como un lugar integrador y un mecanismo despiadado de selección, ya es algo repetido desde hace más de veinte años por los especialistas en educación; que las empresas no reconocen las calificaciones escolares, también es algo ya sabido; en cuanto a que los jóvenes reprochan a los patrones

que no les tienen confianza, basta con consultar las tasas de desempleo por franjas de edad para saberlo y comprenderlo; respecto del miedo y la incertidumbre de cara al futuro, ¿cómo podría ser de otro modo en una sociedad gerontocrática minada por el desempleo y surcada por tantas reestructuraciones desde hace dos décadas? Allí bastaría con prestar oído a los gritos de los manifestantes de marzo pasado.

“No hemos querido hacer una encuesta sociológica”, dicen hoy los capataces de la consulta. Está bien, de acuerdo. ¿Pero entonces cuál es el estatuto de esta empresa? ¿Una consulta organizada por el poder político? En ese caso, la marejada está del lado de la abstención; si el poder político quiere organizar una consulta, que se provea de los recursos y disponga los elementos de un debate nacional. La reflexión colectiva y la confrontación de ideas siempre son más ricas que las respuestas individuales y condicionadas de antemano por el cuestionario.

Universidad: la reforma engañosa

*En colaboración con Christian Baudelot, Christophe Carle,
Jacques Fijalkow, Bernard Lacroix y Daniel Roche*

Abril de 1997

Lo más destacable y el único efecto de lo que se ha convenido en llamar “reforma Bayrou” es la recepción positiva que ha tenido entre los responsables universitarios o estudiantes, por lo general críticos o reservados. Sin embargo, un análisis desprejuiciado de las propuestas ministeriales obliga a derivar como conclusión que esta pretendida reforma no es tal, especialmente si se la compara con los proyectos o realizaciones de los años previos.

El principal capítulo de las medidas anunciadas versa sobre la organización del primer ciclo en semestres y la creación de un semestre de orientación. Ahora bien, ¡esta reforma está inscrita en los textos desde el decreto del 26 de mayo de 1992, título II, arts. 4 a 8! Pieza maestra de la reforma del DEUG,* elaborada cuando Lionel Jospin era ministro de Educación, mal recibida en esa época y por eso aplazada, ha sido retomada y oficializada durante el ejercicio del Gabinete Lang y puesta en práctica por las universidades. Así, se presenta como una novedad lo que los establecimientos instalan desde hace cinco años. La única originalidad consiste en fijar en detalle lo que decididamente los autores de la iniciativa previa, más preocupados por la flexibilidad y la autonomía de las universidades, habían librado a la iniciativa de los interesados. Por lo tanto, la verdadera cuestión no consiste en introducir esta organización, sino en evaluar sus efectos, ya que ha sido experimentada desde hace bastante tiempo. Ahora bien, de acuerdo con las informaciones disponibles, esos efectos parecen más que modestos. Da la sensación de que muy pocos estudiantes han sacado partido de las posibilidades de orientación así ofrecidas. De hecho, este milagroso remedio contra el fracaso descansa sobre un postulado erróneo: el fracaso derivaría en primer lugar de la carencia de información y de motivación de los estudiantes. Esto implica olvidar que quienes aprobaron el *bac* tienen sólo un margen de opción

* Diploma de estudios universitarios generales. [N. de T.]

limitado –en función de su modalidad de admisión en ese examen de reválida– y que las tasas de fracaso más elevadas conciernen a los provenientes de las modalidades que, precisamente, no tienen la opción ni las armas intelectuales para abordar los DEUG más generalistas.¹ Hoy en día, uno de los principales problemas que se plantea a las universidades es el de su adaptación a un nuevo público. Reducir a errores de orientación individual el origen de las dificultades que ellos han pasado es cometer un error de diagnóstico y, por consiguiente, adoptar remedios inadecuados.

El segundo punto puesto en evidencia en el catálogo ministerial es la “profesionalización”. Recordemos que la profesionalización es una tendencia anunciada para las carreras de todo tipo (AES, MASS, MIAGE,* comunicación, etc.) o, a lo largo de los módulos opcionales llamados “pre-pro”, por ejemplo, para los oficios de la enseñanza. Las disposiciones relativas a la profesionalización incrementan las cargas de enseñanza sin contrapartida alguna, y en particular transforman a los docentes en promotores de pasantías en las empresas, en detrimento de lo que se creía era su tarea esencial, la enseñanza y la investigación.

Las cuatro medidas anunciadas en lo atinente a los locales y a los edificios son también una muestra del arte del engaño: plan complementario de construcción, creación de una agencia de modernización destinada a ayudar a los equipos ministeriales desamparados, posibilidad de recurrir a la fórmula jurídica de la fundación para incrementar el patrimonio universitario. Finalmente, los locales, hoy propiedad del Estado, serían otorgados en posesión plena a las universidades, conforme a una proposición ya incluida en el Informe Laurent. De hecho, el plan complementario de construcción no consiste sino en retomar el plan de recuperación de urgencia concedido a continuación de las huelgas de diciembre de 1995, pero sin medios suplementarios. El recurso a las fundaciones indica que el Estado delega su obligación de construir en sus *partenaires* extranjeros en la universidad. Otorgar la propiedad de los locales que existen en las universidades equivale a confiarles el mantenimiento y la renovación de

¹ Se registran el 24,3 y el 33,1% de éxito, respectivamente, en los DEUG para las modalidades técnicas, contra tasas del 61 al 68,6% para las modalidades generales (cifras del Ministerio de Educación Nacional, citadas en *Le Monde* del 29 de enero).

* Siglas correspondientes a Administración Económica y Social, Matemáticas Aplicadas a las Ciencias Sociales y Métodos Informáticos Aplicados a la Gestión. [N. de T.]

los edificios, ahora envejecidos, sobre la base de presupuestos que nada garantiza que sean aumentados en consecuencia, a la vez que el Estado se desprende de responsabilidad en materia de percances, accidentes o regulación.

En materia de investigación y de política del personal, las propuestas exhiben la misma mezcla de indigencia y ambigüedad. ¿El ministerio está al tanto del funcionamiento de las instituciones sobre las cuales ejerce su tutela? Uno no tiene otra posibilidad que acordar en cuanto a evaluar las investigaciones, así como tomar en consideración las actividades pedagógicas de los docentes, revisar las obligaciones de servicio de ciertas categorías sobrecargadas o favorecer la movilidad. Lo molesto es que estas disposiciones ya están teóricamente instaladas desde hace mucho tiempo. Evaluar: ¿no es ya la tarea del Comité Nacional de Evaluación que, establecimiento por establecimiento, redacta informes sobre las fuerzas y las debilidades de las diversas unidades de investigación? ¿Tener en cuenta las actividades pedagógicas? ¿No es desde hace mucho tiempo uno de los criterios de reclutamiento de las comisiones de especialistas y del Consejo Nacional Universitario? Por otra parte, lo más importante sería la polivalencia de los universitarios en materia de enseñanza, investigación y gestión durante la carrera, lo que la rigidez de las normas actuales pasa por alto. Por último, interesarse en las nuevas categorías de docentes, como los PRAG (profesores de secundaria con puestos en el nivel superior), cuyo número va creciendo por motivos presupuestarios, no es sino una respuesta, obtenida bajo la presión reivindicativa de los propios interesados, a una dificultad creada por la política, estrecha de miras, de reclutamiento de ese personal: ahora se percibe que de ellos no podrá hacerse eternamente los nuevos “maestros auxiliares” de la educación superior. La verdadera dirección que definir debería ser producto de una reflexión a largo plazo acerca de los flujos de reclutamiento, a medida que las salidas por jubilación se aceleren en los años venideros, y sobre los equilibrios que se observen entre las diversas categorías de personal, so pena de una balcanización suplementaria de las universidades, donde para ahorrar las finanzas del Estado ya se han multiplicado los *faisant-fonction*.*

La medida más concreta, que ha permitido provisoriamente sostener ciertas organizaciones estudiantiles, concierne a la racionalización del

* Expresión que significa “el que hace las veces de”, es decir, se refiere a aquel que desempeña tareas diferentes a las vinculadas a su cargo. [N. de T.]

sistema de subsidios de estudios. También en este caso no se hace más que cubrir con nuevo ropaje un sistema tradicional de becas en que el incremento de los recursos por beneficiario se verá limitado por la reducción del número de individuos que reciben ayudas del sistema actual. Observemos además que el debate queda pospuesto hasta 1998, año electoral en que el gobierno podrá hacer gala de su acción a favor de los estudiantes sin que eso sirva de garantía para los compromisos, ya que el nuevo gobierno, aunque fuese del mismo color político, podrá siempre (recordemos 1995) argüir una nueva coyuntura para revisar y recortar las partidas presupuestarias.

A fin de cuentas, el balance es magro, sobre todo al cabo de dos años de concertación y de grandes operaciones mediáticas destinadas a hacer creer que se trabaja en las altas esferas. La política de la enseñanza superior puede resumirse en la metáfora de la piel de zapa: de referéndum sobre la educación del candidato Chirac –al cual él mismo renunció– pasa a ser informe de la Comisión Fauroux, prácticamente rechazado, y a ley de programación concedida al comenzar el año lectivo de 1995, reafirmada en marzo de 1996 y dejada de lado el 28 de junio de 1996, se llega a un catálogo sin imaginación ni proyecto, que el *laissez-faire* disputa al hacer-como-si. Mientras todas las investigaciones demuestran que una buena formación prolongada es la mejor arma contra el desempleo, esta ausencia de política universitaria –justificada con el pretexto de los límites presupuestarios–² es una forma de no prestar asistencia a la juventud en dificultades y una hipoteca a futuro, de aquí a diez años. Este electoralismo con estrechez de miras, en este ámbito como en otros, es inaceptable.

2 El Informe Fauroux había calculado con precisión las medidas mínimas para volver a situar a las universidades francesas en los estándares europeos. La desgracia en que cayó el texto, aunque encargado por el gobierno, es elocuente acerca de las trabas financieras.

Un problema puede ocultar otro **Sobre el debate del fular “islámico”**

Noviembre de 1989

El debate que se ha instalado a propósito del uso del fular (arbitrariamente llamado “islámico”) es revelador del estado de la discusión política en Francia. La incidencia de los medios, que no conocen otra cosa que la búsqueda de lo sensacionalista; la influencia de los sondeos que permiten transformar en objetos de consulta “democrática” los falsos problemas propuestos por los medios; la voluntad gubernamental de reducir la política a la gestión; el cierre sobre sí de un Partido Socialista que piensa y actúa menos con relación a la realidad política que en función de las apuestas de la competencia interna por la sucesión: un conjunto de factores se conjuga para orientar el debate público hacia cuestiones más o menos fútiles o, peor, hacia cuestiones reales reducidas a la futilidad.

Eso sucede con el debate sobre el problema planteado por tres muchachas de Creil que han asistido al liceo con un pañuelo en la cabeza... Proyectando sobre este acontecimiento menor, por otra parte inmediatamente olvidado, el velo de los grandes principios –libertad, laicidad, liberación de la mujer, etc.–, los eternos aspirantes al título de maestros de pensamiento han revelado, como en un test proyectivo, sus inconfesadas tomas de posición sobre el problema de la inmigración: precisamente porque la pregunta patente –¿hay que aceptar o no en la escuela el velo conocido como islámico?– cubre la pregunta latente –¿hay que aceptar o no en Francia a los inmigrantes de origen norafricano?–, pueden dar a esta última una respuesta que de otro modo sería inconfesable.

Así, al revelar imprudentemente lo impensado por ellos, contribuyen a un ascenso de la angustia, generadora de lo irracional, que padecen muchos franceses ante esta realidad. No hacen sino retardar el momento en que será afirmada con valentía la necesidad de movilizar los recursos para proporcionar a los inmigrantes, por lo general “desislamizados” y desculturados (la mayoría ignora todo de su lengua y de su cultura de origen), la posibilidad de afirmar de manera plena su dignidad de hombres y de ciudadanos. Para los intelectuales europeos, ha llegado el momento de intimar a los gobiernos nacionales y a las instituciones

europeas a concebir e implementar un amplio programa común de integración económica, política y cultural de los inmigrantes.

Detengamos la mano de los asesinos

Abdelkader Alloula, dramaturgo, escenógrafo, animador de un teatro de vanguardia en lengua árabe, acaba de morir asesinado. Era una de esas figuras simbólicas que enlazan la cultura internacional y la voz del pueblo argelino. Era uno de esos espíritus independientes que rechazan las tutelas autoritarias y el adoctrinamiento. Ha muerto por todo eso; todo eso lo que han querido matar.

Abdelkader Alloula, asesinado como tantos otros: Ahmed Asselah, director de la Escuela de Bellas Artes de Argel, y su hijo, estudiante; Tahar Djaout, escritor, periodista, poeta; Mahfoud Boucebci, profesor de psiquiatría; Djilali Belkhenchir, profesor de pediatría; Mohand Oubélaïd Saheb, ingeniero; Smaïl Yefsah, periodista de televisión; Larissa Ayada, pintora de nacionalidad rusa; Monique Afri, empleada en el consulado de Francia; Rachid Tigziri, economista; Raymond Lousoum, óptico, de nacionalidad tunecina; Youcef Sebt, poeta, agrónomo; Joaquim Grau, llamado “Vincent”, librero, amigo del pensamiento y de las artes.

Condenamos con firmeza a aquellos que, en Argelia y fuera de Argelia, fuera del Estado y en el Estado, arman el brazo de los asesinos en nombre o bajo la apariencia del islamismo, quien da orden de apuntar a la cabeza, degollar, decapitar, mutilar a ciudadanos indefensos, conocidos o desconocidos, hombres, mujeres e incluso niños; a aquellos que, instaurando el reino del terror, se proponen destruir las solidaridades cívicas, quebrar las defensas democráticas y hacer perder la razón a todo un pueblo.

Katia Bengana, 17 años, liceísta, asesinada porque no llevaba el hi-yab; Rachida Oubelaïd, asesinada con su marido frente a sus hijas; Oum el-Kheir Haddad, cartomante, embarazada de cinco meses, asesinada a balazos; Fadela Ikhlef, ama de casa, degollada; Aïcha Bouchlaghem, madre de nueve hijos, degollada; Aouïcha Allel, comerciante, asesinada a balazos; Mimouna Ricouèche, madre de cinco hijos, decapitada frente a su familia; Tamma Mansour, empleada doméstica, asesinada a balazos; Keltoum Boudjar, 94 años, degollada; Safia Lounis, 73 años, degollada; Bernarbia, asesinada a balazos mientras estaba al volante de su vehículo.

Y tantas otras, madres, esposas, hermanas de policías, de funcionarios, de imanes...

Declaramos que ningún fin político, ningún móvil ideológico o religioso puede justificar el recurso a la estrategia criminal que se ha implantado en Argelia. Expresamos nuestra solidaridad con todos quienes continúan resistiendo a las imposiciones del terror con las armas de la razón, de la palabra, de lo escrito, de la determinación de la paz.

Abdelkader Alloula, asesinado como tantos otros: Djilalli Liabes, sociólogo; Laadi Flici, médico, escritor; M'hammed Boukhobza, sociólogo; Hafid Senhadri, sindicalista; Rabah Zenati, periodista de televisión; Radouane Sari, físico nuclear; Saad Bakhtaoui, periodista; Abderrahmane Chergou, economista; Omar Arar, imán; Rabir Allaouchiche, director de liceo; Olivier Quemeneur, periodista francés.

Convocamos a todos aquellos que, en Alemania, en Bélgica, en Canadá, en España, en el Reino Unido, en Italia, en los Países Bajos, se han unido a nuestra acción, a movilizarse para convencer a sus ciudadanos, a sus medios de comunicación, a sus gobernantes, de que actualmente el dolor de Argelia es un desafío a la conciencia del mundo.

Pedimos solemnemente al gobierno francés terminar con el repliegue nacional y las mezquindades de la seguridad pública para reanudar la tradición de acogida que Francia siempre ha seguido, otorgando sin restricciones visas a aquellos y a aquellas que le soliciten refugio.

Pedimos que se aleje de la política de espera prudente para garantizar su apoyo activo y su ayuda económica a quienes se fijan como programa el restablecimiento del pluralismo de expresión, el horizonte democrático y la lucha contra todas las formas de exclusión en Argelia.

Abdelkader Alloula, asesinado como tantos otros: Rachid Djellid, sociólogo; Karima Belhadj, 17 años, asistente social; Djamel Bouhidel, arqueólogo; Ahmed Traïche, maestro del Corán; Mustapha Abada, periodista de televisión; Hamoud Hambli, profesor de derecho musulmán; Abdelhamid Benmenni, periodista; Rabah Guenzet, profesor de filosofía, sindicalista; Zhor Mezjane, directora de colegio. Y decenas de docentes, magistrados, abogados, miembros del cuerpo médico, ejecutivos, ingenieros, técnicos, periodistas, funcionarios, imanes, sindicalistas, ex mujahidines, deportistas, militantes asociativos...

Queremos volver a expresar nuestra simpatía y nuestra solidaridad con todos los argelinos que lloran sus muertos y que sufren. También estamos de su lado en sus esfuerzos por salvar de la exterminación a la inteligencia y a la cultura de su país, y por preservar la cohesión social y la energía creativa de su pueblo.

Por un partido de la paz civil

Febrero de 1994

¿Con qué derecho podemos hablar? ¿Cómo podemos callarnos? Todos nosotros sentimos profundamente esta contradicción hoy, mientras estamos aquí, en esta sala.

Sin ilusiones en cuanto a lo que con la única fuerza de nuestro discurso podemos hacer contra la violencia, nos sentimos sin embargo en obligación de hacer algo para combatir el despotismo del terror. Estoy seguro de que ustedes también sienten esta contradicción.

Sabemos que en el origen de la tragedia está toda la violencia de la que fue culpable la nación francesa durante más de ciento cincuenta años, y de la que nos sentimos responsables; pero sabemos también que esta culpabilidad, colectiva o individual, que es sin duda una de las razones más profundas de la emoción que nos moviliza, y nos paraliza, no justifica ninguna especie de intrusión y que no debemos intentar dormirla con vagos sermones humanistas.

Podría continuar enunciando las contradicciones que nos reúnen y nos separan, que introducen la división entre nosotros y en cada uno de nosotros, que hacen que no tengamos otra alternativa que optar entre la violencia, el terrorismo o el terror de Estado, y el silencio entre el compromiso y la dimisión; en efecto, para algunos ya la incitación a hablar parecerá una concesión a los criminales, y el llamamiento a la democracia una abdicación ante el despotismo del terror. Por esto, creo que se justifica hablar de tragedia.

Pero sólo agregaré una última contradicción, sin duda la más terrible: ¿cómo, sin faltar al deber de análisis, y de comprensión, que desde luego conduciría a decir que todo el mundo tiene la culpa o que todo el mundo tiene razón, tomar posición de manera activa, aunque sea poco eficaz, *contra* todos los que contribuyen a hacer reinar el terror y a la vez *a favor* del *partido de la paz civil*, que seguramente existe en Argelia, es decir, a favor de esa mayoría de hombres y sobre todo de mujeres que el reino del terror condena a la soledad y al silencio?

El CISIA, Comité Internacional de Apoyo a los Intelectuales Argelinos, que agrupa a intelectuales de todos los países, buena parte de ellos

especialistas en las sociedades magrebíes, se había fijado como misión, entre otras cuestiones, intentar introducir la lógica del análisis en ámbitos librados a la pasión partidaria y a la incompreensión sectaria. A riesgo de que parezca que me doblego a un utopismo ingenuamente cientifista, querría recordar aquí las conclusiones de los análisis científicos de los mecanismos del terrorismo y del terror de Estado, y de los efectos sociales que han producido en los diferentes países de América Latina, donde imperaron en diferentes combinaciones durante el transcurso de la década de 1970 [véase p. 305, en este volumen]. En las situaciones de imprevisibilidad radical y de inseguridad total, en que –como se verá gracias a los testimonios que escucharemos– la calle parece el espacio de todas las amenazas, donde la información se vuelve imprecisa o inaccesible, donde el miedo dificulta la comunicación, incluso entre familiares, donde la violencia manifiesta y los actos de intimidación pública, secuestros, ejecuciones, etc., van acompañados por acciones más o menos clandestinas tales como torturas y ejecuciones arbitrarias, donde los rumores llegan a duplicar la angustia; en una palabra, donde la preocupación por sobrevivir impide vivir. En esas situaciones de inseguridad extrema, se observa siempre que los grupos se atomizan, que las solidaridades se derrumban, dejando a los individuos aislados y aterrados, replegados, como dice Juan Corradi, en un “familismo amorale”.

Pero el análisis también demuestra que es posible salir del círculo del miedo, y cómo hacerlo. La primera condición es la existencia de organizaciones capaces de arrancar a los individuos desmoralizados por el terror de la alternativa de heroísmo o renuncia, y también capaces de organizar acciones con que puedan recobrar la moral (y la moralidad) todos aquellos a quienes el miedo condena al aislamiento. De ese modo, se les dará oportunidad de descubrir que muchos otros piensan como ellos y que personas e instituciones importantes, en el país y en el extranjero, respaldan sus acciones y reafirman las protecciones que les están garantizadas. Las estrategias más eficaces son las que conducen a la mayoría silenciosa a descubrir y a mostrar su fuerza colectiva por medio de acciones relativamente banales y poco riesgosas, pero que producen un inmenso efecto simbólico, en primer lugar en quienes las realizan, pero también en aquellos contra quienes están dirigidas, si las realiza simultáneamente gran cantidad de personas que así lo acordaron (marchar en silencio hacia un mismo lugar de encuentro, cerrar las casas y los negocios, etc.). En varias oportunidades se produjeron acciones similares en Argelia, pero siempre se vieron parcialmente neutralizadas por las anexionas partidarias, reales o supuestas.

Así, tengo la convicción de que nuestro llamamiento a la paz civil podría ser algo muy diferente de la declaración platónica y vagamente humanista de un grupo de intelectuales de buena voluntad. Para eso haría falta que, incluso en Argelia, hombres y mujeres dotados de una autoridad indiscutible –hay muchos en ese país–, autoridad intelectual, moral, religiosa o política, decidieran reunir su fuerza simbólica para llamar –eventualmente con el respaldo internacional que podrían aportarles el Comité Internacional de Apoyo a los Intelectuales Argelinos y el Parlamento Internacional de Escritores– a la movilización de las fuerzas de paz en un partido de la paz civil que reúna a la mayoría silenciosa, hoy atomizada, desmoralizada y condenada a la impotencia por el régimen del terror. Restaurando la confianza entre todos los que tienen la voluntad de resistir a la violencia, ese partido de la paz reuniría y acumularía la fuerza de quienes, en su trabajo y en su vida cotidiana, no han dejado de actuar en favor de la paz civil, a pesar de las amenazas específicamente dirigidas contra ellos y a expensas de una lucha cotidiana contra la intimidación y el miedo. Con eso, estarían en condiciones de denunciar y de contrarrestar eficazmente las maniobras demagógicas de los aprendices de brujos que, con las apariencias de la impunidad, se esfuerzan por explotar la angustia y la desesperación del inmenso subproletariado nacido de la crisis y de la explotación internacional.

Ustedes seguro pensarán que por un momento me entregué a la utopía, y que me apresuré a olvidar las antinomias que enunciaba al comienzo, y todas las censuras que ellas implicaban. La ingenuidad, si es que hay ingenuidad, va a la par de la ansiedad que siento, junto con muchos otros, ante la amenaza de guerra civil en sus formas más horribles. Por eso, paso a tratar acciones más limitadas, pero menos inciertas, para las cuales se ha creado el CISIA. En primer lugar debemos ocuparnos de lo que depende de nosotros, es decir, de nuestros gobiernos. Otros les contarán las gestiones que nos comprometemos a emprender junto con los gobiernos europeos a fin de obtener la anulación de la deuda que aplasta a Argelia: la adhesión de ustedes a la petición que hemos redactado dará más fuerza a nuestras intervenciones. Después llegan las tareas de asistencia a quienes deben huir de la violencia. ¿Hará falta decir, contra los rumores, que jamás hemos hecho una selección entre las víctimas y que no hacemos pasar ningún examen lingüístico a quienes se dirigen a nosotros? Se les explicarán las gestiones que hemos realizado con vistas a obtener un estatuto jurídico conveniente para aquellos que desean encontrar refugio en Francia. Gestiones particularmente difíciles y necesarias en estos tiempos de ideología securitaria. De común acuerdo con

las delegaciones provinciales del CISIA y con diversas asociaciones, trabajamos en busca de puestos, alojamiento y recursos para quienes solicitan nuestra ayuda. También en este caso necesitamos de ustedes. Quienes piensan que pueden ayudarnos en alguno de los puntos que he mencionado pueden hacérselo saber, aquí mismo al salir, o por carta, dejando su nombre y su dirección y el tipo de ayuda que pueden proporcionar.

Me limitaré a estas indicaciones muy concretas. La extrema gravedad de la situación en que se encuentra Argelia, que no permite complacencias retóricas ni exaltaciones éticas, nos impone moderación y dignidad.

Abandono de persona en peligro

En colaboración con Jacques Derrida y Sami Nair

Diciembre de 1994

Recientemente publicados en el *Journal Officiel*, los decretos que ponen fin al estatuto particular que beneficiaba a los argelinos con el derecho de residencia en Francia constituyen un crimen de abandono de persona en peligro. Esta política de cierre de los puestos de atención vuelve la espalda a la hospitalidad universal que fundaba la identidad del país de los derechos del hombre. Llegó la hora de pasar a la resistencia civil.

Destinadas, según se decía, a “controlar” los flujos migratorios, consolidadas –debería decirse “excedidas de armamento”– ese mismo año por la reforma constitucional que restringe el derecho de asilo, las leyes de julio y agosto de 1993 ya exhiben sus siniestras consecuencias: para las personas instaladas legalmente se reserva un destino más precario que nunca; sus hijos nacidos en Francia, apodados “jóvenes extranjeros”, son excluidos de la nacionalidad francesa, la política burocrática despliega su arbitrariedad, etc. Hasta aquí, los argelinos podían beneficiarse de un estatuto particular, al menos para el derecho a la permanencia, si no a la residencia. Los decretos publicados en el *Journal Officiel* el 20 de diciembre acaban de privarlos de él.

Hay quien se atreve a presentarnos esta gesta como una simple medida entre otras, un simple retorno al derecho común de los extranjeros. ¡Como si el cierre de los consulados franceses en Argelia no bastara! ¡Como si ya no bastara el sinuoso itinerario por los despachos del Ministerio de Asuntos Extranjeros de Nantes, gestión interminable y la mayoría de las veces (para un 80 a 90%) destinada al fracaso! ¡Como si incluso no bastara la selección entre los portadores de visa que, por motivos evidentes, desearan permanecer más de tres meses!

Centenares de testimonios coinciden en describir la política inhumana y desvergonzada que la mayoría de las administraciones implicadas disponen con relación a los solicitantes. El Estado ahora se desprende de sus responsabilidades en favor de los alcaldes, dándoles la posibilidad, arbitraria en el grado más alto, de conceder o rechazar

a su antojo las autorizaciones para el ingreso y la recepción de los extranjeros.

La situación es tanto más dolorosa para los argelinos en la medida en que está determinada por la guerra civil que avanza en su país, y en la cual Francia desempeña un papel contradictorio y asume responsabilidades discutibles. Cualquiera sea la manera en que se evalúen esas responsabilidades, ¿en nombre de qué principio se rechaza recibir a las víctimas inocentes y a todos los que huyen de una guerra civil? Porque ¿quién podría fingir ignorarlo aún en nuestros días, cuando ya no se puede pretender que la tragedia es cuestión de otros, del otro lado del Mediterráneo? El cinismo de esos decretos se exhibe y se instala en el momento en que decenas de miles de argelinos están expuestos a la muerte.

Denunciamos el crimen de abandono de persona en peligro. Denunciamos la ignominia de leyes raciales disfrazadas de retorno al derecho común. Cada vez que ha querido ser el país de los derechos del hombre, la tierra del derecho de asilo y de la hospitalidad universal a las víctimas de las tiranías, Francia ha debido combatir el odio xenófobo y las máscaras patrióticas del egoísmo sórdido. Quienes querían condenar a Dreyfus allanaron el camino a quienes plebiscitaron a Pétain.

Nos dirigimos aquí a todos los que ya no se reconocen más en la Francia del conservadurismo represivo —antes que nada, hipócrita y demagógico—, en la Francia del control policial, en la Francia de la indagación administrativa, de los certificados de alojamiento y otras disposiciones análogas. Los incitamos a unirse a nosotros en un amplio movimiento de resistencia cívica que, de común acuerdo con otras asociaciones, deberá identificar, para combatirlas, todas las infracciones a la ley republicana en materia de derecho de asilo y de ciudadanía. Nuestra meta inmediata prioriza una sola reivindicación: demandamos la nulidad de las medidas discriminatorias y el retorno a la práctica republicana del derecho de asilo.

El señor Pasqua, su consejero y los extranjeros

En colaboración con Jacques Derrida

Junio de 1995

Bajo el título “Quand les intellectuels manquent de rigueur” [Cuando los intelectuales carecen de rigor], el señor Barreau nos reprocha no respetar los hechos, a la vez que concede por lo menos a los “intelectuales” (gracias por ellos, ¿pero qué pasa con los demás?) “el derecho a oponerse a una política que les disgusta”. En efecto, la cuestión es política: ¿a quién se quiere aleccionar? Y que un consejero del señor Pasqua tenga desde un comienzo dificultades para seguirnos, ¿podrá sorprender a alguien? Al rebelarnos contra esa política, distinguiendo entre rigor y rigor, refutamos la argumentación del señor Barreau a partir de las cinco cuestiones suscitadas por su confusa respuesta.

1. ¿Está prohibido en lo sucesivo que uno declare su desacuerdo con la ley sobre la nacionalidad? Ella priva a algunos “jóvenes extranjeros” de derechos que gozaban en otros tiempos; los obliga a trámites a los que nadie habría propuesto recurrir si no fuesen, en su finalidad misma, desalentadores.
2. Jamás hemos dicho que el cierre de los consulados en Argelia “ha sido deliberado para fastidiar a los argelinos”. Solamente señalábamos que, con muchas otras medidas análogas, se sumaba a las dificultades ya considerables de solicitud y obtención de visa, dada la trágica y conocida situación, cuando esos trámites suelen ser uno de los últimos recursos antes de la muerte.
3. Cuando deploramos que el Estado se desprenda de su responsabilidad en favor de los alcaldes, se nos responde que “en última instancia deciden los prefectos”. Esta cláusula de derecho no impide que, de hecho, salvo excepción, salvo recurso jurídico trabajoso y desalentador por anticipado, los alcaldes conserven el poder de decidir. Queremos señalar los riesgos de arbitrariedad causados por semejante delegación.

4. Otro disenso político: por motivos históricos demasiado evidentes, y habida cuenta de las responsabilidades francesas en la terrorífica situación argelina (responsabilidad que puede interpretarse de diferentes maneras, pero que no puede negarse), no pensamos que precisamente en la actualidad el retorno al derecho común para los argelinos sea previsible y justo. “Los marroquíes y los tunecinos se hacen a la idea”, dice sin inmutarse el señor Barreau. Argumento urticante, como el que consiste en recordar que los acuerdos de Évian son cosa del pasado. Si, como se nos retruca, los “ministerios del Interior y de Asuntos Extranjeros” hicieran o desearan hacer lo “máximo” para recibir a los argelinos en riesgo, ¿por qué el rigor de estos nuevos decretos? En efecto, todo reside en eso, y es la cuestión que planteamos.
5. El señor Barreau debería saber que no todos los extranjeros (incluso no europeos) necesitan una visa para entrar a Francia. Es lo que llamamos discriminación. No preconizamos en este lugar ni en este momento una apertura ilimitada de las fronteras. Protestamos contra el “rigor” nuevo (este rigor que, en efecto, no nos gusta nada) de cierta policía de inmigración, cuyo verdadero rostro muestran los recientes decretos. Y, al menos tanto como contra la exigencia de una visa, protestamos contra las condiciones inéditas y terriblemente rigurosas que, bajo la fachada de estos nuevos decretos, se crea para los argelinos –y para tantos otros– que quieren pedir y obtener una.

Si esta no fuese la intención declarada de esta política represiva, ¿alguien podría decirnos qué sentido, qué finalidad tendrían entonces semejantes decretos?

No a la guetización de Argelia

En colaboración con Jean Leca

Marzo de 1995

En 1989, el Ministerio de Asuntos Extranjeros había otorgado 800 000 visas a los argelinos que por distintos motivos deseaban pasar algún tiempo en suelo francés. El volumen de esos desplazamientos –pese a la restricción que significó la instauración de la visa obligatoria– sencillamente reflejaba la intensidad de las relaciones humanas y económicas entre ambos países.

En 1994 se han otorgado menos de 100 000 visas a los argelinos, aunque en conjunto las solicitudes eran del mismo volumen y del mismo carácter que en los años previos. En 1995 se ha concedido apenas una visa de cada diez pedidas. Por cierto, se trata de un cuasi cierre de la frontera entre los dos países.

Desde luego, es necesario exigir que aquellas y aquellos que deben salvar su vida expatriándose puedan hacerlo de urgencia y encontrar una recepción administrativa decente –lo que actualmente no sucede en Francia–. Luchamos por eso día a día al lado de nuestros amigos argelinos y nos enfrentamos a obstáculos tanto más escandalosos cuanto esas medidas de recepción no conciernen sino a algunos miles de personas. ¿Francia se ha vuelto tan débil, tan timorata, tan desmemoriada de su ambición de ser el país de los derechos del hombre?

Afirmamos también que es indispensable no agravar la situación de millones de argelinas y argelinos que intentan permanecer en Argelia en el epicentro de los peligros, para que ese país continúe viviendo, creyendo, produciendo y preparándose un futuro. Su prohibición de hecho de viajar con destino a Francia –o a cualquier otro país– implica exponerlos más, desmoralizarlos, desalentar las energías, obstaculizar la respiración social, poner en riesgo con mayor determinación las perspectivas democráticas y las perspectivas de salida de la crisis.

Sumir al país en una situación de encierro es seguir el juego a la violencia, al ostracismo, a la intolerancia. Es también empujar hacia un exilio más prolongado y menos reversible a personas que no lo hubieran elegido, ya que en este momento nadie tiene la seguridad de que,

al regresar, pueda volver a salir algún día, aunque esté a las puertas de la muerte.

¿Los argelinos ya no son ciudadanos plenos del mundo? ¿Ya no tienen necesidad de ir a visitar a sus parientes, a sus amigos, de pasear, de ir a encuentros, de colaborar con profesionales y de intercambiar sus ideas con otros? Francia los proscribió del conjunto de viajeros internacionales, so pretexto de terrorismo. ¿Acaso no sabemos todos que los terroristas del mundo entero son viajeros que prescindieron de visas “clásicas”?

Una vez más, quien paga es la sociedad argelina común: atenazada entre la violencia de los grupos armados islámicos y la represión militar-policial, es también rehén de las fantasías securitarias francesas. En este sentido, la política francesa de denegar las visas es criminal.

Además, es de miras estrechas, y no tiene alcance en el plano de los intercambios transmediterráneos. La Francia oficial se vuelve sorda a las demandas legítimas de una población establecida a una y otra orilla del Mediterráneo; confinando a una parte en un gueto territorial, facilita la tarea de quienes desean confinarla en un gueto político y religioso.

Para que los argelinos puedan continuar viviendo en su país, y para preservarlos de lo peor, exigimos a las autoridades francesas: retomar la emisión normal de las visas (un mínimo de rechazos, un procedimiento menos prolongado y más sencillo); el otorgamiento y la renovación de visas prolongadas para múltiples entradas destinadas a las categorías de personas expuestas que no consideran el exilio; la expedición de visas de urgencia para las personas amenazadas de muerte que las soliciten.

El 25 de marzo debe realizarse en Nantes una manifestación nacional, frente a los despachos del Ministerio de Asuntos Extranjeros que se ocupan de tratar por correspondencia las solicitudes argelinas de visa; es decir, principalmente de enviar cartas-tipo de rechazos. Quienes ven en la situación argelina uno de los grandes dramas que pone en riesgo el futuro de la región y desean una salida civil, pacífica y democrática, no pueden sino alertar a los poderes públicos acerca de la ceguera de su política relativa a la circulación de los ciudadanos argelinos.

Develar y divulgar lo reprimido

Octubre de 1995

Debemos remontarnos muy lejos para poder dar con las raíces del problema argelino. A continuación de la independencia, hubo una suerte de forclusión colectiva de la colonización, de la represión colonial y de las violencias asociadas a la guerra de liberación. Creo que haría falta analizar las estrategias de mala fe, en el sentido de engaño de sí, de *self deception*, que los ex colonizados, colectiva pero diferencialmente según su posición en el espacio político argelino, han puesto en práctica para inhibir la colonización y las huellas profundas que ha dejado en las cosas y en los cerebros. Para contribuir a esta exploración del inconsciente histórico, sería necesario hacer una historia social de las relaciones diferenciales que los argelinos han sostenido y continúan sosteniendo con la lengua francesa. Todas las cuestiones relacionadas con la arabización o la perpetuación del francés han constituido el lugar central de lo reprimido y del engaño de sí (el problema de la lengua francesa es que siempre ha sido abordado con vergüenza, pasivamente, como si los dirigentes pensaran que el árabe era bueno para los dominados, mientras que el francés, y hasta el latín y el griego, se condecían más con los dominantes; lo mismo podría decirse del islam). Engaño colectivo, cuyo precio quizá se esté pagando hoy. Por desgracia, los errores históricos son cometidos por algunos y las sanciones sufridas por todos. Todos estos problemas deben abordarse históricamente. En efecto, resulta evidente en este caso que la historia no es una ciencia pura, puramente académica; más precisamente, es una ciencia pura y académica, pero mientras más pura, más académica sea, más será comprometida y política.

En este inconsciente colonial también está la guerra de liberación, la verdad de la guerra de liberación. He leído dos o tres tesis –que creo que permanecen inéditas– sobre la guerra de liberación, que me han hecho pensar que era una de las historias más trágicas que alguna vez haya conocido la humanidad. La historia de las purgas sucesivas (por obra del FNL, dentro del FNL, por parte del ejército francés, etc.) ha sido recubierta con el elogio ritual de los muyahidines en el cual todo el mundo

participaba. Así, releída hoy la declaración de 1954, que se ha vuelto un lugar común de la celebración del aniversario, preserva muchas virtudes, pero que han sido ocultadas bajo una retórica anticolonialista. Marx denuncia en alguna parte el culto retrospectivo de las revoluciones del pasado. Los argelinos (y es algo que han aprendido de los franceses, una parte del inconsciente colonial) se han vuelto maestros en el revolucionarismo retrospectivo que muy a menudo ha servido de coartada para instaurar un conservadurismo. Por supuesto, también estaba el modelo soviético. En nuestros días, para este tipo de cosas, hay mucho de donde elegir. Ha habido tantas revoluciones desviadas que incluso no hay necesidad de reinventar una retórica seudorrevolucionaria, basta con proveerse en el arsenal de revoluciones frustradas.

Sería necesario también incluir en el balance de lo inhibido la historia de la represión de la revolución argelina que forma parte de las grandes y vergonzantes enfermedades de la conciencia francesa; podría contar decenas de anécdotas sobre la memoria trágica que muchos franceses tienen de la guerra de liberación de Argelia. Como decía Joseph Jurt, hay un sufrimiento francés respecto de Argelia, sobre el cual todavía podemos apoyarnos para reflexionar y actuar seriamente. Por desgracia, este sufrimiento francés también es generador de muy funestas pulsiones de paranoia colectiva, y hoy en día basta pasear alrededor de una estación parisina para tener la sensación de que se asiste a una *remake* de un film sobre la Argelia de los años de 1960. Francia, que en otras épocas ha sido un modelo para cierta cantidad de cuestiones (entre ellas, los derechos del hombre), va en camino a volverse un modelo de regresión colectiva a la barbarie y, visto que hay bárbaros en todos los países, este antimodelo corre el riesgo de universalizarse. Cabe esperar que los otros Estados europeos no sigan el mal ejemplo que Francia está ofreciendo, el de renuncia a sus generosas políticas en materia de inmigración ejemplar. Y, desgraciadamente, si hoy en día vamos a la zona de Cabila, también tenemos la impresión de que el ejército argelino repite lo que hacía el ejército francés en esa misma época; así, la guerra de Argelia aparece otra vez como drama, a ambos lados del Mediterráneo, con las mismas fobias, las mismas manías, los mismos reflejos primitivos de la barbarie militar.

En el inconsciente colonial que habría que actualizar hubo, entre otras cosas, efectos de una suerte de imitación servil del Estado a la francesa. Al dirigirme a Argelia inmediatamente después de la independencia, me había impactado (lo escribí en esa época) ver a todo tipo de gente que volvía a representar escenas del colonialismo ordinario, a muchas personas que estaban instaladas en la oficina del colono, o del director

ministerial, con todos los signos exteriores de la arrogancia tan francesa. Y todo esto en nombre de la lucha contra el colonialismo, ciertamente. Según me parece, la relación con el Estado merecería un análisis más profundo. ¿Cómo se ha impuesto este modelo estatal francés? ¿Cómo se lo ha imitado sin que estuvieran garantizadas las condiciones de su funcionamiento? Las condiciones históricas de funcionamiento de un Estado moderno que es producto de una larga, muy larga, elaboración histórica no se dan de inmediato, y hay que trabajar para producirlas mediante el sistema educativo, de una instrucción cívica, de un combate contra las supervivencias del feudalismo, contra las tradiciones de nepotismo inherentes a cierto estado de las estructuras familiares, etc., bajo pena de desembocar en modelos feudal-socialistas (en los cuales, como ha demostrado mi amigo y alumno M'hammed Boukhobza, recientemente asesinado, las estructuras burocráticas y la retórica socialista sirven de máscara y de soporte para la perpetuación de grandes privilegios de linaje). Hay que dar a publicidad todas estas cuestiones, muy conocidas por los especialistas; no deben seguir siendo privilegio de la comunidad científica.

Otro problema que es objeto de esa censura: el de los intelectuales. Pienso que una parte de esta suerte de guerra civil a la cual asistimos se debe a que los intelectuales argelinos han continuado las luchas intelectuales por otros medios. Día a día los intelectuales están reducidos a utilizar armas simbólicas para combatir, pero tan pronto como tienen la ocasión y los medios, recurren a otras armas. El rol que juegan en las guerras civiles nacionales es bien conocido –pienso en el caso de Yugoslavia–. Siempre se dice que los intelectuales no sirven para nada. De hecho, cuando quieren actuar contra las tendencias inmanentes de las sociedades, son impotentes; pero son muy eficaces cuando dirigen su acción hacia lo peor, porque ofrecen una expresión y una legitimación a las pulsiones oscuras, vergonzantes, de una sociedad. Es decir que un universo intelectual mal analizado, mal autoanalizado, mal socioanalizado, es muy peligroso. Y si yo tuviera que designar a una “clase peligrosa”, como se decía en el siglo XIX, diría que son los intelectuales y sobre todo los que Max Weber llamaba “intelectuales proletaroides”: son los pequeños clérigos que dejaron los hábitos y que comandaban los movimientos milenaristas de la Edad Media, son los revolucionarios menores de 1789. La responsabilidad de los intelectuales es muy grande y, en lo reprimido que yo mencionaba, los intelectuales argelinos han cumplido un rol enorme. También en ese caso hablar en general no tiene sentido: la *intelligentsia* es un campo en el cual hay dominantes y dominados, luchas,

gente que ha combatido contra el oscurantismo, contra lo reprimido, etc. Pero globalmente, los resultados agregados, para hablar como los estadísticos, son bastante desalentadores. Por ende, abría que trabajar para una sociología histórica de los intelectuales en su relación con el idioma, con el Estado, con la nación, con el nacionalismo, con el problema beber, con el problema de la arabización, etc. No se puede abordar realmente ningún problema sin atravesar la cortina de humo que producen los intelectuales ni estudiar, en primer lugar, lo que dijeron al respecto. Podemos ver que la historización que ha mencionado Joseph Jurt nada tiene de académico. No es simplemente cuestión de restituir la verdad histórica; es necesario valerse de la historia para restituir la relación verídica con la historia. El trabajo de anamnesis del inconsciente histórico es el principal instrumento para dominar la historia y, por lo tanto, el presente que la prolonga. Si bien por momentos, para evitar el tono académico, pude ser un poco polémico, desde luego no es cuestión de situarse en la lógica del proceso, de buscar y denunciar culpables (también ese es un efecto de la mala fe). No es cuestión de golpear el pecho en señal de contrición (en especial no el pecho ajeno, como los revolucionarios o los justicieros retrospectivos). Hay que pedir que se asuma la historia en su realidad y en sus consecuencias. Y por eso hay que fijarla, y eso sólo puede hacerlo la comunidad científica.

Según me parece, he pasado muy naturalmente de algunos problemas de conocimiento a algunos problemas de acción, y creo que, como decía hace un rato, el problema argelino plantea de manera particularmente acuciante la cuestión de la responsabilidad específica de los científicos. Hay en Francia una tradición de compromiso inaugurada por Zola, y que me parece muy respetable. El deber de comunicar la verdad forma parte del oficio del científico; podríamos invocar también a Max Weber. Hay una responsabilidad de los científicos, sobre todo en una situación como la de Argelia, donde se está en relación con un problema que en gran medida es un artefacto histórico, construido en lo esencial por los medios. Si bien —como realmente creo— es verdad que en las sociedades modernas la realidad social está en gran medida construida por los medios, que son el medio de producción dominante del discurso dominante sobre el mundo social, estamos menos inermes que si intentásemos combatir las fuerzas económicas. Estamos mejor pertrechados para combatir contra las multinacionales de la producción simbólica, que producen los famosos “problemas sociales”, a condición de que sepamos organizarnos, siquiera un poco, en procura de dar eficacia a la verdad, de la cual sabemos que no tiene eficacia espontánea. Muchas veces cito a Spinoza: “No

hay fuerza intrínseca de la idea verdadera”. Es una de las frases más tristes de la historia del pensamiento. Significa que la verdad es muy débil, carece de fuerza. Por ende, quienes trabajamos para producir verdad, quienes creemos tácitamente que es importante difundir la verdad ya que enseñamos, hablamos, escribimos, etc., para estar conformes con nosotros mismos, para no ser demasiado contradictorios ni estar demasiado desesperados, ¿no debemos intentar reflexionar sobre la necesidad de unirnos para dar colectivamente un poco de fuerza social a la verdad?

Fuentes de los textos

Revolución en la revolución. “Révolution dans la révolution”, *Esprit*, n° 1, enero de 1961, pp. 27-40.

De la guerra revolucionaria a la revolución. “De la guerre révolutionnaire à la révolution”, incluido en François Perroux (dir.), *L’Algérie de demain*, París, PUF, 1962, pp. 5-13.

Un retorno a la experiencia argelina. Intervención en el coloquio organizado por El-Yamani en el Institut du Monde Arabe el 21 de mayo de 1997, publicado con el título “Entre amis”, *Awal*, n° 21, 2000, pp. 5-10.

Sartre moi. Émoi. Et moi, et moi et moi. A propósito del “intelectual total”. Publicado con el título “À propos de Sartre”, *French Cultural Studies*, 1993, n° IV, pp. 209-211.

La ideología jacobina. “L’idéologie jacobine”, comunicación en la Semana del Pensamiento Marxista, 9-15 de marzo de 1966, publicado en *Démocratie et liberté*, París, Éditions Sociales, 1966, pp. 167-173.

Los dos rostros de Mayo del 68. Sección “Son opinion aujourd’hui”, publicada en destacado junto con las de Raymond Aron y de Jacques Attali en *Lire*, mayo de 1983.

Llamamiento a la organización de los Estados Generales de la enseñanza y de la investigación. Elaborado por el Centre de Sociologie de l’Éducation et de la Culture (CSEC) en mayo de 1968. Conservado en los Archivos del Collège de France.

Algunas indicaciones para una política de democratización. “Quelques indications pour une politique de démocratisation”, Dossier n° 1 del Centre de Sociologie Européenne, 1968. Conservado en los Archivos del Collège de France.

La recepción de Los herederos y de La reproducción, en retrospectiva. “Retour sur la réception des *Héritiers* et de *La Reproduction*”, extractos de una entrevista realizada en Tokio en octubre de 1989 por T. Horio, H. Kato y J.-F. Sabouret y publicada en *Sekai*, mayo de 1990, pp. 114-134.

Los doxósofos. “Les doxosophes”, extracto del final del texto, publicado en *Minuit*, n° 1, 1972, pp. 26-45 [existe una versión previa en castellano: “Los doxósofos”, en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, pp. 129-145].

La opinión pública. “L’opinion publique”, en coautoría con Patrick Champagne, en Youri Afanassiev y Marc Ferro (dirs.), *50 idées qui ébranlèrent le monde*, París, Payot - Progress, 1989, pp. 204-206.

Los intelectuales en las luchas sociales. “Les intellectuels dans le champ de la lutte des classes”, entrevista con Michel Simon y Antoine Casanova publicada en *La Nouvelle Critique*, n° 87, 1975, pp. 20-26.

Dar la palabra a la gente sin palabra. “Donner la parole aux gens sans parole”, entrevista con Pierre Vianson-Ponté, publicada con los títulos “Le droit à la parole” y “La culture pour qui et pourquoi?”, *Le Monde*, 11 y 12 de octubre de 1977.

Felices los pobres de *Esprit*. Publicado con el título “Où sont les terroristes?”, *Esprit*, n° 11-12, noviembre-diciembre de 1980, pp. 253-258.

Declaración de intención del primer número de *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. París, enero de 1975.

Método científico y jerarquía social de los objetos. “Méthode scientifique et hiérarchie sociale des objets”, publicado en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 1, 1975, pp. 4-6 [existe una versión previa en castellano, incluida en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 1999].

Declaración de intención del n° 5-6 de *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. París, noviembre de 1975.

Enciclopedia de las ideas recibidas y de los lugares comunes, en uso en los lugares neutros. Constituía la primera sección de la publicación originaria de *La producción de la ideología dominante*, en colaboración con Luc Boltanski (“La production de l’idéologie dominante”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 2-3, 1976, pp. 3-73).

La ciencia regia y el fatalismo de lo probable. “La science royale & le fatalisme du probable”, segunda sección de *La producción...*, ibíd.

Declaración de intención del n° 5 de *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, octubre de 1976. Corresponde al apartado 4, “Anatomía del gusto”.

¿Y si habláramos de Afganistán? Presentación de una entrevista con Pierre y Micheline Centlivres publicada en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 34, septiembre de 1980, p. 3.

Aviso a la población. Anuncio de la candidatura de Michel Colucci, conocido como Coluche, a las elecciones presidenciales de 1981.

La política les pertenece. Tramo de una conferencia del 11 de febrero de 1999 publicada con el título “Le champ politique”, en *Propos sur le champ politique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2000, pp. 55-56.

Las citas frustradas: luego de 1936 y 1956, ¿1981? “Les rendez-vous manqués: après 1936 et 1956, 1981?”, *Libération*, 15 de diciembre de 1981.

Reencontrar la tradición libertaria de la izquierda. “Retrouver la tradition libertaire de la gauche”, entrevista con René Pierre y Didier Éribon, publicada en *Libération*, 23 de diciembre de 1981, pp. 8-9.

Los intelectuales y los poderes. Balance acerca de nuestro apoyo a Solidaridad. “Les intellectuels et les pouvoirs”, publicado en *Michel Foucault, une histoire de la vérité*, París, Syros, 1985, pp. 93-94.

Develar los resortes del poder. “Dévoiler les ressorts du pouvoir”, entrevista con Didier Éribon, publicada en *Libération*, 19 de octubre de 1982.

Todo racismo es un esencialismo. Publicado con el título “Classe contre classe”, *Différences*, n° 24-25, julio de 1983, p. 44, con los puntos de vista de Clara Cardiani (periodista), Françoise Mallet-Joris (escritora) y el abate Pierre Pihan (MRAP).

Sobre Michel Foucault. El compromiso de un “intelectual específico”. Publicado con el título “Le plaisir de savoir”, *Le Monde*, 27 de junio de 1984.

Universidad: los reyes están desnudos. “Université: les rois sont nus”, entrevista con Didier Éribon publicada en *Le Nouvel Observateur*, 2-8 de noviembre de 1984, pp. 86-90.

Proposiciones para la enseñanza del futuro. “Propositions pour l’enseignement de l’avenir. Élaborées à la demande de Monsieur le Président de la République...”, índice razonado del informe encargado por François Mitterrand a los profesores del Collège de France para una reforma de la instrucción pública, 1984.

Veinte años antes del Informe del Collège de France. “Vingt ans avant le Rapport du Collège de France”, en *Les héritiers*, septiembre de 1964, pp. 114-115 [ed. cast.: *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013].

El Informe del Collège de France. Pierre Bourdieu se explica. “Le rapport du Collège de France. Pierre Bourdieu s’explique”, entrevista con Jean-Pierre Salgas, publicada en *La Quinzaine Littéraire*, agosto de 1985, n° 445, pp. 8-10.

El rechazo a ser carne de la patronal. Entrevista con Antoine de Gaudemar, publicada con el título “À quand un lycée Bernard Tapie?”, *Libération*, 4 de diciembre de 1986.

Principios para una reflexión sobre los contenidos de enseñanza. “Principes pour une reflexion sur les contenus d’enseignement”, informe de la comisión presidida por Pierre Bourdieu y François Gros –conocido, precisamente, como “Informe Bourdieu-Gros”, Ministerio de Educación Nacional, de la Juventud y de los Deportes, marzo de 1989.

Carta a los liceístas de Les Mureaux. “Lettre aux lycéens des Mureaux”, conservada en los Archivos del Collège de France.

La virtud civil. “La vertu civile”, publicado en *Le Monde*, 16 de septiembre de 1988, pp. 1-2.

Fundar la crítica sobre un conocimiento del mundo social. Entrevista con Louis Roméo, publicada con el título “La saine colère d’un sociologue”, *Politis*, 19 de marzo de 1992, pp. 68-70.

Nuestro Estado de miseria. “Notre État de misère”, entrevista con Sylvaine Pasquier a propósito de *La misère du monde* [*La miseria del mundo*], publicada en *L’Express*, 18 de marzo de 1993, pp. 112-115.

Por una Internacional de los Intelectuales. “Pour une internationale des intellectuels”, conferencia dictada en Turín, en mayo de 1989, publicada en *Politis*, n° 1, 1992, pp. 9-15.

La historia nace por el Este. Por una política de la verdad. Ni Stalin ni Thatcher. “L’histoire se lève à l’Est. Pour une politique de la vérité. Ni Staline ni Thatcher”, publicado en *Liber*, n° 2, diciembre de 1989, p. 3.

El lenguaje político de las revoluciones conservadoras. Texto de contratapa de *L’ontologie politique de Martin Heidegger*, París, Minuit, col. “Le sens commun”, 1988.

Los muros mentales. “Les murs mentaux”, conferencia dictada en el Instituto Francés de Berlín el 2 de octubre de 1992, durante una reunión de la Asociación de Amigos de *Liber*, y publicada en el número especial de *Liber* de enero de 1993, pp. 2-4.

Responsabilidades intelectuales. Las palabras de la guerra en Yugoslavia. “Responsabilités intellectuelles. Les mots de la guerre en Yougoslavie”, publicado en *Liber*, n° 14, junio de 1993, p. 2.

¿Cómo salir del círculo del miedo? A propósito del libro de Juan E. Corradi, Patricia Weiss Fagen y Manuel Antonio Garretón, *Fear at the Edge. State Terror and Resistance in Latin America*, Berkeley, University of California Press, 1992. “Comment sortir du cercle de la peur?”, publicado en *Liber-Revue Européenne des Livres*, n° 17, marzo de 1994, pp. 22-23 (sección “Librairie européenne”).

Declaración de intención del n° 25 de la revista *Liber*. Publicada en 1995.

Al servicio de las formas históricas de lo universal. Publicado con el título “Et pourtant...”, *Liber*, n° 25, diciembre de 1995, pp. 1-2.

Un Parlamento de Escritores, ¿con qué objetivos? “Un parlement des écrivains pour quoi faire?”, *Libération*, 3 de noviembre de 1994.

Un ejemplo de “demagogia racional” en educación. “Un exemple de ‘démagogie rationnelle’ en éducation”, en coautoría con Christian Baudelot y Catherine Lévy, publicado en *Le Monde*, 8 de julio y 27 de septiembre de 1994.

Universidad: la reforma engañosa. “Université: la réforme du trompe-l’œil”, en coautoría con Christian Baudelot, Christophe Charle, Jacques Fijalkow, Bernard Lacroix y Daniel Roche, en representación del colectivo ARESER, publicado en *Le Monde*, 1° de abril de 1997.

Un problema puede ocultar otro. Sobre el debate del fular “islámico”. “Un problème peut en cacher un autre. Sur l’affaire du foulard ‘islamique’”, conservado en los Archivos del Collège de France, noviembre de 1989.

Detengamos la mano de los asesinos. “Arrêtons la main des assassins”, mensaje leído por la actriz Ariane Mnouchkine en el Panthéon parisino durante una manifestación organizada por el CISIA, 16 de marzo de 1994.

Por un partido de la paz civil. “Pour un parti de la paix civile”, conferencia organizada en la Sorbona, 7 de febrero de 1994.

Abandono de persona en peligro. “Non-assistance à personne en danger”, en coautoría con Jacques Derrida y Sami Nair, publicado en *Le Monde* el 29 de diciembre de 1994.

El señor Pasqua, su consejero y los extranjeros. “M. Pasqua, son conseiller & les étrangers”, en coautoría con Jacques Derrida, publicado en *Le Monde*, 10 de junio de 1995, p. 20.

No a la guetización de Argelia. “Non à la ghettoisation de l’Algérie”, en coautoría con Jean Leca, publicado en *Le Monde*, 25 de marzo de 1995.

Develar y divulgar lo reprimido. “Dévoiler & divulguer le refoulé”, ponencia en el coloquio “Algérie-France-Islam” organizado por el Centro Francés de la Universidad de Friburgo (Alemania) y el Centro de Sociología Europea del Collège de France, 27 y 28 de octubre de 1995, cuyas actas publicó en París el sello L’Harmattan en 1997.