

Isabel Jiménez *coordinadora*

PIERRE BOURDIEU

CAPITAL SIMBÓLICO Y MAGIA SOCIAL



sociología
y
política

PIERRE BOURDIEU: CAPITAL SIMBÓLICO Y MAGIA SOCIAL

ISABEL JIMÉNEZ
(*coordinadora*)

textos de

PIERRE BOURDIEU

LOÏC WACQUANT

MARKOS ZAFIROPOULOS

PATRICE PINELL

MERCEDES OLIVERA BUSTAMANTE

LUIS ANTONIO SÁNCHEZ TRUJILLO

SANDRINE GARCIA

FRANCK POUPEAU

DOMINGO GARCÍA

HUGO JOSÉ SUÁREZ



HM479.B68

P54

2012

Pierre Bourdieu : capital simbólico y magia social / Isabel Jiménez
(coordinadora) ; Pierre Bourdieu [y otros 9]. — México :
Siglo XXI Editores, 2012.

356 p. — (Sociología y política)

ISBN-13: 978-607-03-0442-2

1. Bourdieu, Pierre – 1930-2002 .
2. Sociología. 3. Economía. I. Jiménez, Isabel, editor.
II. Bourdieu, Pierre, colaborador. III. Ser.

primera edición, 2012

primera reimpresión, 2014

© siglo xxi editores s.a. de c.v.

isbn 978-607-03-0442-2

derechos reservados conforme a la ley

impreso en litográfica ingramex, s.a. de c.v.

centeno 162-1

col. granjas esmeralda, 09810 méxico, d.f.

PRESENTACIÓN

ISABEL JIMÉNEZ

He aquí el objeto que inquietó y orientó toda la obra sociológica de Bourdieu, la *cuestión de las clases sociales* y el lugar del poder simbólico en la diferenciación social enclasante. El primer trabajo que presentamos en el libro es también el primer artículo publicado por el sociólogo francés, en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* del Centro de Sociología Europea en 1975; es decir, en el primer número de la revista. Ciertamente, no era un objeto de moda, tipo de objetos que rechazó radicalmente nuestro autor. Pero sí un objeto de investigación fundamental para continuar un análisis, que Karl Marx había iniciado, sobre los modos de reproducción de las sociedades divididas en clases sociales opuestas y a la vez complementarias, y que el propio Marx fundamentó al demostrar la capacidad de la fuerza de trabajo humana de ser productora de valor, y por tanto de producir la plusvalía que es la base de la explotación capitalista, de la acumulación de capital, de su división en clases sociales dominantes y dominadas y de su reproducción económica y social. La muerte del autor de este aspecto estructural, del estudio más preclaro del modo de producción capitalista, *El capital*, en el siglo XIX, fue la causa fundamental de su imposibilidad de desarrollar el estudio sobre las clases sociales, que era, como él lo afirma en el tercer tomo de su obra cumbre, parte indisolublemente ligada a sus estudios sobre la explotación de la fuerza humana de trabajo, así como a la producción y apropiación de trabajo no pagado al obrero y, por tanto a la explotación. Situación que como Marx demostró en sus investigaciones, genera condiciones de dominación, es decir, escinde el mundo social en clases dominantes y clases dominadas. Aunque no pudo profundizar la investigación más allá de las condiciones materiales, específicamente económicas, dejó no solamente enunciado el problema complejo de los enclasmientos sociales sino también, como un proyecto en ciernes del que se pueden encontrar elementos, planteamientos y esbozos a todo lo largo de su trabajo conocido.

Bourdieu toma la cuestión en sus manos y profundiza, durante medio siglo de trabajo y producción teórico-práctica, sobre las clases sociales en el mundo moderno, y desarrolla un método armado de elementos conceptualmente innovadores en el campo de las ciencias sociales, que le permitieron servirse del capital cultural acumulado hasta la última mitad del siglo xx e “inventar” un método de abordaje de la problemática actual de la *diferencia*, de la distinción, que no es otra cosa que la puesta en escena de una lectura de la realidad social contemporánea a través de los procesos enclasantes que la caracterizan; Bourdieu continúa por ello, si es posible decirlo de este modo, el trabajo iniciado por Karl Marx, llevando el estudio de las diferencias sociales más allá de sus determinaciones económicas materiales, sondeando, contruyendo y reconstruyendo en las determinaciones subjetivas de esos modos de *distinción*, para mostrar el sustento en lo simbólico, que también las hace existir como mostraría Bourdieu, en su agitada trayectoria de más de medio siglo de producción.

¿Será casual que Marx produjera su obra fundamental en la segunda mitad del siglo xix, en un periodo de turbulencia del ascenso del capitalismo salvaje en Europa, el cual se valió de la conquista etnocéntrica, soberbia y ciega, de pueblos de una riqueza cultural enorme y un sólido, aunque diferente, desarrollo? Esos pueblos, sometidos durante varios siglos a los designios y necesidades materiales e ideológicas de la Europa colonialista, habían alcanzado y superado a ésta en muchos de los campos de la ciencia, de la técnica y del arte en sus distintas manifestaciones, en su organización social y en la particular riqueza de su cultura. Pero la invasión europea truncó su trayectoria imponiendo su propia perspectiva eurocéntrica, y negando valor a la riqueza hoy día evidente de estas culturas. No en balde la conquista es un proceso largo y difícil sobre todo entre los pueblos más desarrollados como los mayas, sólo para hablar de grandes entre los grandes. El sometimiento nunca logrado se enfoca en la exterminación de estructuras sociales, pueblos y culturas ante la defensa valiente y porfiada de valores, ideas, conocimientos, costumbres y formas de organización política y económica.

¿Será acaso casual también, que un siglo después de Karl Marx, otro gran trabajador intelectual, Pierre Bourdieu, en una nueva fase de desarrollo del modo de producción capitalista a nivel mundial, se ocupara con la misma pasión y convicción de esa otra gran dimensión de lo humano, es decir, de lo social, que es la construcción de la

subjetividad humana y su compleja intervención en los procesos de enclasmamiento? Ciertamente, no lo es.

Pero no es éste ni el lugar ni el momento apropiado para discutirlo. Lo que importa ahora es cómo aparecen, así, dos órdenes de análisis indisolublemente ligados aunque históricamente separados, y que en una visión empobrecida de la concepción de la producción del hombre y de su mundo, son ajenas entre sí; dos órdenes de análisis que demuestran, no sólo cómo hombres y mujeres estamos sometidos a los efectos expoliadores del poder económico sino también cómo somos, “en cierto modo”, hacedores de las relaciones de dominio que, articuladamente delinear el mundo social; el mundo de la explotación a través de la extracción de plusvalía, el mundo de la reproducción del capital y de su modo de producción disponiendo de la capacidad de la fuerza humana de trabajo, de producir valor. Y, también, del mundo de violencia simbólica que vivimos como seres socialmente enclasmados. Es decir, como seres que compartimos un mundo creado por nosotros mismos, pero sometidos a condiciones desiguales de vida y de desarrollo, de oportunidades, que se traducen en diferencias que tanto Marx como Bourdieu estudian, para hacer aparecer, por un lado, los mecanismos por los cuales se producen esas distinciones, esas diferencias, esas discriminaciones, entre los agentes sociales que pueblan el mundo social. Y, por otro lado, las diferentes instancias que contribuyen a ello, el modo particular combinado y complejo en el que todos estamos inmiscuidos material y simbólicamente, en ese modo de existir socialmente.

Marx y Bourdieu nos orientan, cada uno con su respectivo método de análisis; y nos invitan a recorrer el camino de la producción de conocimientos, incluso de nosotros mismos, como investigadores de nosotros mismos en relación con otros. De manera tal, que nos sea posible *ver* cada vez con mayor claridad, la veracidad actual del mundo en que vivimos, del mundo social que construimos. Sirviéndonos para ello, del cúmulo de herramientas que ya han sido producidas y, a la vez, propiciando la creación de nuevas condiciones de producción. De tal modo que se pueda enfrentar siempre desde el presente, armados con el pasado, con el devenir permanente hacia el futuro que es nuestro presente, aquí y ahora. Y sin perder nunca de vista que presente, pasado y futuro son en nosotros un solo movimiento en el que transcurre el siempre inacabado proceso de la vida.

En el marco de estas reflexiones he concluido el libro que ahora

presento a ustedes, futuros lectores críticos, en un intento por seguir en la línea que ya habíamos iniciado en *Ensayos Sobre Pierre Bourdieu y su obra*, publicado en 2005, producto también del trabajo en el Seminario Permanente de Investigación y Formación Pierre Bourdieu, que coordino en el Instituto de Investigaciones Sobre la Universidad y la Educación de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Hoy se expone con orgullo a la vez que con humildad este segundo volumen, resultado de un trabajo riguroso, constante, empeñoso, que ha tenido que enfrentar muchas dificultades, obstáculos, contratiempos, que poco a poco afortunadamente han logrado superarse. Estamos conscientes de no ser la excepción. Esto sucede siempre a toda empresa ambiciosa en sus propósitos y crítica de las condiciones que se empeñan en mantener la desigualdad como algo natural. Condiciones que se empeñan en mantener oculto, desconocido, *me-conu*, como dijera Bourdieu, su origen social. Y, por lo tanto, como también dijera el gran sociólogo francés, “Lo que el mundo social ha hecho puede también deshacerlo”.

Pero también queremos poner por escrito la enorme satisfacción de haber encontrado siempre apoyo solidario, mucha simpatía y un interés creciente en los diferentes aspectos que conforman las tareas del Seminario, entre las que destacan la difusión de la obra de Bourdieu y la formación de grupos de trabajo que, interesados en la investigación social, comparten, indagan, descubren el rico mundo de la producción bourdiana y de su método de análisis.

A todos estos amigos que han sostenido nuestro trabajo y nos han permitido darle continuidad y avanzar, despacio pero segura y sólidamente, quisiéramos hacerles llegar nuestro profundo agradecimiento. Y, también, manifestarles nuestro deseo de poder seguir contando con su apoyo solidario. Son muchos esos brazos, ese aliento, esa buena disposición, por lo que no es posible hacer mención de todos aquí. Mencionaremos a algunos, entre ellos, que destacan sin lugar a dudas.

En la UNAM, como *alma mater* por supuesto, diversas dependencias que se mencionan sin ningún orden de prioridad: el Instituto de Investigaciones Sobre la Universidad y la Educación, la Coordinación de Difusión Cultural, la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Medicina, el Instituto de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Entre las Universidades del interior destacan, el Centro de Estudios Superiores de Chiapas y Centroamérica, de

la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, la Facultad de Ciencias Sociales y el Centro de Derechos Humanos de la Mujer de Chiapas en San Cristóbal de Las Casas, de la Universidad Autónoma de Chiapas, y el Centro de Investigaciones en Educación de la Universidad de Veracruz en Jalapa.

A nivel internacional, el Centro de Sociología Europea y el Grupo Raisons d'Agir de París, la Alianza Francesa de México, desde su sede Polanco en el Distrito Federal.

A nivel individual, sería tan extensa la lista de nombres, que podría incluso parecer ostentosa su enumeración. Por lo tanto se hará mención de algunos, sin los cuales nuestro trabajo no hubiera alcanzado el muy importante nivel de desarrollo a que hemos llegado, no sólo en publicación de libros sino también en la conformación de los dos grupos de trabajo que se han articulado en el trabajo colectivo.

En primer lugar el profesor Patrice Pinell, coautor del volumen que hoy presentamos. Sin su apoyo solidario, respetuoso, apasionado y riguroso, nuestro proyecto no hubiera contado con la presencia bourdiana en vivo. Investigador formado en el Seminario de Bourdieu, con un dominio absoluto del oficio de sociólogo y una larga y muy productiva vida académica en Francia; con la gentileza y la paciencia de un pedagogo, siempre atento a las demandas de los diferentes grupos con los que hemos trabajado desde el año 2002, preparó los cursos en los que nos ha mostrado, en acto, en proceso de desarrollo, el ejercicio del método bourdiano de análisis. Tomando como problemas a construir cuestiones de salud y enfermedad, nos ha enseñado la sociología bourdiana en acción.

La querida y reconocida antropóloga Mercedes Olivera, también coautora del libro objeto de esta presentación. Mercedes ha sido la promotora más brillante, inteligente, generosa y entregada, con quien nuestro Seminario ha tenido la fortuna de contar en Chiapas. Su apoyo ha sido definitivo para consolidar el grupo de trabajo en esa sede, en la que ya hemos iniciado un proceso de formalización institucional para el desarrollo de proyectos de investigación y la obtención de fondos para llevar a cabo en el propio San Cristóbal de Las Casas, los cursos y conferencias que imparte el Seminario, particularmente en las sesiones anuales que desde 2002 han tenido lugar. Su aportación al Seminario es enorme.

Es también imprescindible la mención de la recientemente fallecida, siempre solidaria como mujer y muy rigurosa como socióloga,

nuestra querida amiga Vania Salles de El Colegio de México. Vania participó como coautora en el primer volumen que publicó el Seminario, *Ensayos sobre Pierre Bourdieu y su obra*. Estaba contemplada su contribución para el actual volumen, ella estaba trabajando sobre *La miseria del mundo* de Bourdieu, pero su estado de salud le impidió concluir su artículo. No obstante, pudo evaluar la colección de trabajos que incluimos. Su preclaro dictamen fue de gran apoyo personal ya que me sirvió para valorar el trabajo realizado y tomar la decisión de presentarlo ya para su publicación.

Tal como se lo hice saber, antes de que el cáncer le impidiera continuar su brillante carrera académica y su disfrute apasionado por la vida, fue una de las más importantes figuras femeninas que han dado aliento a nuestro trabajo y han puesto de relieve la importancia de nuestro proyecto, desarrollado a través del Seminario Permanente de Investigación y Formación Pierre Bourdieu.

De todos los colegas que contribuyeron conmigo no sólo en las traducciones a dos, tanto del inglés como del francés, de los artículos aquí presentados, quisiera, a manera de reconocimiento colectivo, mencionar a tres de ellos cuyo esmero en el apoyo para la continuidad del proyecto de formación, investigación y producción que constituye nuestro Seminario fueron más allá del trabajo de traducción que realizamos juntos, proponiendo, sugiriendo o discutiendo conmigo con empeño e inteligencia, acerca de las distintas actividades: conferencias, sesiones de trabajo, debates, etc., que han nutrido la vida y la trayectoria del Seminario y de su producción. Ellos son: Loïc Wacquant, Claudia Lasso y Domingo García Garza, quien no sólo preparó conmigo la difícil traducción de “El costurero y su firma. Contribución a una teoría de la magia” de Pierre Bourdieu e Yvette Delsaut; sino que además es coautor del volumen con un excelente trabajo titulado “La sociología económica de Pierre Bourdieu: la economía de las prácticas económicas”.

El hilo conductor que movilizó el acopio, la traducción, la redacción, la revisión y la selección de los trabajos que forman este nuevo libro, es el aspecto que define el continente que Bourdieu redescubre para “completar” la posibilidad de comprensión y acción sobre el mundo social por los agentes sociales: el aspecto simbólico de la construcción del mundo social; el lugar que asume en esa construcción el poder simbólico.

Es por ello por lo que abrimos el volumen con ese célebre trabajo de Bourdieu, que es su presentación en el origen mismo de *Actes de la*

Recherche en Sciences Sociales del Centro de Sociología Europea en 1975. Se trata de “El costurero y su firma. Contribución a una teoría de la magia”, que mencioné un poco más arriba. Estoy convencida de que lo que yo pudiera decir sobre este trabajo sale sobrando. Sé que lo leerán, quizá sorprendidos, y sintiendo que con tantos años pasados desde su aparición, seguramente sus aportaciones ya no tienen vigencia. Afortunadamente no es así. En el momento de su publicación, el trabajo de Bourdieu era la producción de un clásico. Y un clásico siempre está actualizado. Es decir, toca siempre el corazón de la problemática que está en debate. No envejece, siempre tiene algo que decirnos.

Para esta edición, he decidido dejar que cada uno de los coautores se presente a sí mismo, de manera que, tal como hice en el caso del texto de Pierre Bourdieu, dejo en sus manos y a su criterio, este valioso material, reunido ahora, para seguir los pasos de cada autor en su modo particular de hacer uso de la producción bourdiana.

PRIMERA PARTE:
EL MÉTODO A TRAVÉS DE LA INVESTIGACIÓN

EL COSTURERO Y SU FIRMA: CONTRIBUCIÓN A UNA TEORÍA DE LA MAGIA¹

PIERRE BOURDIEU

YVETTE DELSAULT

Si pudiéramos demostrar que en toda la extensión de la magia reinan fuerzas similares a las que actúan en la religión, demostraríamos que la magia tiene el mismo carácter colectivo que la religión. Nada más nos faltaría demostrar cómo esas fuerzas colectivas se produjeron, a pesar del aislamiento de donde nos parecía se encontraban los magos, y esto nos conduciría a la idea de que esos individuos no hicieron más que apropiarse de las fuerzas colectivas.

MARCEL MAUSS, *Esbozo de una teoría general de la magia*

El campo de la alta costura debe su estructura a la distribución desigual de una especie particular de capital entre las diferentes “casas”, cuyo particular capital es a la vez objeto de la competencia en ese campo y condición necesaria para participar en dicha competencia. Las características distintivas de las diferentes instituciones de producción y de difusión y las estrategias que implementan en la lucha que las opone, dependen de la posición que ocupan dentro de esta estructura.

LA “DERECHA” Y LA “IZQUIERDA”

Es así como las instituciones que ocupan las posiciones extremas en el campo, ya sean las empresas dominantes en un momento preciso como lo serían hoy en día Dior, Balmain o las empresas que entraron

¹ Este texto apareció originalmente en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, París, vol. 1, núm. 1, enero de 1975, pp. 7-36.

recientemente a la competencia como serían Paco Rabane o Ungaro, se oponen prácticamente en todas las relaciones que la lógica específica de cada campo designa como *pertinente*.² Por un lado, los muros blancos y la alfombra gris, los monogramas, las vendedoras “de cierta edad” de las antiguas y tradicionalmente prestigiosas casas de moda, situadas en los selectos lugares de la *rive gauche* (ribera derecha del río Sena) que son la calle François 1er y la avenida Montaigne. Por el otro, el metal blanco y el oro, las “formas” y los “volúmenes” implacablemente modernos y los audaces vendedores saintropezianos³ de las *boutiques* de vanguardia, implantadas en la parte *chic* de la ribera izquierda del río Sena, entre la calle Bonaparte y la calle *du Cherche-Midi*.⁴ En un polo, la austeridad en el lujo y la elegancia sobria, la “gran clase”, que conviene al “capitalismo de viejo cuño”, como diría Marx, y más precisamente a las mujeres de edad “canónica” de los estratos más altos y más antiguamente establecidos de la gran burguesía. En el otro polo, las audaces y un poco agresivas, un poco escandalosas, de un arte llamado “de búsqueda” que la ley de la competencia, es decir, la dialéctica de la distinción, puede llevar a proclamar como el “odio de la perfección” y la “necesidad del mal gusto”, por una de esas exageraciones “artísticas” que convienen a esa posición. Por un lado, la preocupación por conservar y explotar a una clientela restringida y antigua sólo se gana con la antigüedad, y por el otro, la esperanza de convertir a los clientes nuevos, por medio de un arte que se dice estar al “alcance de las masas”, es decir —y nadie puede equivocarse en este caso— al alcance de las nuevas fracciones de la burguesía o lo que es lo mismo, cultural y económicamente accesible a los jóvenes de las fracciones antiguas. El hecho de que la ideología populista de la apertura hacia las “masas” pueda encontrarse en un campo en el

² Una oposición análoga se encuentra, en el campo de la alta costura, entre Carita y Alexandre, de una elegancia un poco severa, y Jean-Louis David que quiere ofrecer “sin distinción de clase” sus peinados “audaces”.

³ Hace referencia a Saint Tropez, el área costera en el sur de Francia, que era considerada muy *chic* en los años cincuenta y sesenta. [T.]

⁴ Aquí, como en materia teatral, de galerías y cine, la ribera izquierda no tiene siempre un sentido geográfico: así, Saint-Laurent tiene tres *boutiques rive gauche* en París, una en la calle Tournon (6to. distrito de París), la segunda en la avenida Victor Hugo (16avo. distrito) y la tercera en la calle del Faubourg Saint-Honoré (8vo. distrito). Queda [la definición de la *rive gauche*] por oposición a las casas tradicionales, establecidas en los *hauts lieux* [lugares selectos] de la ribera derecha [del Sena], la mayoría de los diseñadores de vanguardia y la totalidad de los “estilistas” o “modelistas” tienen la casa matriz o sus *boutiques* sobre la ribera izquierda del río Sena.

cual es más difícil (que en cualquier otro) olvidar las condiciones de acceso a la oferta de bienes, tiende a sugerir que ésta debe siempre ser entendida como una estrategia dentro de los conflictos internos de un campo: los ocupantes de una posición dominada en un campo especializado pueden interesarse, bajo ciertas coyunturas, en jugar con la homología estructural entre las oposiciones internas dentro de un campo y la última oposición entre las clases para presentar la búsqueda de *clientela*, en el sentido económico o político del término (en este caso, aquélla de las fracciones dominadas del subcampo dirigente de la clase dominante, nueva burguesía y jóvenes de la antigua) bajo el estandarte democrático de la apertura “hacia las masas”, designación eufemística y vaga de las clases dominadas.

Entre el polo dominante y el dominado, entre el severo lujo de la ortodoxia y el ascetismo ostentoso de la herejía, los costureros se distribuyen de acuerdo a un orden relativamente estable, cuando se le aplican criterios tan opuestos como la antigüedad de la casa de modas y su balance financiero, el precio de los productos ofrecidos y el número de prendas que se probaron sus clientes, la intensidad de los colores y el lugar que hoy en día se le atribuye a los pantalones dentro de una colección. Las posiciones dentro de la estructura de la distribución del capital específico se expresan tanto en las estrategias estéticas como en las estrategias comerciales. Para unos, las estrategias de conservación, que buscan mantener intacto el capital acumulado (el “renombre de calidad”) frente a los efectos de la traslación del campo y cuyo éxito depende, evidentemente, de la importancia del capital así como también de la capacidad de sus poseedores, fundadores y sobre todo de sus herederos, para manejar racionalmente la siempre peligrosa reconversión del capital simbólico en capital económico. Para otros, las estrategias de subversión, que tienden a desacreditar a los poseedores del mayor capital de legitimidad, a clasificarlos como “clásicos” y posteriormente “sin clase” poniendo en tela de juicio (al menos objetivamente) sus normas estéticas y apropiándose de su clientela presente, o en todo caso futura, por medio de estrategias comerciales que las casas de moda tradicionales no pueden permitirse sin comprometer su imagen de prestigio y de exclusividad.

De todos los campos de producción de bienes de lujo, la alta costura permite como ninguno ver más claramente que la alta costura es uno de los principios que dividen a la clase dirigente, el principio que opone a las clases de edad indisociablemente caracterizadas como

“clases acomodadas” y con poder y que provoca divisiones secundarias en el campo de la moda. De acuerdo con una serie de equivalencias que se encuentran en todos los dominios, joven se opone a viejo, como pobre se opone a rico, así como también moderno se opone a tradicional, o como “abierto” se opone a conservador y tradicionalista en la política y finalmente, como “intelectual” se opone a “burgués” en el ámbito del gusto y de la cultura. Así, las grandes casas de modas o salones de belleza e incluso los peleteros tienen a menudo una *boutique* especializada en jóvenes que se distingue por ofrecer mejores precios, “más jóvenes” como se dice a veces en ese medio. La lógica del campo demuestra con toda claridad el principio de todas las equivalencias: la identificación entre la edad y el dinero. En efecto, la *boutique* destinada a jóvenes de una casa situada en el polo dominante muestra casi todas las características de las *boutiques* situadas en el polo dominado de ese campo: espejos, aluminio, vendedoras a menudo en *shorts*; todo lo de Miss Dior, o lo de Ted Lapidus o Paco Rabane, tiende a mostrar que se puede ser “tradicional y moderno al mismo tiempo, en suma, burgués y actual, como dice sin ironía un panegírico”.⁵

De acuerdo con esta lógica, un “burgués” pobre (es decir un “intelectual”) es, independientemente de su edad biológica, el equivalente de un joven “burgués”. Tiene de hecho muchas cosas en común: las vestimentas audaces, hoy en día el cabello largo, los gustos fantasiosos, las ideas políticas simbólicamente avanzadas y el principio de todo esto a los ojos del “burgués”: la falta relativa de dinero. Los “jóvenes” así definidos, es decir *grosso modo*, el conjunto de los dominantes dominados, no pueden negar la jerarquía del dinero y de la edad más que constituyendo, de forma decisiva, otras formas menos costosas de la vida de lujo. Por medio de una importante inversión de *tiempo* y de capital cultural, los artistas (y en menor medida los

⁵ S. Schroeder y J. Maignon, *Le goût du luxe (El gusto por el lujo)*, París, Rolland, 1972. El mismo discurso, producto de la misma oposición, lo podemos encontrar en François Dorin (*Le tournant*, París, Julliard, 1973, p. 24): “Existen los que podemos llamar, si se prefiere, los *paseístas*, los *conservadores* que han decidido de una vez por todas que el mundo actual estaba completamente loco, que atraviesan la vida con una venda en los ojos y unas bolas ‘Quiès’ en las orejas [...]. Los otros son aquellos que han tomado el tren ya que había arrancado. Aquellos que viven la vida en el presente, que adoptaron las nuevas ideas, que leen a Clavel y a Marcuse, que se interesan en las nuevas formas de expresión corporal, aquellos que van al teatro de la periferia, que siguen el progreso de las ‘casas de la cultura’, que aman la música dodecafónica, la escultura contemporánea, para resumir, aquellos que están completamente con los jóvenes”.

intelectuales) pueden apropiarse a tiempo (es decir antes de que se consagren, por lo que tienen un valor simbólico y económico en el mediano plazo debido al aumento de la demanda) de todo tipo de *bienes vanguardistas*: cafés o restaurantes “populares”, antigüedades y sobre todo obras de arte espontáneas (como las que se encuentran en los mercados de segunda mano) o producidas por profesionales, convirtiéndose así en clientes, a corto plazo, de los productores vanguardistas. El estilo de vida del artista que transforma la pobreza en distinción y en refinamiento, contiene la negación del estilo de vida “burgués”, devaluado por su venalidad misma y el gusto “de artista” que convierte en obra de arte todo lo que toca, aunque se trate de simples *desechos* (como sucede hoy en día) y que relega al pasado, a lo obsoleto, a lo pasado de moda y a lo viejo (que no es lo mismo que lo antiguo) por medio de la presión que ejerce, al gusto burgués al cual se opone. Es decir una vez más, que las clases de edad son, como todo sistema de clasificación, focos de lucha simbólica entre las clases, o al menos, como lo vemos aquí, entre las fracciones de clase que poseen un interés desigual por el triunfo de los valores comúnmente asociados a la juventud y a la vejez.

En el campo de la moda, como en cualquier otro, son los nuevos participantes quienes “hacen el juego” tal como sucede en el boxeo. Los dominantes juegan con las cartas sobre la mesa: no tienen que recurrir a estrategias de *bluff* de valorización pues no son sino muestras de debilidad. “Es tan fácil hacer algo bello en estilo clásico –dice un decorador– mientras que la vanguardia no perdona” (Y. Tarelon, *Dépêche-Mode*, enero de 1973). Ésta es una ley general de las relaciones entre dominantes y quienes pretenden serlo. A menos de que cambie radicalmente de campo –lo que por definición no hace– el pretendiente está condenado a parecer pretencioso: en efecto, teniendo que mostrar y re-demostrar la legitimidad de sus pretensiones, teniendo que dar prueba de sus aptitudes por no contar con todos los títulos, “hace demasiado”, como se dice, poniéndose en evidencia ante aquellos para quienes sólo basta ser lo que son, para ser como deben ser por el exceso mismo de su conformidad o de sus esfuerzos hacia la conformidad. Éstos pueden ser la “hipercorrección” del lenguaje de pequeño burgués, o el brillo ligeramente elevado del intelectual de primera generación y la obstinación fascinada y vencida por adelantado que utiliza para introducirse dentro de los medios que menos conoce, como el arte o la literatura, o incluso las referencias pedantes

a autores canónicos que denuncian lo autodidacta (absoluto o relativo). En suma, todas las audacias sumisas que condenan al advenedizo a la acusación de mal gusto, de presunción, de vulgaridad o simplemente de arribismo o aidez, falta imperdonable para quienes profesan el desinterés.

“En tanto que creador, nunca he sido un promotor de la ropa ‘cósmica’ o de vestidos agujerados” (Yves Saint-Laurent, *Elle*, 6 de septiembre de 1971). “Es absurdo. El *short* o pantalón corto, es para el estadio o para las vacaciones. No, no comprende: el *short* es antifemenino. No es joven. Tiene de hecho 20 años de vejez.⁶ Que se sirva ‘arroz amargo’ por las calles en pleno 1971, es algo vulgar. O entonces ya no sabe nada sobre la creación, nada sobre París” (Pierre Cardin, *Elle*, 22 de febrero de 1971).

¿El éxito de Sanz?
Es definitivamente el buen gusto de una clientela refinada que se desvía cada vez más de los “productos industriales”.
Los canapés y sillones Sanz son asientos de tapicería, no hay dos idénticos. Los modelos no son modelos de estilos “adaptados” por una realización aproximada hecha por máquinas. Como antes se hacía, son hechos a mano, fabricados para darle gusto más tiempo.



Los muebles de Claude DECO tienen ese “no sé que”, que es el alma de la elegancia y de la distinción: - el pequeño toque particular en el diseño - la riqueza de las maderas - el rigor de la construcción - la minucia del acabado... Tienen el *cachet* de las mejores épocas. Los DECO son ebanistas de generación en generación desde hace 150 años. Claude DECO es también un decorador experimentado que lo aconsejará gratuitamente. 3, rue du Faubourg Saint-Antoine, Paris XI, Tel.: 628,28,50-628,28,76

“Vulgaridad” y “Distinción”. La publicidad de *Art et Décoration*, dice con todas sus letras lo que la publicidad de *Connaissance des Arts* (noviembre de 1973) se limita a sugerir.

⁶ Ejemplo típico de la estrategia del dominante, cuyo equivalente lo encontramos en todos los campos, y que consiste en tomarles la palabra a los dominados para oponerles sus propios principios o para intentar batirlos en su propio terreno, de “rebasarlos por la izquierda”.

ESTILO Y ESTILO DE VIDA

El interior de los costureros



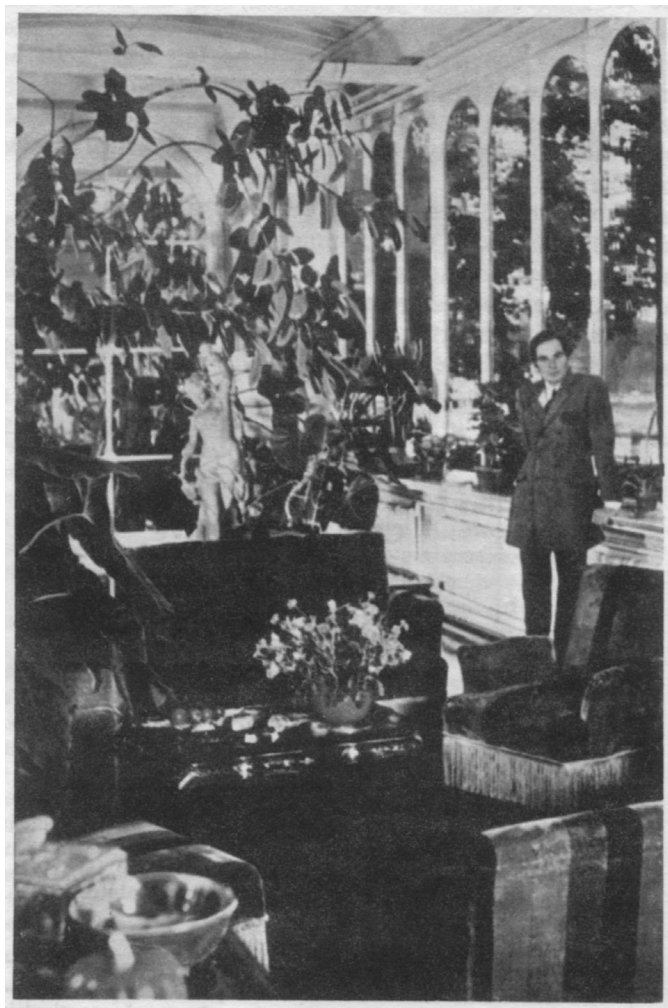
BALMAIN: EL GUSTO POR LO ANTIGUO

“Esta bella morada es un verdadero museo en donde, desde hace 30 años, el costurero ha juntado piezas raras y objetos preciosos. En la pequeña sala tapizada con velour de lino azul, vemos los cuadros de laca de Kien-Long incrustados en nácar. Las estatuillas chinas son de barro de la época T’ang”. “La habitación: diseños de L. Fini, bustos de Enrique IV y de Sully”. “Las vitrinas de la sala albergan una colección de Tanagra”. “La escalera: lienzos de pequeños maestros franceses del siglo XIX”.



GIVENCHY: LO CLÁSICO DENTRO DE LO MODERNO

“En la recámara de invitados (que es en verdad un pequeño departamento), el costurero Hubert de Givenchy ha querido que todo sea blanco, desde la alfombra hasta el techo, desde las paredes hasta el baldaquín. En este clima *monacal*, hay muebles *modernos* de *acero* y de *plástico*. Hay un cuadro de *Vasarély* enfrente de la cama y entre los libreros. *Seda china del siglo XVIII* sobre la mesa. La cama con cortina tiene una gran tela en cadarzo de lino. Arriba, un icono griego. Muebles de Knoll.”



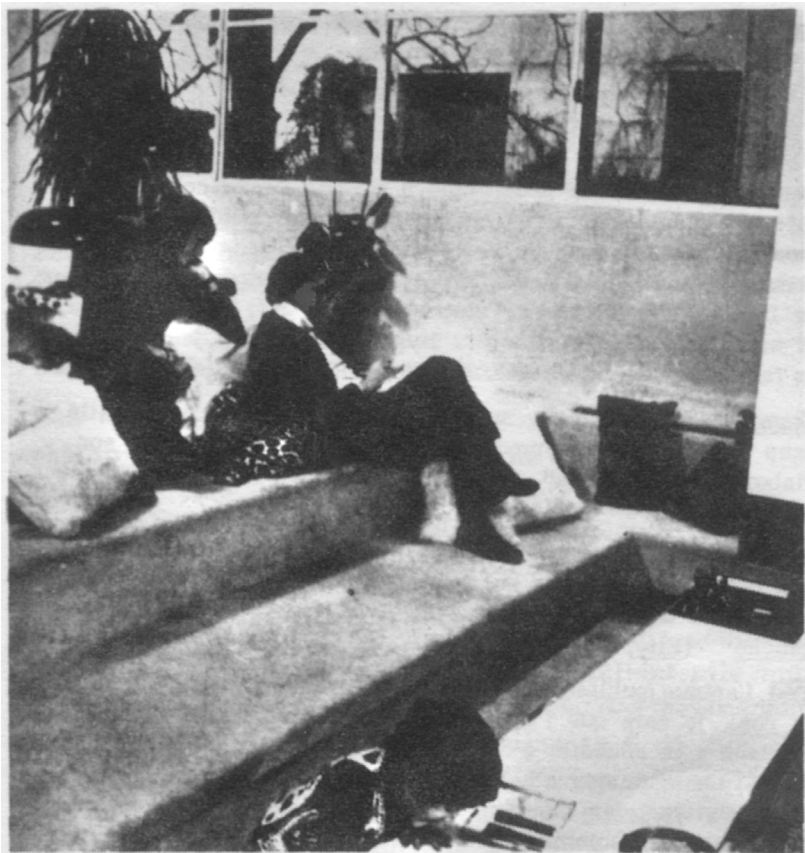
CARDIN: EL BARROCO MODERNO

“Su sala tiene un aire de *bosque virgen* con grandes cauchos (*Ficus decora*) y ese *Philodendron erubescens*. Pierre Cardin escogió sillones en *plástico blanco* con cojines recubiertos con lino azul para el *jardín de invierno* de su departamento, en la *quai Anatole France*. La estatua es de *Carpeaux*. En el piso tiene cuadros de mármol gris-negro”. “Pierre Cardin instaló un verdadero pequeño museo consagrado a las *cajas*. Hay más de 200. Su colección que comenzó hace más de 20 años se enriquece con cada uno de sus viajes: cajas rusas para guardar tabaco en madera negra con paisajes en las tapas; cajas de plata, etcétera.”



COURRÈGES: LA APUESTA DEL MODERNISMO Y DE LO MODERNO

“Los pisos son de sicomoro blanco estofado. El conjunto de la cocina está como fundido en una pieza de cobre. Los sillones y canapés están recubiertos con lana blanca punteada. Desde el punto de vista del color, sólo el blanco y el de la madera natural. El área de descanso es al mismo tiempo habitación y tocador. La cama completamente blanca, con dos almohadas, está encastrada en un estrado disimulando cofres para las almohadas. Detrás del gran lavabo doble con bandejas moldeadas, hay una prolongación de la tina de baño.”



HECHTER: EL *LAISSER-ALLER* OBLIGATORIO

“La sala, iluminada por una gran bahía con cristales, está dividida en varios niveles con cemento y tapizados en alfombra blanca. El primero está situado alrededor de la chimenea. El segundo, un poco elevado (70cm), funciona como canapé y está recubierto con pieles de oso, con forros y cojines. En el tercer nivel está la biblioteca (en donde no hay mueble alguno).

La yuxtaposición de las fotografías de los interiores de algunos costureros y de las leyendas que vienen con ellas, manifiestan todo el sistema de oposiciones que reproduce en su orden el sistema de las posiciones ocupadas por los costureros en el campo de la alta costura. Los dos extremos, Balmain, el superviviente, y Hechter, el pretendiente, se oponen en casi todos los sentidos. Por un lado el *porte* y lo *señorial*, el lujo ascético que define a la burguesía

de tradición: el centro y el símbolo del universo que representa la sala, al mismo tiempo, lugar de recepción destinado a la conversación —en donde el estilo y el tono están definidos por la cualidad misma de la decoración y de los asientos, rígidos sillones Luís XV— y piezas pomposas donde se exponen los trofeos culturales del dueño, muebles y otros objetos antiguos, todos altamente legítimos, de las estatuillas de la época T'ang a los maestros franceses del siglo XIX poco conocidos. El mismo clasicismo, el mismo ascetismo tieso y señorial en el vestido (chaleco, bolsillos apenas visibles, etcétera).

En el otro extremo del espectro, el *laisser-aller* estudiado del modelista que posa casi acostado, casi a la altura del piso, rodeado de su mujer y sus hijos (y no solo y de pie), con una desenvoltura estudiada —como aquella de su vestimenta de estudiante afortunado, cuello enrollado, chaleco de punto, etcétera—: una especie de taller de artista, abierto al exterior por una bahía con cristales sin muebles, donde las pieles y los cojines tienen la función de sillones, y que no admite otra decoración que las plantas verdes y un cuadro de antigua vanguardia. Esta decoración impone discusiones meta-físico-políticas entre “amigos” sobre la pintura de vanguardia, el cine, la contaminación; así como la sala azul y oro de Balmain apela la conversación sigilosa entre personas distinguidas y versadas en arte y literatura.

La oposición entre lo vacío y lo lleno, el pasado acumulado y la tabla rasa, la ostentación del lujo y la exhibición del despojo es uno de los principios a partir de los cuales se engendran numerosas distinciones que separan los estilos y los estilos de vida de la antigua y la nueva burguesía, y sus costureros.

El interior de Givenchy, reactivado como el gran estilo tradicional, combina sistemáticamente lo más clásico de la vanguardia, con los cuadros de Vasarély o los muebles de Knoll, las reinterpretaciones modernas de los temas o los motivos clásicos, con la cama de baldaquín en tela de lino blanco, y las obras antiguas, seda china e iconos griegos.

Se opone sin duda mucho menos, a pesar de las apariencias, al “estilo clásico y precioso” de Balmain que al moderno barroco de Cardin, cuya ambición artística se expresa o se traduce en el gusto (que comparte con Daniel Hechter y con algunos otros “artistas líricos” —Aznavour por ejemplo— y artistas del mundo del cine) por el “jardín de invierno”, especie de Acapulco doméstico, o por las colecciones de las “cajas”, o por su vestimenta que puede evocar el redingote ceñido del artista romántico. En cuanto a Courrèges, su apariencia, su habitación, su sala, su cocina son dignos por igual a los ojos del visitante; su voluntad revolucionaria de hacer tabla rasa (“acaba con todo”) y de repensar todo para sí, ex nihilo, la distribución en el espacio de las funciones y las formas, las maneras, los colores, en función de los imperativos del confort y de la eficacia y de una “filosofía” sistemática de la existencia que se expresa en la decisión del costurero o en su vestimenta, pantalón blanco, botas blancas, blusa turquesa, gorra con visera bermellón brillante y larga.

De ello surge la oposición que separa (en todo campo y en todas las dimensiones) al estilo del estilo de vida, a las estrategias estéticas de los dominantes y las de los que pretenden ser dominantes: los dominantes que no tienen que ser lo que son, se señalan y se distinguen por el rechazo a la ostentación de las estrategias llamativas de distinción.

Es así como los costureros que ocupan una posición dominante en el campo de la moda, no tienen más que dejarse llevar por las estrategias negativas que les impone la competencia de los pretendientes por ponerse al servicio de la vieja burguesía, cuya relación homóloga con la nueva burguesía y sus audaces alborotos, provoca el mismo rechazo del énfasis.⁷ Esta oposición se observa tanto en los objetos que producen los costureros como en las declaraciones de intención que los acompañan. La oposición la encontramos también en el discurso de celebración, cuya retórica es aún más sobriamente descriptiva puesto que se dirige a un público socialmente elevado: tanto los artículos de moda de las revistas más lujosas (*Vogue*, *Jardin des Modes*) como la publicidad de las revistas de lujo, no hacen más que mostrar o describir, evocar o sugerir (por ejemplo la referencia al arte siempre es alusiva) mientras que para las revistas menos elegantes, más directamente destinadas a la nueva burguesía (que además las produce) como *Elle* y *Marie-Claire*, francamente revelan el secreto pues la pretensión a la distinción no puede más que otorgar la verdad objetiva de la pretensión y de la distinción.

En cada época, los costureros juegan dentro de un universo de condicionamientos explícitos (como aquellos que conciernen a las combinaciones de colores o a lo largo de los vestidos) o implícitos (aquellos que hasta una fecha reciente, excluían al pantalón de las colecciones). El juego de los nuevos participantes consiste casi siempre en romper con ciertas convenciones existentes de rigor (introduciendo por ejemplo las mezclas de colores o de materias excluidas hasta entonces) pero dentro de los límites de las conveniencias y sin poner en tela de juicio la regla del juego y el juego mismo. Los nuevos participantes están ligados con la libertad, la fantasía, la novedad (a menudo identificadas con la juventud) mientras que las instituciones dominantes tienen en común

⁷ Analizaremos más adelante, con base en el caso de Courrèges, otro ejemplo de las armonías preestablecidas fundadas sobre la homología entre el campo de producción y el campo de consumo de los bienes de lujo (el campo de la clase dominante) que constituyen realizaciones paradigmáticas de la relación que se establece entre el campo de producción de los bienes simbólicos (arte, literatura, filosofía, etc.) y el campo de la clase dirigente.

el rechazo de las exageraciones y la búsqueda del arte en el rechazo de la búsqueda y del efecto, es decir en la doble negativa, la lýtote, el *understatement*, “el equilibrio” y el “refinamiento”.

“¿Qué es lo que hace que una prenda no sea bella? –El ‘zinzin’ o el detalle que sobresale y ahoga al modelo y el desequilibrio. –El detalle, ¿cuándo es perfecto? –Cuando no se nota. –¿Es ésta la negación del accesorio ideal?– Completamente, pero es la definición del refinamiento” (Marc Bohan, director artístico de la casa Christian Dior, entrevista). El lenguaje de Dior tiene la certeza tranquila de la ortodoxia que, en nombre de la *mesura* y de la *elegancia*, rechaza las presunciones intelectuales de la búsqueda: “Yo les contesto esto a las mujeres que compren mis modelos. Ellas se niegan a tener ‘más’ y sin embargo quieren aparentar ‘más’ [...]. Los modelos que elaboramos están hechos para agradar y no para imponer líneas abstractas o *reflexiones de laboratorio* en nombre de un satanizado tono superior que hoy sería más bien un ‘mal tono’. –¿Qué tiene usted en contra de la costura de laboratorio? –Esa palabra me fastidia. La Alta Costura, así como yo la concibo, no es el producto de un laboratorio destinado a conejillos de indias. Se trata de trabajar una materia en movimiento hecha para adquirir vida en personas verdaderas... y vivir bien, es decir mejor. –¿Vivir mejor? –Sí, sin esa vulgaridad que es lo más tonto y lo más feo que hay. –¿Esto existe? –En todos lados, salvo en el verdadero lujo” (Marc Bohan, entrevista). “Lo que me apasiona, es vestir a las mujeres para embellecerlas. (Es además lo que ellas me piden claramente.) Esto me obliga a rehusarme, a sus ojos, a cualquier rareza que pudiera hacer que la prenda parezca un disfraz, osadías que pueden ser divertidas, alegres, chistosas, pero también gratuitas. Puedo decir que no aportan nada [...]. Personalmente, no hago caso de los efectos de sorpresa o de *shock*. La elegancia no es el *shock*: es el ‘refinamiento’” (Carven, 1967: 133-134).

Este lenguaje, el del arte que se respeta y respeta a su público, es muy cercano a aquel del mercader de cuadros que ocupa una posición homóloga en el campo de las galerías, como A. Drouant cuando denuncia la “piratería” y otros “métodos imaginados por los artistas poco sinceros para engañar”, ya sea “los efectos de sobrecogimiento” o la “excitación de la curiosidad” que “consiste en provocar la sorpresa, de manera que absorbe el espíritu y esconde la ausencia de arte verdadero. Todo eso es *combinado* de manera tal que uno debe adivinar el sentido como en las charadas: uno está intrigado, uno está distraído, es difícil, genial...” (A. Drouant, *Catalogue de la Galerie Drouant*, 1967, p. 105).

Al lenguaje de la exclusividad, de la autenticidad y del refinamiento, con todo y sus componentes específicos (sobriedad, elegancia,

equilibrio y armonía) se opone la vanguardia con su rigor y su audacia, pero siempre con libertad, juventud y fantasía.

Cardin: “[...] si me decidí a hacer el viraje del famoso *pret-à-porter*, fue porque yo esperaba llegar primero. Sí, yo fundé el TNP de la costura. ¡Abundantemente criticado al principio, por supuesto!” (en Claude Cézan, 1967: 126).

Courrèges (en el folleto de su colección de 1970): “*construcción, nitidez, poesía, novedad*”. “Prototipo (nombre del departamento de creación y de prestigio destinado a una clientela privilegiada): de la *búsqueda*, de lo *nuevo*, del *futuro*, de la *clase*”. “Costura Futura: del presente, lógica, sabia, funcional”. “Hipérbola: de la juventud, de la fantasía, de la libertad y del sueño realizado.”

Ungaro: “el último de los grandes costureros”, instalado en “un ambiente ultramoderno” que él considera su “laboratorio de estudios”, “abre nuevos horizontes” e introduce la “superposición de impresos”.

Féraud: “la última idea [...] se llama Féraud *en la calle*, una nueva cadena de tiendas que dirigirá su hija y cuyo punto de partida se situará evidentemente en la *rive gauche*” (*Elle*, 3 de enero de 1972).

Ted Lapidus (publicidad): “cuando veo mi ropa *en la calle*, sé que ya gané. La costura es como la música: el éxito es ser tarareado por todo el mundo [...]. Un costurero no viste a los clientes, sino que viste subjetividades: las inquietudes, las caricias, las ansiedades de una *masa* de hombres y mujeres. La alta costura, es un *laboratorio*, es el ‘*Le Mans*⁸ indumentario’, hacemos *investigación, ensayos* [...]. Es la prueba de la calle”.

El discurso toma con los estilistas un aire de izquierdismo:

Christiane Bailly: “No me interesa la edad de una dama, sino su grado de libertad”. “A los 16 años, ella hacía su propia ropa, *en contra de la corriente* de la alta costura, revelándose en contra de la rigidez, los montajes, lo ‘lindo que se mantiene’ de Dior, todo lo que entorpece y mete a la mujer en una caja” (*Elle*, 15 de abril de 1974).

Este campo que tiene su derecha y su izquierda, sus conservadores y sus revolucionarios, así como su centro, su punto neutro, en este caso representado por Yves Saint-Laurent, que atrae para sí unánimemente los elogios de un arte unificador, según una hábil dosificación, las cualidades polares (clásico, sutil, armónico, sobrio, delicado, discreto, equilibrado, lindo, fino, femenino, moderno, adaptable a todos los estilos de mujer); que retoma las innovaciones escandalosas de los otros para hacer audacias aceptables (“lanza el pantalón en grande, que en el fondo no había tomado con Courrèges, por ser un poco complicado”); que transforma las revueltas de la

⁸ Se refiere a la competencia automovilística que tiene lugar en la ciudad del mismo nombre. [T.]

vanguardia en libertades legítimas a la manera de *Le Monde*⁹ que publica *Asterix* en dibujos animados (“Es el liberty, las faldas escocesas, que es una falda maravillosa, el blazer”) y que no duda en declarar: “Hay que descender a la calle” (Claude Cézan, 1967: 129). Y podríamos dejar la última palabra al *Nouvel Observateur*,¹⁰ que conoce: “El responsable de esta ‘apertura a la izquierda’ es precisamente un viejo y gran costurero, Yves Saint-Laurent” (*Nouvel Observateur*, 18 de octubre de 1971).

Quienes pretenden no están privados de recursos. Ellos pueden acumular suficiente capital de autoridad específico tomando en serio los valores y las virtudes que loan la representación oficial de la actividad legítima, oponiéndola a la fe intransigente del converso y a la piedad de institución de los guardianes de la ortodoxia. A las concesiones de los dominantes, que hacen pacto con su siglo y tienen ganancias económicas y políticas momentáneas (condecoraciones, academias, etc...), oponen el sacrificio absoluto al arte y las audacias desinteresadas de la investigación, logrando así llamar la atención de todo un aparato de celebración.

Soy simplemente un catalizador y capto solamente lo que está en el ambiente. Naturalmente le doy un toque personal a lo que hago, pero *cambio a menudo* —y lo quiero—: ‘rehacer lo mío’, como algunos (necesariamente menos buenos) no me interesa. No tengo problemas de marca, no busco promover una firma y *me importa poco no ser conocido por el gran público* [...]. Hago muchos vestuarios cinematográficos. Visto a Mia Farrow, Girardot, Stéphane Audran [...]. Tanto detesto vestir a la ‘señora tal’, como me da gusto vestir a una actriz, a una cantante” (Karl Lagerfeld, *Dépêche-Mode*, julio-agosto de 1972).

Los nuevos participantes reintroducen sin cesar en el campo un ardor y un rigor de reformados. Pueden incluso tomar aires revolucionarios cuando sus disposiciones de “casi-artistas” de origen burgués encuentran un refuerzo en la necesidad de perseguir una clientela tentada por denunciar el contrato tácito de delegación que otorga a los costureros el monopolio de la “creación” (vistiéndose ella misma con “ropa retro”). Es la competencia de quienes pretenden, quien hace continuamente un llamado a los dominantes para que muestren un respeto relativo hacia los valores oficiales del campo, incluso hacia aquellos en nombre de los cuales se ejerce su autoridad específica; es

⁹ El diario *Le Monde*. [T.]

¹⁰ Revista semanal. [T.]

a través de ella como se ejerce el control del campo sobre el uso de los poderes demiúrgicos que concede. Y las profesiones virtuosas que los historiográficos se complacen en reportar (“Lo más difícil que he hecho en mi vida –dice Chanel–, es rehusarme a ganar dinero”; “Pierre Balmain es uno de los muchos costureros que no aceptaron explotar comercialmente su firma únicamente por amor a la profesión”) representan la única manera impecable de obedecer a la necesidad del campo, como lo revela la declaración de Courrèges en la cual invoca simultáneamente a los imperativos categóricos del amor puro al arte y a los imperativos hipotéticos de la gestión económica racional:

No me convertí en patrón y empresario más que por amor a lo que hago. Mi motivación no es ganar dinero. Puedo lograr un volumen de negocios enorme adoptando una política de facilidad, pero será pagando el precio de un deterioro a corto plazo de mi marca y de una pérdida de control de mis productos (*Dépêche-Mode*, marzo de 1974).

Así, el control de la utilización del capital específico incumbe a los mismos mecanismos que aseguran la producción y la reproducción y que tienden a determinar la distribución entre los diferentes agentes en competencia por su apropiación. Por un proceso análogo a aquel que, en el campo universitario (o *a fortiori*, científico), crea la competencia entre los dominantes y los pretendientes por el monopolio de las relaciones autorizadas por el gran público, conduce a un control de todas las formas de financiamiento de la autoridad específica (vulgarización, periodismo, etc.), la competencia por el monopolio de la legitimidad toma la forma de un control cruzado que, como lo vemos a propósito de la comercialización de la “firma”, no tiene nada que ver con la imposición externa o interna de una norma ética: las “virtudes” que honran cada campo –“amor al oficio” y “desinterés” aquí, “espíritu científico” y “objetividad” allá– no son más que la forma que toma la sumisión frente a la necesidad propia de un campo, es decir la búsqueda de intereses que la lógica misma del campo se niega a reconocer de otra forma que no sea la irreconocible forma de valores.

EL CAMPO Y LA DURACIÓN

La ley fundamental de cada campo, principio de su estructura y de su cambio, se lee directamente en el diagrama en el cual las casas de costura, distribuidas (de izquierda a derecha) según la fecha de su fundación, son representadas por dos círculos concéntricos, proporcionales; uno corresponde al volumen de negocios (el más oscuro) y el otro al número de empleados. La importancia del capital específico, de donde se desprende el volumen de negocios (que es la forma reconvertida) representa un muy buen índice, crece casi regularmente de forma paralela a la antigüedad de dicha casa; pero hasta cierto punto solamente, marcado aquí por Dior, a partir del cual comienza un declive que desencadena la desaparición pura y simple.

Algunas de las rarezas aparentes, resultan simplemente del hecho de que la fuente utilizada (“17 costureros: sus estructuras económicas”, *Dépêche-Mode*, núm. 638, marzo de 1974) presenta lagunas. Así, Givenchy y Saint Laurent (a quienes se les atribuye –en puntos– un volumen de negocios mucho mayor) tienen sin duda un volumen de negocios muy superior (proporcionalmente por supuesto) a su número de empleados, de tal suerte que las otras casas situadas en posición intermedia que, como lo veremos, se oponen en este punto (con la excepción de Courrèges) a las casas más antiguas. Más tarde trataremos de dar razón del volumen de negocios (relativamente importante) de los nuevos participantes (Lapidus y Scherrer).

La antigüedad no es un principio exclusivo de las jerarquías: cada “generación” está dominada por un costurero (Chanel, Dior, Courrèges, etc.) quien, como suele decirse, *hizo época* introduciendo en la historia (relativamente autónoma) de la moda la ruptura iniciadora de un estilo nuevo. Es lógico que esos “fundadores” detentan un capital de legitimidad específico (es decir de distinción pertinente) más importante que los simples “seguidores” o que los “creadores” que se hacen una “marca” distintiva sin lograr imponerla a sus competidores (obligándolos al menos, como lo hace el costurero dominante, a desmarcarse o a distanciarse de ellos). Este capital, simbolizado por su *nombre* (“Jeanne Lanvin, un nombre prestigioso”) puede *convertirse* en capital económico bajo ciertas condiciones y dentro de ciertos límites (particularmente temporales): aquellos que definen la duración del *renombré*.

Algunas de las casas de costura más antiguas que han sobrevivido no ocupan posiciones que correspondan a su antigüedad y esto a pe-

sar del capital de prestigio que tienen en un momento dado (como Chanel que re-debutó en 1954). De hecho, en un campo regido por la competencia hacia el monopolio de la legitimidad específica, es decir por el poder exclusivo de constituir y de imponer los símbolos de distinción legítimos en materia de vestido, la relación entre la antigüedad y el capital no puede mantenerse más que bajo ciertos límites y al costo de estrategias que explotan hábilmente las leyes de la economía específica de cada campo.

La perpetración de las casas que han sobrevivido a la muerte de su fundador ha sido posible gracias a la explotación industrial de la “firma” (bajo la forma de perfumes, en el caso de Patou y Ricci). De la misma forma, los observadores consienten en alabar la “racionalidad” excepcional (al menos para esa “generación”) de la gestión de la empresa Dior:

La casa Dior está admirablemente bien organizada, lo que no es siempre el caso; en la alta costura, la gente es muy personal, es todavía muy individual. Dior abre en 1947, *crea una casa de modas completa* [...]. La organización de la casa se verá rápido. El señor Boussac es un empresario. El personal de la casa Dior se encontrará quizá dentro de un contexto social un poco diferente al de las otras casas porque Jacques Rouet, encargado de la administración, tiene una formación social muy avanzada. El señor Dior no se ocupa más que de la creación y está exento de las preocupaciones materiales y administrativas. Boussac tiene quintas vacacionales en el norte [de Francia] para los hijos del personal. Existe todo un contexto social. La empresa cuenta con un restaurante. Hay un comité de empresa muy rápido. La empresa creció dentro de un espíritu social: favorecieron al comité de empresa por encima del sindicato (entrevista con una periodista de moda, marzo de 1974).

La lucha por la dominación dentro del campo conduce necesariamente a los pretendientes a poner en tela de juicio los esquemas de producción y de evaluación ortodoxos, producidos e impuestos por las instituciones dominantes: a diferencia de las simples variantes o variaciones que produce la puesta en marcha de los esquemas de innovación en vigor y que, independientemente de su libertad aparente, son a la vez reafirmaciones de la autoridad de las instituciones dominantes. Las revoluciones específicas tienen como efecto el desacreditar los principios de producción y de evaluación antiguos creando así un estilo que debe una parte de su autoridad y de su prestigio a su antigüedad (“casa de tradición”, “casa fundada en...”, etc.) como pasada

de moda, fuera de uso, sobrepasada. Hacer época, es reducir a todos aquellos que hicieron época al estatus más o menos honorífico pero siempre irreal, y como suele decirse, honorario, que cada campo, de acuerdo con sus tradiciones propias, ofrece a los antiguos dominantes; es hacer la historia inscribiendo en la serie de rupturas que definen la *periodización específica* de un campo, una ruptura nueva que reenvía a la historia precedente y determina la traslación de toda la estructura; es en fin consagrarse tarde o temprano a ser reenviado a la historia, por una ruptura que obedece a los mismos principios y a las mismas determinaciones específicas que todas las precedentes. “Hacer moda” no es simplemente rechazar la moda del año anterior, es desechar los productos de aquellos que hicieron moda el año precedente, despojarlos pues de su autoridad sobre la moda. Las estrategias de los nuevos participantes, que son también los más jóvenes, tienden a dejar en el pasado a los más antiguos y éstos colaboran en la transformación del campo que conducirá a su propia desclasificación (o, como aquí, a su desaparición) por las estrategias que implementan para asegurarse la posición dominante, la más cercana también a la decadencia.

Nos prohibiríamos toda comprensión de la estructura y de la dinámica del campo de la moda aceptando la “explicación” común de “conflicto generacional”, tautología consagrada a funcionar como virtud dormitiva, que se impone con una insistencia particular en un campo en el cual la concurrencia toma de manera más evidente que en otros lados (debido a la brevedad de los ciclos), la forma de una querella entre los antiguos y los modernos, entre los viejos y los jóvenes. “Por un lado, los últimos monstruos sagrados, herederos de los valores del buen gusto de un mundo desaparecido. Para ellos, desde el fondo de sus salas aterciopeladas, es una lucha inútil contra una época de la cual no comprenden siquiera el modo de vida o las aspiraciones. Algunos están en vías de morir. Por el otro, los jóvenes lobos. Los Saint-Laurent, Courrèges, Ungaro (por no citar más que a los más jóvenes) tienen en común, cada uno a su manera, [el haber] reinventado la costura. Entre estos dos extremos se escalona el grupo de costureros que han tomado un giro más o menos temprano, más o menos hábilmente” (*Dépêche-Mode*, marzo de 1974). “Son más o menos cinco los que piensan que son el *primero* (o el último de los grandes costureros, que es lo mismo)” (*Elle*, 21 de febrero de 1972).

La traslación que afecta a todo el campo es la resultante de estrategias antagonistas y no debe ser descrita o entendida como un simple proceso mecánico: esto se ve claramente en el movimiento por el cual los costureros salen continuamente de las antiguas casas para ir a fun-

dar su propia empresa; escapando así a la decadencia colectiva por un movimiento individual a contrasentido del movimiento que afecta a la empresa y al campo en su conjunto.

Así lo demuestra el diagrama en el cual las flechas (rebasadas necesariamente por el nombre de la persona concernida) muestran las trayectorias de los costureros o de los “responsables de la creación”. El itinerario más simple, es aquel de los costureros que se van de la casa donde trabajaban para fundar su propia casa: es el caso de Christian Dior y de Pierre Balmain que dejan juntos la casa Lelong —que cerrará en 1948—, es el caso también de Yves Saint-Laurent que se va de Dior en 1962 o de Laroche que abandona Dessès en 1958. Otros proceden en varias etapas, como Cardin que pasa en 1946 de Paquin a Dior, para irse de esta última en 1949, o Givenchy que va de Lelong a Piguet (1946), después a Jacques Fath (1948), en fin a Schiaparelli (1949), que abandona en 1952 para fundar su propia casa. La enjambrazón se hace a veces en dos o tres tiempos: Givenchy y Philippe Venet se van de Schiaparelli juntos en 1952 para fundar la casa Givenchy, que Philippe Venet deja en 1962 para crear su propia casa; de la misma forma Courrèges y Ungaro se van juntos de Balenciaga para fundar la casa Courrèges que Ungaro deja en 1965.

En el caso de Paco Rabanne, Christiane Bailly y Emanuelle Khanh, las flechas fueron dibujadas en punteado: en efecto, ninguno de ellos participaba directamente en la “creación”. Paco Rabanne era proveedor de accesorios (por esta razón estaba ligado simultáneamente a varias casas) y Christiane Bailly y E. Khanh eran modelos.

Vemos que ese mecanismo tiende a asegurar el cambio en la continuidad: todo sucede en efecto como si lo que constituyera la condición misma de las rupturas exitosas fuera la posesión de un capital que no puede ser adquirido más que de la relación con alguna casa antigua. Los nuevos participantes son en su mayoría tránsfugas de casas establecidas, y deben su capital inicial de autoridad específica a su paso por una de las grandes casas (siempre lo subrayan en sus biografías).

Por su forma de adquisición y por su naturaleza misma, este capital, que es esencialmente el grado de familiaridad que se tiene con cierto medio así como la calidad que se adquiere por el solo hecho de pertenecer, no puede desmentir la creencia carismática en la autocreación del creador. Así, podemos escribir a propósito de Lison Bonfils, antigua modelo de Dior, ex redactora de moda en *Elle*, ligada entre otros a Paco Rabanne: “Ella tiene el estilo en la sangre” (*Elle*,

15 de abril de 1974). O podemos decir también a propósito de otra estilista, Emmanuelle Khanh, que fue modelo de Balenciaga, ligada a Courrèges, que diseñó su vestido de novia en 1957 (contrajo matrimonio con Quasar cuando todavía estaba con Balenciaga), ligada a Paco Rabanne, proveedor de accesorios de Balenciaga y que creó los accesorios para su primera colección y finalmente relacionada con Givenchy y con Philippe Venet: “Ella fue modelo en Balenciaga, pero la alta costura no la fascinaba. Prefería hacer vestidos con la ayuda de los obreros y *sin sospecharlo*, actualizaba el traje sastre del porvenir, flexible, ligero, sin velos ni ornamentos” (*Elle*, 15 de abril de 1974).

Todo parece indicar que ese capital es aún más importante cuando el nuevo participante solía ocupar una posición más alta en una casa más prestigiosa: así, Cardin y Saint-Laurent, los dos principales competidores actuales de Dior, pasaron por esa misma casa. Es sin duda paradójico el hecho de que el capital *de autoridad y de relaciones* (tanto como el capital *de competencia*) que logró adquirir frecuentando las viejas casas de moda, sea lo que protege al costurero vanguardista de la condena radical que provocarían sus audacias “herejes”. Esto es válido *en todo campo*. Basta con recordar la historia particularmente típica de Lord Rayleigh: un artículo que envió sin nombre a la “British Association”, bajo ciertas paradojas de la electrodinámica, fue primero rechazado y una vez que se estableció el nombre del autor fue aceptado con abundantes excusas (Kuhn, 1962: 152). Sucede lo mismo en el campo religioso en donde no podemos invocar los imperativos de acumulación: el profeta, como lo decía Max Weber, sale a menudo del cuerpo de los sacerdotes, al que pertenece por nacimiento o por formación.

Si la relación entre el grado de consagración y de antigüedad no se mantiene más que dentro de los límites temporales relativamente estrechos (ya sea el espacio de 30 años necesario para que las casas más consagradas puedan llegar al apogeo) es sin duda porque la moda, como la música, la fotografía, la novela popular y todos los “artes medios”,¹¹ se sitúa en el corto tiempo de los bienes simbólicos perecederos y la moda no puede lograr un efecto de distinción más que jugando sistemáticamente con las diferencias temporales, de cambio pues.

La homología que acerca las prácticas al discurso de los agentes que ocupan posiciones homólogas en campos diferentes, no exclu-

¹¹ El autor se refiere aquí a las artes en vías de legitimación como el jazz, los cómics, la novela de ciencia ficción, etc. Remitimos al lector a P. Bourdieu *et al.*, 1965. [T.]

ye las diferencias asociadas a la posición que los diferentes campos como tales ocupan en la jerarquía de la legitimidad. Basta con que un costurero que haya llegado a la cima de la jerarquía de su campo intente transferir su capital hacia un campo artístico, como lo hizo Cardin con su “espacio”, para que el campo del rango superior se movilice para recordar las jerarquías. Cardin no hizo más que oponer a los ataques de los especialistas de las artes legítimas la reafirmación de su autoridad específica de costurero: “Yo soy más capaz que ningún otro de distinguir la fealdad de la belleza y no permito que la gente inculta lo haga. Conozco el mundo entero. Gracias a mi oficio tuve la ocasión de ver lo mejor que se hacía por todos lados y emprendí en París lo que nadie había osado”. El crítico de arte que introduce estas pautas puede darse el lujo de rechazar esa transferencia ilegítima de capital: “Era verdaderamente no carecer de audacia en un dominio en el cual la humildad debería prevalecer siempre”. Desde luego, a cada uno le gusta que la bailarina de M. Cardin sea más bien una chica pública en vez de un yate privado, sin embargo el argumento se desgasta. Es calidad y no suficiencia lo que esperamos” (D’Elme, 1971: 66-67).

Las referencias a las artes nobles y legítimas (pintura, escultura, literatura) que proveen la mayoría de sus metáforas ennoblecedoras para la descripción de la ropa y para sus numerosas evocaciones de la vida aristocrática (que se supone simbolizan) son tan numerosas como los elogios que las “grandes artes” reciben de las “artes menores”. De la misma forma la tendencia que tienen los anticuarios de alto nivel a “usurpar” el nombre de la galería es una manera de reconocer la jerarquía que se establece en el mercado del arte, entre las “antigüedades” producidas por los artesanos y vendidas por los *anticuarios*, y las obras de arte “únicas” e “insustituibles”, producidas por los artistas y vendidas por las *galerías*; sucede lo mismo con la diligencia o la prisa con la que los costureros afirman su participación en el arte, o en su defecto, en el mundo artístico (los folletos de Saint-Laurent no hablan más que de sus vestuarios de teatro), con la ayuda de todo el aparato de celebración (especialistas de relaciones públicas, periodistas de moda, etcétera).

El brillo de la alta costura se hace sentir de diferentes formas... Tome por ejemplo a los que hicieron ballet, Sauguet o Auric. El vestuario de dichos ballets fue muy frecuentemente creado por un gran costurero. Está André

Levasseur, colaborador de Christian Dior, un chico muy importante que hizo vestuario teatral y para ballet, sobre todo para el ballet de Monte-Carlo. Yves Saint-Laurent es un excelente diseñador de vestuario teatral. Fue él quien creo el vestuario de la revista de Zizi Jeanmaire en el Casino de París. Es una dimensión mucho más allá del vestido como ropa. Cocteau tuvo un papel muy importante. [Y la misma periodista de moda declara más adelante en la entrevista:] Me acuerdo cuando Christian Dior hizo su línea recta, la línea H; fuimos a buscar documentos de Clouet en libros de vestuario para mostrar ese lado recto... (entrevista con una periodista de moda, marzo de 1974).

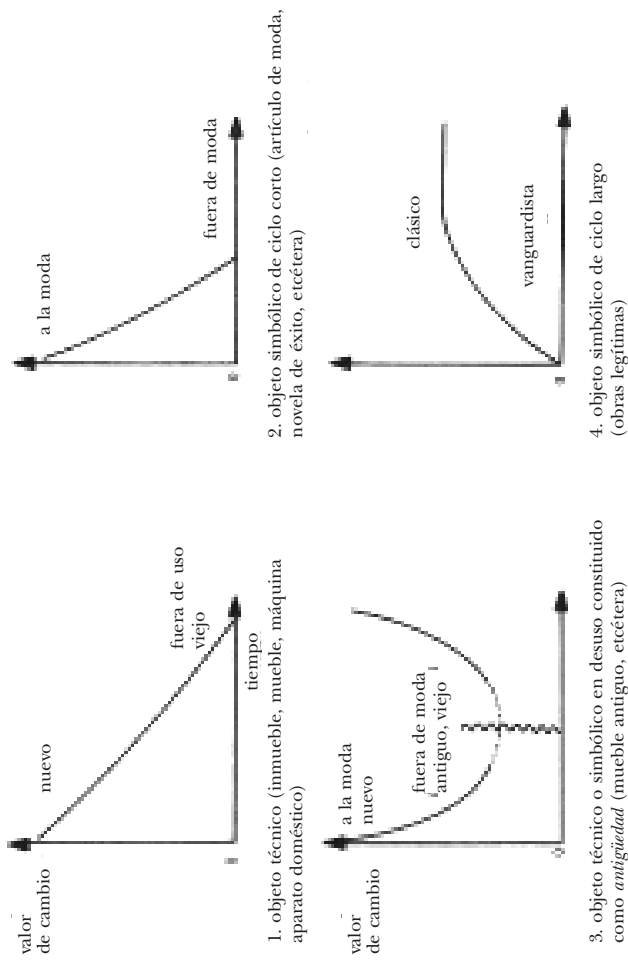
Así como nada nos autoriza a pensar que un autor de novelas policíacas pueda ser considerado un buen día “clásico”, el costurero participa en un arte que ocupa un rango inferior en la jerarquía de legitimidad artística y no puede no descartar en su práctica la imagen social del porvenir de su producto: *“The stories in this book certainly had no thought of being able to please anyone ten years after they were written. The mystery story is a kind of writing that need not dwell in the shadow of the past and owes little if any allegiance to the cult of the classics”* (Chandler, 1973: 9). La actividad del costurero, “creación” de productos de temporada, es exactamente lo contrario de la actividad del escritor o del artista legítimo que no puede esperar acceder a la consagración durable (o definitiva) más que si sabe rechazar los beneficios y el éxito inmediato pero temporal de la moda: la ley de distinción que, en este universo se afirma abiertamente, toma la forma de una ruptura obligada, operada en una fecha determinada, con los éxitos del año anterior.¹² Ni siquiera los “revolucionarios” mismos pueden escapar a la ley común que reenvía a la última moda a lo “pasado de moda” y que condena al creador a “renovarse”: es privilegio de los grandes –Chanel por ejemplo– el poder detener un momento el tiempo de la moda, forma suprema de distinción. Partiendo del hecho de que el valor material y simbólico de los bienes de moda está constituido esencialmente (si dejamos de lado las diferencias secundarias entre los costureros) por la *distinción temporal* entre la “moda” y lo “pasado

¹² La parte más grande de la producción de novelas y ensayos obedece a los ritmos de temporada de la “reapertura literaria”, con sus conferencias de prensa, sus precios, etc. y conociendo un ciclo que es apenas diferente de aquel de los artículos de moda (bien que las instancias de legitimación para el tiempo corto, como las academias, pueden prolongar ligeramente la existencia de sus productos). La parte de la producción de ciclo largo y de ciclo corto en la producción total de un autor o un editor es sin duda uno de los mejores indicadores de su posición sincrónica y diacrónica del campo de la producción literaria.

de moda”, este valor está inexorablemente condenado a declinar con el tiempo, sin poder contar con el ascenso de la consideración que asegura a ciertos objetos técnicos su reconversión *post mortem* en objetos simbólicos.

Estas curvas tan teóricas no tienen otra función que hacer visibles diferentes formas paradigmáticas de la relación entre el valor de los bienes simbólicos y la duración. Por oposición a los objetos técnicos cuyo valor, estrictamente definido por su aptitud de cumplir con el mínimo costo una función específica, decrece paralelamente al decremento de su rendimiento que resulta, ya sea de la usura correlativa al uso, ya sea de la competencia de instrumentos más económicos (los objetos simbólicos de corto ciclo) donde los artículos de moda representan el límite puro, tienen un tiempo de uso tan arbitrariamente delimitado como su uso mismo y deben una parte esencial de su rareza a la liabilidad que las define, ya que el lugar de la última diferencia, es decir, del valor distintivo, se sitúa en el tiempo; estar a la moda es estar *a la última moda*. Los productos de moda están destinados, por definición, a devaluarse rápidamente. Además, los objetos simbólicos no deben de prolongar su carrera más allá de los límites que les son asignados con antelación por sus propios “creadores”, salvo que exista una serie de mercados jerarquizados temporalmente (económica como socialmente): los productos “sin clase” a los ojos de los consumidores del último grito de la moda, ropa o novelas, obras de teatro o peinados, deportes o sitios vacacionales, pueden aun ponerse al servicio de las mismas funciones de distinción (es decir de clasificación) por utilizadores no tan bien situados en la estructura de distribución de ese bien raro, y así hasta el infinito; es decir hasta el punto más bajo de la estructura social.

El buen funcionamiento del mercado de la moda solía basarse en el control riguroso de la difusión que tiende a mantener separados, *en términos de tiempo*, los mercados que ofrecen productos destinados a las diferentes clases sociales: esta jerarquía de temporalidad de los mercados se encontraba prácticamente mantenida en el secreto que rodea a las presentaciones de colecciones y sobre todo por la *degradación de los precios* que corresponde a la degradación en el tiempo del valor distintivo del producto. Es lo que frecuentemente olvidan los informadores que relacionan directamente la reestructuración del mercado de la moda con la transformación de los circuitos de difusión de la información (con la difusión de las presentaciones de moda por televisión por ejemplo):



1. objeto técnico (inmueble, mueble, máquina aparato doméstico)

3. objeto técnico o simbólico en desuso constituido como *antigüedad* (mueble antiguo, etcétera)

Durante los años cincuenta, las casas de costura tenían sofás para los mejores clientes y las revistas importantes. Se dice que los dueños de las revistas más populares, como *Elle* o *Marie-Claire*, compraron revistas de prestigio para poder sentarse en dichos sofás. Es quizás exagerado, pero quizás hay algo de cierto. Piense que antes de la televisión los puestos de revistas esperaban con impaciencia la publicación de las revistas un mes después de las colecciones de costura porque era la exclusividad mundial,¹³ en los diarios no había un croquis de tendencia, ni un dibujo: estaba prohibido presentar las colecciones antes de un mes de la fecha de su presentación; para evitar que los compradores extranjeros profesionales, norteamericanos o europeos, tuvieran el tiempo de enterarse [...], no existía el derecho de presentar un mes antes [la colección]. Eso comenzó en 1962 con Telstar, que empezó a moverse en julio porque los costureros querían participar en el primer *show* que sería transmitido vía satélite. Ahora ya no se puede echar marcha atrás. Hoy, la publicación de revistas no significa nada (periodista de moda, entrevista, julio de 1974).

La degradación del valor mercantil de los bienes de moda a través del tiempo (por medio del mecanismo de remates y de submercados)¹⁴ corresponde a su *difusión*, a su divulgación; es decir al *deterioro de su poder de distinción*. Los costureros toman mucho en cuenta este efecto en sus “creaciones”: “[Yo empleo] todos mis colores habituales, si no fui influida negativamente por lo que se vio mucho el año pasado” (Christiane Bailly). Dado que el valor distintivo de un producto es por definición *relacional*, es decir relativo a la estructura del campo en el cual se define, el poder de distinción de un bien de moda puede continuar ejerciendo dicho valor al servicio de un grupo que ocupa una posición determinada en la estructura social –y por ende, en la estructura de la distribución de ese bien– aun cuando haya dejado de ejercerlo, precisamente a causa del acceso de un grupo nuevo a ese bien, por el grupo que ocupa una posición inmediata superior en la jerarquía.

Esto sucede porque el regreso de un tema o de una forma no es posible más que cuando la *serie de reutilizaciones secundarias de lo desclasificado tiene fines de clasificación*; bien descrito pero mal analizado

¹³ El sistema de distribución de periódicos y de revistas en Francia funciona bajo la modalidad de monopolio, que ocupan los *marchands de journaux*, es decir los kioscos de publicaciones. [T.]

¹⁴ Bourdieu hace aquí referencia sin mencionarlo a las tiendas llamadas *outlet* que ofrecen productos *dégriffés* es decir “ropa de marca rebajada” por tener en el mercado algunos tres meses o por ser de la temporada pasada. La pérdida del valor obedece a la brevedad del valor de dichos bienes: alto valor en un ciclo corto, y bajo valor en un ciclo largo. [T.]

a través de la ingenua imagen del *trickle down* (Barber y Lobel Lyle, 1952: 124-131; Bergler, 1953), llegó a su término, es decir a la divulgación completa de lo que era en su origen supremamente distintivo y también porque, como lo observamos en los ciclos que Kroeber puso en evidencia (Kroeber, 1919: 235-263) científicamente, el universo de las variaciones que son susceptibles de ser percibidas y aceptadas por un gran público y que caracterizan a las “revoluciones” estilísticas es muy limitado (más o menos largo, más flexible o más estructurado, etcétera).

Ejemplo de un regreso tal son los decoradores que renuncian, hoy, a todas las innovaciones que introdujeron en las *boutiques* de vanguardia de la *rive gauche* con la misma unanimidad con la que las impusieron; encontrando así, por una media vuelta (a la izquierda), la sobriedad aterciopelada de las boutiques de retaguardia: “El ruido es de ahora en adelante desterrado de los lugares elegantes; eso evoca al *shopping center*” (J.-C. Turpin, *Dépêche-Mode*, diciembre-enero de 1973). “El oropel y el hierro pasaron de moda y hoy utilizamos colores nítidos y alfombras gruesas” (Y. Tarelton, *ibid.*).

Estos “regresos” no tienen nada en común con el ascenso de la consideración que se observa cuando los objetos técnicos fuera de uso (mapamundis, mesas de café o teléfonos de corneta) se transmutan en bienes simbólicos (al cabo de un tiempo más o menos largo) durante el cual su identidad queda en cierta forma indeterminada: el intervalo de tiempo que separa al objeto técnico o simbólico y en desuso del objeto antiguo (percibido sinceramente como auténticamente bello e intrínsecamente digno de ser buscado) es la marca visible del trabajo colectivo de la transfiguración que se describe como “cambio de gusto”. Cuanto más se avanza en el tiempo, es menor el riesgo de que el gusto por el objeto en cuestión se muestre como una preferencia ingenua, *de primer grado*, devaluada por la calidad social de aquellos que la resienten o la sufren. Es decir que los primeros responsables de la *reclasificación de los objetos desclasificados*, empresa fructífera tanto a nivel económico como a nivel simbólico (cuya rehabilitación de géneros populares, vulgares o vulgarizados es un caso particular) debe de contar con un capital de autoridad estético tal, que su elección no puede aparecer en ningún caso como falta de gusto: es lógico que esta transgresión inicial incumbe a los artistas o a los intelectuales de vanguardia (los primeros en exaltar lo *kitsch* hoy en día) que encuentran en el rechazo del reconocimiento de las

normas de decoro estético en vigor, una cómoda manera de recordar que son la fuente de toda legitimidad estética. Entre las estrategias más comunes para evitar quedar comprometido con ciertos gustos “comprometedores”; está la que consiste en disipar todo equívoco asociando los objetos cuyo estatus es todavía indeterminado o incierto con otros en los cuales queda claro que son incompatibles con una adhesión vulgar a dichos objetos: es por ejemplo, en filosofía, la combinación de Marx y de Heidegger en una época; de Marx y de Freud revisado por Lacan en otra época; en decoración, la asociación de un objeto *kitsch* con una cómoda Luis XV o con una pintura de vanguardia, etcétera.

Pero fuera de los comentarios eruditos y sabiamente distanciadores del cinéfilo o del especialista de la novela policiaca, la garantía más segura es evidentemente una gran autoridad intelectual o artística. El ascenso del cine de horror o de ciencia ficción, así como la de muchos otros objetos simbólicos de simple consumo, al estatus de objetos de análisis o la transformación de objetos técnicos en desuso o de objetos simbólicos pasados de moda en “antigüedades” (objetos antiguos que merecen ser conservados y admirados) es una operación social totalmente análoga a la que los artistas realizaron con el *ready made*: la continuidad del objeto material oculta que el ascenso de nivel es un proceso social sometido a las mismas leyes y a los mismos riesgos que la producción de una obra de arte. En ambos casos, la operación de alquimia social no puede tener éxito más que cuando se encuentra constituido el aparato de consagración y de celebración capaz de producir y de conservar el producto y la necesidad de ese producto. Los “valores durables” son aquellos que pueden poner a su servicio a las instituciones capaces de asegurarles de manera duradera un mercado, económico o simbólico; es decir capaces de producir competencia por medio de la apropiación material o simbólica y al mismo tiempo la rareza de la apropiación, con todos los beneficios materiales y simbólicos que conlleva.

Resulta significativo el hecho de que la trayectoria de una práctica o de un bien hacia la legitimidad y la constitución de un aparato de atesoramiento se atraigan y se refuerzan mutuamente. La referencia al pasado del género y la referencia a los otros productores contemporáneos son dos índices prácticos de la constitución de un campo: a medida que el *western* entra en la historia, la historia del *western* entra en el *western* y resulta que no se convierten más que en juegos instruidos de

referencias históricas. Resulta evidente que el sistema escolar juega un papel capital en ese proceso; ya sea asegurando al mercado de las artes canónicas un soporte artificial produciendo consumidores (convertidos por adelantado) al mismo tiempo que le ofrece un mercado a la competencia cultural en estas materias, o que provee a las artes en vías de canonización la asistencia benévola (pero interesada) de aquellos que, por exceso o por carencia de capital escolar, gustan de las inversiones arriesgadas (novela policiaca, ciencia ficción, cómic, etcétera).

LA ANTINOMIA DE LA SUCESIÓN

Probablemente lejos de ser las condiciones impuestas a los nuevos participantes, sea más bien la dificultad para la perpetración de la empresa (más allá de la muerte de su fundador) lo que manifiesta la especialidad del campo de la moda. La desaparición del “creador” a la que muchas casas no sobreviven, incluso las más grandes (como Lucien Lelong desaparecida en 1948 o Jacques Fath en 1954), o si sobreviven es solamente por algunos años, lo que constituye en efecto una prueba decisiva: el costurero, jefe de una empresa de producción de bienes simbólicos, da eficacia plena a la *alquimia simbólica* asegurando él mismo, *como un artista*, todos los aspectos de la producción del bien marcado, es decir, la producción material del objeto y esta especie de promoción ontológica que le hace padecer el acto de la “creación”.¹⁵ La mayoría de las veces, esta prueba no puede ser superada más que al precio de compartir entre varias personas las funciones indivisas del fundador: por un lado el heredero del nombre o de la empresa que es a menudo el presidente o director general (la señora de Yves Lanvin; Raymond Barbas, cuñado de Jean Patou; Robert Ricci, hijo de Nina Ricci) o un simple directivo nombrado (Jacques Rouët en Christian Dior) en quien recae la tarea de la gestión económica; por el otro, el responsable de la “creación”, título que resume en una magnífica alianza de palabras el vocabulario de la burocracia racional; es decir,

¹⁵ Es Courrèges quien expresa y asume con la mayor convicción el partido de la empresa *total*: “Un producto es una creación, pero también una técnica y el valor agregado. Es un todo. Ahora bien, para ser totalmente responsable de un producto, hay que controlar la herramienta de fabricación. Me convertí en administrador para ser el maestro de mi producto”.

el de la delegación y el carisma, siempre su propio fundamento.¹⁶ Este creador suplente, especie de vicario del genio, debe, como su título lo indica, afrontar las exigencias antitéticas de una posición contradictoria.

Los “responsables de la creación” tienen siempre, como lo muestra el esquema, un itinerario *complicado y retrógrado* (a la inversa de los fundadores): así Marc Bohan, que venía de Piguet, regresa a las casas más antiguas como Molyneux y Patou, antes de entrar en Dior en 1958; lo mismo sucedió con Gérard Pipart, estilista que entra en Ricci en 1962 o de Michel Goma en Patou y de Jean-François Crahay quien entra en Lanvin.

A lo sumo, estas exigencias pueden revelarse insostenibles cuando el “creador” debe obedecer al mismo tiempo que “crea”; es decir afirmar la unicidad insustituible de su manera y entrar en la unicidad no menos irremplazable del “creador” (por definición irremplazable) al cual debe de remplazar:

Hace tres meses fue *nombrado* de un día para otro Gaston Berthelot responsable artístico de la casa Chanel –cuando muere la señorita Chanel en enero de 1971– y fue *despedido* no menos rápido. ¿La explicación oficial? No hubo explicación: su contrato no fue renovado. Chisme oficial: no supo imponerse. Hay que decir que la discreción natural de Gaston Berthelot [...] fue fuertemente estimulada por la dirección: nada de entrevistas, nada de hacerse ver, nada de viento. Y para los comentarios de su equipo frente a cada una de sus propuestas. ¿El modelo estaba acaso bien adaptado, era fiel o respetuoso? No hay necesidad de un modelista para eso, se toma a los antiguos sastres y se vuelve a empezar... Pero ante una nueva falda o un bolsillo cambiado: “La señorita nunca hubiera tolerado eso”... (Berthod, 1973).

Es aquí donde las estrategias puestas en marcha en otros campos para asegurar la perpetuación de un poder carismático pueden producir todos sus efectos. Del fondo de las homologías se desprenden las diferencias que conducen directamente a la especificidad de cada uno de los campos, al mismo tiempo que permiten dar plena fuerza heurística a la cuestión de los invariantes: aquí lo más significativo es que podamos aceptar el principio de suplencia del “creador”, cosa im-

¹⁶ Esta estructura organizacional no tiene nada en común (sino el hecho, capital, de la disociación de las funciones) con la de las casas más recientes en donde el fundador asegura la “creación artística”, dejando las cuestiones de gestión a un responsable administrativo (es por ejemplo el caso de Guy Laroche, de Saint Laurent o de Scherrer, en donde Hubert d’Ornano es el director general).

pensable en el campo artístico en donde se busca perpetuar el “mensaje”, sin remplazar al que lo produjo. Si el campo intelectual rechaza el principio de suplencia, es sin duda porque la empresa se reduce al mismo escritor. La preocupación por perpetuar, si no la pequeña empresa de producción artística, al menos el capital que ella ha constituido y en el cual los “descendientes legítimos” participan (la familia, los colaboradores, los discípulos), inspira toda clase de estrategias, desde la publicación de obras póstumas hasta la creación de asociaciones culturales (los Amigos de...). El campo científico ignora la antinomia de la perpetuación del carisma pues el método, de haber sido inventado o mejorado por una sola persona, se convierte en un instrumento colectivo capaz de funcionar independientemente de aquel que lo produce. En el caso de la alta costura, la cuestión se presenta en términos muy originales porque todo el aparato de producción y de circulación está orientado específicamente no hacia la producción de objetos materiales sino, como lo demuestra bien la estrategia de los costureros que venden sus “creaciones” (por medio de licencias), sin producir ellos mismos objetos, hacia la producción del poder (casi mágico), que se le atribuye a un solo hombre: el de poder producir objetos que resultan originales o escasos por el simple hecho de haber sido producidos por él o, aún mejor, de asociar *la rareza* a la existencia de una firma o marca en el caso de un objeto cualquiera que no fue fabricado por él.

“¿Cómo se puede remplazar a Chanel?” se debe entender: ¿Cómo producir Chanel (objeto simbólico, marcado con el signo de la rareza por la firma) sin Chanel (individuo biológico, único habilitado para firmar “Chanel” en los productos Chanel)? ¿Cómo hacer productos Chanel que no sean *copias ni falsos* como se dice en la pintura? No hay problema salvo cuando queremos hacer sin Chanel lo que sólo Chanel está *autorizada* a hacer, es decir hacer productos Chanel: no simplemente un trabajo suplente, capaz de reproducir los productos conforme a los cánones “creados” por el “creador”, sino una operación casi mágica que se manifiesta por la firma que, por definición, no puede ser utilizada más que en primera persona. Hacer un llamado a otro “creador” para salvar el capital, es exponerse a perderlo: aunque reafirme su personalidad, como dicen, o se someta; en ambos casos lo que se pierde es el derecho de firmar. El “creador” suplente no podrá cumplir su función de creador de rareza y de valor a menos que se cree a sí mismo como creador de rareza y valor; es decir como dotado de valor en tanto que persona (y no solamente en tanto que suplente o delegado). Pero

haciendo eso, renuncia al capital que está ligado a una persona, con el estilo propio de sus “creaciones” (el “estilo sport”), y a un personaje, con el estilo de vida que contribuye a producir o a perpetuar la fe en su poder creador. Es esta contradicción la que hace surgir a Ramón Esparza, sucesor de Gaston Berthelot en la sucesión de Chanel, cuando exige plenos poderes, “incluido el de hablar si tiene una corazonada”. Hablar, es decir, existir como persona y procurarse los medios para hacerse un personaje, con una leyenda, con palabras, manías (en pocas palabras) con todo lo que hacía Chanel, el carisma de Chanel, y que nos lleva a preguntarnos cómo se podrá remplazar a Chanel. Eso mismo que los periodistas que contribuyeron a la producción de la creencia colectiva describen retrospectivamente con un objetivismo reductor:

Privado de su *vedette*, la *decoración* ha perdido además toda su *magia*. Era un poco siniestro, en el fondo todas esas lacas negras y oro, y esos *biches* de bronce –dignos del Petit Palais–¹⁷ el duelo resplandeciente de felicidad de tener perros. Pero *Chanel detestaba* a los perros. Cerramos con llave, rechazados en la célebre *escalera en espejos*. *Galería de los espejos* y *Sala del Trono*, es en dónde Chanel, *multiplicada por cien, sentada sobre un escalón*, con su *eterno* sombrero de paja, acechaba los días de presentación, las ausencias y las carencias. Los *fieles* en gran uniforme –*tweeds* cremosos y botones dorados– aplauden sin debilidad a sus pies esparcidos sobre la alfombra beige (*usada*). La señorita, encerrada desde hacía 20 años en un monólogo en el cual faenas o malas jugadas y fórmulas punzantes que se derramaban explotaban en burbujas en la superficie, y abajo, el lento río de los recuerdos; la señorita *no soportaba* las interrupciones [...]. La religión del sastrecillo con sus ritos: mangas rotas en tres partes, tijeras sacrificadoras, *premières* llenas de lágrimas. Sus milagros: por primera vez uno se podía poner el mismo traje diez años seguidos sin estar pasado de moda porque Chanel, quien hacia la moda, decidió detener el tiempo. Y un evangelio: “Siempre hay que... Detesto a las mujeres que...”, etc. En fin, basta citar algunas de las primeras palabras que Ramón Esparza dirige a los periodistas: “No, el martes próximo no estaré en la escalera. Además, no quiero ver a nadie. ¿La tradición? Me contrataron en Chanel para poner la compañía en marcha, no para *retomar un papel* (Berthod, 1973).

Es la rareza del productor (es decir la rareza de la posición que ocupa en un campo) lo que hace la rareza del producto. ¿Cómo se explica, si no es por la fe en la magia de la firma, la diferencia ontológica (que

¹⁷ El Petit Palais es un museo que se encuentra sobre los Campos Elíseos. Fue construido para la Exposición Universal de París de 1900 y conserva piezas representativas del renacimiento francés e italiano. [T.]

se marca económicamente) entre la *réplica*, firmada por el maestro mismo y la copia del apócrifo? Conocemos el efecto que un simple cambio de atribución puede ejercer sobre el valor económico y simbólico de un cuadro. Dicho sea de paso, el poder de transmutación no pertenece al productor de las obras (y éste no lo tiene de sí mismo): el campo intelectual y el campo artístico son el lugar de luchas incesantes en lo que respecta a las obras de arte del presente y del pasado, que tiene por envite el trastorno de la jerarquía de los productores correspondientes y, por la misma razón, el alza de las “acciones culturales” de aquellos que invirtieron (en el doble sentido) en sus obras.

Nada muestra mejor que las estrategias de comercialización de la firma hasta qué punto resulta en vano buscar en la rareza del objeto simbólico (en su unicidad) el principio del valor de dicho objeto, que reside fundamentalmente en la rareza del producto. Es produciendo la rareza del productor como el campo de la producción simbólica produce la rareza del producto: el poder mágico del “creador” es el capital de autoridad ligado a una posición, que no puede actuar más que si es movilizado por una persona autorizada, o incluso mejor, si está identificado a una persona, a su carisma, y que es garantizado por su firma. Quien hace de Dior, no es el individuo biológico Dior, ni la casa Dior, sino el capital de la casa Dior actuando bajo las órdenes de un individuo que no puede ser más que Dior.

LA IMPOSICIÓN DE VALOR

Hay que evitar ver en estos análisis una forma de restaurar, bajo el uso de otras palabras, la fe en el poder carismático del “creador”: aquel que no hace más que movilizar, en diferentes grados y por medio de estrategias distintas, la energía de transmutación simbólica (es decir la autoridad o la legitimidad específica) que es intrínseca al campo en su conjunto, puesto que el campo la produce y la reproduce por su estructura y funcionamiento mismos. Toda teoría económica de la producción de bienes simbólicos es errónea si no toma en cuenta más que los costos de fabricación de los objetos considerados en su materialidad. Una botella de perfume Chanel, no vale lo que una botella de “Eau de Cologne” del Monoprix. Incluso si el perfume de Chanel no fuera más

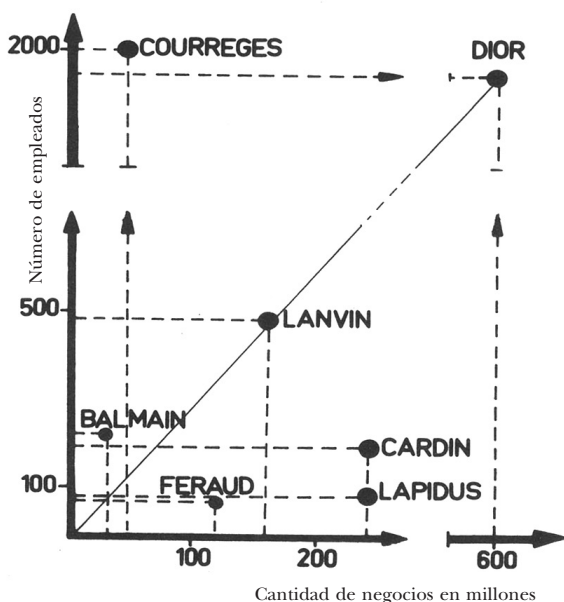
que agua de colonia del Monoprix¹⁸ sobre la cual se hubiera aplicado la firma Chanel. Producir un perfume que lleve la firma Chanel es fabricar o seleccionar un producto fabricado, pero también es producir las condiciones de la eficiencia de la firma; que sin cambiar nada en la naturaleza del producto, lo convierte en bien de lujo, transformando al mismo tiempo su valor económico y simbólico.

El fabricante utiliza la firma y la publicidad indirecta hecha alrededor del nombre mediante un censo. Ese sistema permite vender un poco de todo; sueños, a veces frivolidades y productos en los cuales la parte de creación es más o menos importante. *Resulta evidente que cuando Dior pone su firma en un par de medias, su aportación real es mínima, es el nombre lo que tiene un valor económico.* Por ejemplo, en su sector de *pret-à-porter* de piel, el estudio de la creación ha puesto a punto modelos seleccionados de peletería. Además de la firma, estos productos son portadores de un cierto estilo y de una calidad técnica real. ¿Qué aporte creativo hay en un perfume de un gran diseñador? Ninguno, salvo quizá la forma de la botella y del embalaje. El resto fue hecho por especialistas de la industria del perfume (*Dépêche-Mode*, marzo de 1974). Un traje Pierre Cardin (por ejemplo) costará al menos 20% más que un traje fabricado en los mismos talleres, con las mismas telas, pero sin la pequeña firma que cambia todo (periodista de moda, entrevista, abril de 1974).

En este caso la operación de producción es una operación de *transustanciación simbólica*, irreducible a una transformación material. Como la religión, según Durkheim, la ideología carismática de la “creación” es un *error bien fundado*. El costurero hace lo mismo que el pintor que convierte un objeto cualquiera en obra de arte por el simple hecho de poner su firma. Lo hace únicamente de manera más visible porque la estructura específica de la división del trabajo se lo permite. Y lo dice de manera más o menos abierta porque la más mínima legitimidad de su “arte” lo obliga a responder a preguntas impensables para la alta legitimidad de la pintura: “Yo no soy un comerciante –decía Esterel–. Mi papel consiste en crear y hacer hablar [a la gente] de mis creaciones”.

Entre las estrategias de que disponen los costureros (véase el diagrama que muestra la relación entre el número de empleados y el volumen de los negocios) la que mejor se adapta a la lógica económica del específico campo de la moda es, al menos en el corto plazo, aquella que escogen la mayoría de los “innovadores” (a excepción de Cou-

¹⁸ El autor hace referencia al supermercado de ese nombre. [T.].



La relación entre la cantidad de negocios y tamaño de las empresas de alta costura (FUENTE: *Dépêche-Mode*)

rrèges, definitivamente orientado hacia la empresa integrada) y que consiste en “hacer el *nombre*” (por medio de las relaciones públicas) y *venderlo*. “De acuerdo con Féraud, la sociedad [empresa] funciona como un verdadero estudio de creación y una oficina de relaciones públicas” (*Dépêche-Mode*, marzo de 1974). “La firma Cardin se vende en productos cada vez más diversificados porque rozan la estética industrial” (*Dépêche-Mode*, marzo de 1974). Cardin crea platos para Limoges, interiores de coches para General Motors, produce discos y financia el “Espacio Cardin”. La situación de la empresa de Courrèges, que siempre ha sido sacudida por crisis financieras y que funciona de manera intermitente (después del *boom* de 1965, que llegó después de cuatro años difíciles, se enfrenta de nuevo a un periodo difícil en la primavera de 1969 y vuelve a repuntar en 1970 con el lanzamiento de la línea “Hipérbole” y en 1971 por medio de la producción de accesorios), demuestra *a contrario* que, al menos para las empresas en

ascenso, la estrategia que consiste en *reducir la producción a su aspecto simbólico*, es la que mejor se adapta a la lógica específica del campo.¹⁹

La estrategia de Cardin, Féraud o Lapidus no es tan diferente de la del escritor que confía al editor la tarea de la fabricación y la comercialización, disfrutando de los derechos de autor, por el sistema de patentes (o de licencias), que ceden a las sociedades la responsabilidad de la fabricación y la explotación comercial de sus “creaciones”, obteniendo el 5% del volumen de negocios. Inscrito en la división del trabajo que separa aquí la fabricación del bien material de la producción del bien simbólico (es decir de la transustanciación) el análisis real abre la vía hacia un análisis de las operaciones constitutivas de la alquimia simbólica que la “indiferenciación” o el proceso que produce la diferencia (característica de la producción pictórica salvo excepciones) tiende a prohibir, favoreciendo así la ilusión carismática: concebir los productos, producir las “ideas”, los “modelos” (operación no específica, constitutiva de todo trabajo humano), fabricar el producto, imponer una *marca* al producto (“firma” del costurero, nombre del editor o de la casa editorial, firma del pintor, del escritor o del músico, prefacio firmado por alguien de nombre ilustre, etc.) y convertirlo así en algo único, digno de ser buscado, consagrado, sagrado, legítimo (operación que caracteriza propiamente a la producción de bienes simbólicos). En suma, divulgar y comercializar el producto lo más ampliamente posible.

Si la imposición de la “firma”, caso particular de la toma de posición simbólica por el marcaje (de *Bezeichnungen* en el sentido de Hegel), transforma de manera casi mágica al estatus del objeto marcado, es que no es la manifestación sensible —como la firma del pintor— de una *transferencia de valor simbólico*. La imposición de la firma realiza, pero por vías radicalmente opuestas, los fines que persigue la publicidad: pero mientras que la publicidad que revela un secreto se da por lo que ella misma es; es decir por una operación interesada en dar valor, contradiciendo así (a causa de los medios que emplea) a los mismos fines que persigue. La imposición arbitraria e interesada que realiza el costurero no puede afirmarse abiertamente sin destruir-

¹⁹ Courrèges indica él mismo los inconvenientes de su sistema de producción en el folleto impreso en mimeógrafo que distribuye el servicio de relaciones públicas: el carácter de temporada de la fabricación hace que los talleres estén sin trabajo durante más de un mes (dos veces por año), lo que cuesta caro a la empresa; puesto que las necesidades de los fondos de operaciones son muy importantes, la empresa debe asegurar el prefinanciamiento de las temporadas futuras, apostándole todo a un solo producto, lo que contradictoriamente inclina a detener o frenar las órdenes para estar seguros de cumplirlas.

se; [la “firma”] en tanto que violencia simbólica no puede realizarse más que haciéndose desconocer como tal, en nombre de la fe o de la confianza que inspira aquel que la ejerce, o de la autoridad específica que tiene. El campo de la moda, situado en una posición intermedia entre el campo artístico y el campo económico (del punto de vista del rigor de la censura impuesta a la manifestación de los intereses y en particular de los intereses económicos) libra con una transparencia particular, ciertos de los mecanismos característicos de una economía en la cual los intereses no pueden satisfacerse más que a condición de disimularse en y por las mismas estrategias que buscan satisfacer: las estrategias económicas del campo artístico son muy perfectas, es decir muy simbólicamente perfectas, muy protegidas pues por el efecto mismo de sacralización que producen, podemos esperar asir directa y completamente las leyes de la economía de los intercambios simbólicos; además, esos intercambios altamente “eufemizados” (es decir intercambios que aparecen en una forma más sutil o más matizada) buscan satisfacer intereses tan radicalmente sublimados y tan profundamente irreconocibles, que la objetivación está condenada a mostrarse como un burdo sacrilegio incluso ante los ojos de aquellos que obtienen algunos beneficios simbólicos de la revelación o descubrimiento parcial, polémica o cínica, de las “leyes del medio”. En cuanto a las estrategias de “valoración” que tienen lugar en el campo económico (ya sea de las técnicas de relaciones públicas, más disimuladas que aquellas de la publicidad) ellas informan más sobre los intereses y las funciones de las estrategias simbólicas que sobre su lógica específica. Entre la creación del artista (que desanima el análisis y no hace un llamado más que a la reverencia y a la fabricación publicitaria de “marcas” que se da por lo que es) la imposición de la marca representa un caso ejemplar de *alquimia social*; operación de *transustanciación* que, sin cambiar nada a la naturaleza física del producto, modifica radicalmente la calidad social.

Si existe un caso en donde se hagan las cosas con palabras como en la magia, incluso mejor que en la magia (si el mago no hace otra cosa más que vender con palabras la idea de que hace algo con palabras), es efectivamente en el universo de la moda. La “firma”, simple “palabra pegada a un producto” (*Elle*, 3 de enero de 1972), es sin duda (junto con la firma del pintor consagrado) una de las palabras más potentes económica y simbólicamente que se usan hoy en día. Pero el poder de la “firma” no se encuentra realmente en la firma, al

igual que el poder de la firma del pintor no reside en la firma en sí, no se encuentra siquiera en el conjunto de discursos que celebran la creación, al creador y a sus creaciones y que contribuyen más eficazmente a hacer valer los productos consagrados que parecen constatar el valor cuando en realidad trabajan para producirlo.

La “lectura” semiológica (R. Barthes, 1967), descarta desde un principio, en nombre del derecho a la autonomización metodológica, la cuestión de la función del discurso de moda en el proceso de producción de los bienes de moda, condenada a oscilar entre el formalismo de una transposición forzada de los modelos lingüísticos y el intuicionismo de los análisis cuasi-fenomenológicos que no hacen más que reproducir (bajo otras formas) las representaciones indígenas (la “ley de la moda”, por ejemplo, o sobre las relaciones entre la moda y el tiempo, Barthes, 1967: 270-274). Nos deshacemos de la cuestión de las funciones de los bienes de moda reenviándolos a la economía, cuando el velo de los signos deja transparentar la evidencia de la acción de los agentes encargados de su producción y de su circulación: “¿por qué la moda habla tan abundantemente del vestido? ¿Por qué interpone entre el objeto y su usuario un tal lujo de palabras (sin tener en cuenta las imágenes), una red de sentidos tal? La razón, *lo sabemos, es de orden económico*” (Barthes, 1967: 9); “hay una instancia exterior a la moda detrás de esta ley: es el *fashion group* y sus ‘razones’ económicas; pero no quedamos aquí en un nivel de análisis inmanente del sistema” (*ibid.*: 271, n. 1). Las “razones” del análisis inmanente conducen así a liquidar *de golpe* la cuestión misma de la “razón” específica del sistema de producción de los bienes de moda que contiene la verdad del “sistema de la moda”; es decir del discurso de la moda. “El origen comercial de nuestro imaginario colectivo (sometido por todos lados a la moda, más allá del vestido) *no puede ser un misterio para nadie*” (*ibid.*: 9). La denuncia prejudicial de los mecanismos sin carisma ni misterio de la producción y de la circulación de los bienes y de los discursos de moda, permite reenviar el análisis a las ciencias anclares o domésticas, como la economía o la sociología (“Como no se trata de establecer aquí una sociología de la moda, esas indicaciones son *puramente aproximativas: no habría ninguna dificultad metodológica sin embargo* para definir sociológicamente el nivel de cada revista de moda”, *ibid.*: 247). Podemos librarnos de manera impecable a un análisis rigurosamente interno que resulta de un juego de palabras complaciente, en pro de una “economía del

sistema de la moda”.²⁰ Roland Barthes tiene toda la razón al recordar que el “metalenguaje” del análisis puede también ser justiciable por otro análisis y así hasta el infinito (*ibid.*, especialmente: 292-293): el analista del discurso de la moda, a falta de haber constituido un objeto en su veracidad (es decir en su fusión de celebración) no hace más que una contribución suplementaria al discurso de celebración de la moda que, como la crítica literaria de la cual no está separado más que por la mínima legitimidad de su objeto, participa en el culto a los bienes de lujo, y por ello, a la producción de su valor *indisociablemente* económico y simbólico.

Un análisis de tipo austiniano tendría al menos el mérito de subordinar la cuestión de las propiedades retóricas del discurso a la cuestión de su eficacia (cf. J.L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, trad. G. Lane, 1970; *How to do things with words*, 1962). Sin embargo, la enumeración positivista de las formas que deben ser respetadas para que opere la magia de la palabra (el agente correcto, el buen momento, la manera correcta, el lugar correcto, etc.) disimula que el principio de la eficacia de la operación ritual no debe ser buscado en el formalismo mágico (es decir en el ritual mismo) sino en las condiciones sociales que producen la fe en el ritual y donde el formalismo no es más que un aspecto menor.

EL DESCONOCIMIENTO COLECTIVO

El poder de las palabras no reside en las palabras sino en las condiciones que le dan poder a las palabras produciendo la *creencia colectiva* (es decir el *desconocimiento colectivo*) de lo arbitrario de la creación de valor que se logra a través de un uso determinado de las palabras. La imposición de valor que simboliza la “firma” es un caso particular de todas las *operaciones de transferencia de capital simbólico* (prefacios escritos

²⁰ ¿Quién hará la semiología, y sobre todo la sociología de los usos estructuralo-marxistas (*Por una crítica de la economía política del signo*) o freudiano-marxista (“economía libidinal”) o estructuralo-freudo-marxista (“Contribución de los cuadros de Jacques Monory a la inteligencia de la economía política libidinal del capitalismo en su relación con el dispositivo pictórico, e inversamente”) de la palabra “economía”? [Es común encontrar en la obra de Bourdieu ataques relativamente fuertes contra algunas corrientes de pensamiento. Sin embargo estos ataques por lo regular son sumamente irónicos, o matizados por la burla o el escarnio y omiten el nombre de los representantes más emblemáticos de dichas corrientes. T.]

por un autor célebre para un libro de principiante, siglas de una casa editorial prestigiosa, etc.) por medio de los cuales un agente, o más exactamente, una institución (actuando a través de un agente debidamente investido), da valor a un producto. Es en la estructura misma del campo (o lo que es lo mismo, en las leyes que rigen la acumulación de capital simbólico y su circulación) y no en tal instancia o tal agente particular, o incluso en una combinación de factores singulares (agentes, instrumentos, circunstancias) en donde residen las condiciones de posibilidad de alquimia social y de transustanciación que ella realiza.

Sólo en París se encuentran reunidas todas las condiciones de lanzamiento de una nueva moda: la presencia de 800 periodistas en las presentaciones de colecciones, las revistas especializadas que presentarán la síntesis fotográfica un mes después, en fin los compradores profesionales cuyos dólares, libras o francos les permitirán concretizar (en el caso de las mujeres) esas ideas calificadas a veces de temerarias o al contrario de demasiado timoratas (N. Mont-Servan, 1967). La moda no se convierte en lo que verdaderamente es más que gracias al periodismo. ¿Me podría decir cómo presentar los vestidos si éstos no pasan primero por el estado de la imagen? (P. Cardin, en Claude Cézan, 1967: 125). Con la colección se obtienen 350 páginas en las revistas de moda. Hay 600 periodistas que escriben sobre la alta costura (entrevista con el portavoz de la Cámara sindical de la alta costura).

El poder del “creador” no es más que la capacidad de movilizar la energía simbólica que produce el conjunto de los agentes comprometidos en el funcionamiento del campo; periodistas objetivamente encargados de hacer valer las operaciones de los “creadores” (con todo el aparato periodístico que hace posible su acción), intermediarios y clientes convertidos con antelación, y en fin otros “creadores” que, por su competencia misma, afirman el valor del juego de la competencia. Sucede lo mismo incluso en el campo de la pintura. La imposición arbitraria del valor (que hasta una época reciente se encontraba confundida con la operación de producción de un objeto insustituible, [la] marca de una competencia exclusiva)²¹ tiende a mostrarse claramente, cuando no es afirmada de manera ostentosa por el acto pictórico, desde que una fracción de pintores rechaza identificar el

²¹ El momento de fabricación y el momento de comercialización, otra diferencia en la moda, no son y no pueden estar separados por un intervalo de tiempo tan grande para ocultar la relación entre la producción y el mercado que contribuye a dar a la producción pictórica (al menos en la época moderna) su apariencia de finalidad sin fin, o más simplemente, de desinterés.

papel del artista al del *artifex* [artesano] definido fundamentalmente por su capacidad técnica. Parece que es a partir de ahí, que quien da el valor de la pintura no es (o no es solamente) el productor de un objeto único; también lo es el poseedor de un capital de autoridad específico, es entonces el campo en su conjunto, con sus críticos, con los directores de las galerías, los otros pintores (consagrados o fracasados), en fin, todo el aparato el que produce esta forma específica de capital simbólico que produce la creencia (como desconocimiento colectivo) en los efectos de una forma particular de alquimia social.²²

Las instituciones aparentemente encargadas de la circulación de la producción de bienes simbólicos, son parte integrante del aparato de producción que debe producir el producto y la creencia en el valor de su propio producto. No nos vendría a la mente la idea de separar la producción de indulgencias o de exorcismos del aparato de *producción de la demanda* que supone. Lo mismo sucede con todas las formas de producción de bienes simbólicos (como se ve claramente en el caso de la poesía) cuando este aparato está en crisis. El trabajo de fabricación propiamente dicho no es nada sin el trabajo colectivo de producción de valor del producto y sin el interés por el producto, es decir sin la *colusión objetiva de los intereses* que los agentes (a causa de la posición que ocupan en un campo orientado hacia la producción y la circulación de ese producto) pueden optar por hacer circular ese producto, por celebrarlo o por apropiárselo simbólicamente y desvalorizar a los productos competidores, es decir celebrados por la competencia, y así sucesivamente. Todas las estrategias altamente “eufemizadas” (prefacios e introducciones, estudios y comentarios, “lecturas” y críticas, debates sobre la crítica y combates por la “lectura”) que se orientan hacia la imposición de valor a un producto en particular son contribuciones a la constitución de un valor genérico de una clase particular de productos, o lo que es lo mismo, a la producción de un mercado para esos productos.

Bastaría con un ejemplo encontrado al azar, pero en donde vemos bien, a causa de la naturaleza del producto y de las estrategias (un

²² La atención a las condiciones diferenciales del éxito o del fracaso tiende a hacernos olvidar las condiciones más generales del funcionamiento del campo en el cual se definen los éxitos y los fracasos. Olvidamos por ejemplo que el pintor fracasado contribuye, únicamente por su existencia, es decir por la relación objetiva que lo une al pintor consagrado o al pintor maldito, a dar existencia al sistema de diferencias que hace el valor artístico y que funda la fe en ese valor, o que contribuye, si lo preferimos, a constituir el campo de tensiones donde se engendra el capital artístico.

poco primitivas todavía aunque representan, sin lugar a dudas, una cumbre de las relaciones públicas), la forma específica de la división del trabajo de celebración: “*La intimidad del perfume* (con prefacio de André Chastel) de Odile Moreno, René Bourdon y Edmond Roudnitska, es un trabajo de equipo en el cual los primeros elementos fueron reunidos para el reporte de fin de estudios universitarios de Odile Moreno. René Bourdon tiene altas responsabilidades en una de las principales perfumerías francesas; Edmond Roudnitska es ‘compositor’ de perfumes” (Mont-Servan, 1974). Si a esto agregamos el hecho de que *La intimidad del perfume*, se ofrece a 38 francos en edición ordinaria y a 120 francos en edición de lujo, está predispuesta a desempeñar un papel de “regalo de negocios”, y que el artículo que le consagraron en *Le Monde* está a un lado de un anuncio de “Eau de Guerlain”, entendemos la “forma elemental” de una empresa de celebración necesariamente colectiva: por el efecto de neutralización académica, un trabajo “universitario”, un profesor del Colegio de Francia (gran predicador de la celebración del culto al arte legítimo) en pro del efecto de canonización académica y de la neutralización estética, el “compositor” de perfumes (las comillas venían en el original) en pro de la caución de desinterés artístico que sólo el “creador” puede aportar al alegato y, un poco más visible, el director general que se declara a favor de la “calidad francesa” y de la empresa de interés general que él dirige.

Vemos de paso que es en el aparato de celebración en donde reside el principio mismo de la estructura e, inseparablemente, de la función del discurso de celebración en el cual el discurso de la moda, la publicidad y la crítica literaria son casos particulares separados solamente por el grado de disimulo de la función.

Todas esas formas de discurso tienen en común la función de describir y de prescribir al mismo tiempo. Prescribir dando la apariencia de describir y de enunciar prescripciones que toman la forma de la descripción (“la moda será —o es—...; notamos la reaparición de...; la moda de X se afirma”). Estos ejemplos, tomados de Roland Barthes, se analizan bien como él lo hace: “Esta sabiduría de la moda implica una audaz confusión entre el pasado y el porvenir; lo que hemos decidido y lo que va a suceder: registramos una moda en el momento mismo en que se anuncia, en el momento en que la prescribimos” (Barthes, 1967: 273). Así, el discurso de la moda realiza perfectamente la forma de la enunciación *eficiente*, como dice Austin, designan-

do también con ello a la especificidad estilística de ese discurso y sus efectos sociales. La alquimia social no lo logra completamente más que cuando la verdad del sistema escapa a aquellos mismos que participan en su funcionamiento; es decir a aquellos que participan en la producción de la energía social que la enunciación eficiente moviliza: el sistema y los efectos del sistema no se dan nunca en su verdad a aquellos que se benefician más directamente, ni siquiera de la manera más cínica, debido a que queda excluido el hecho de que ninguno de los agentes que contribuyen al funcionamiento del campo, puedan temerle a ese campo en sí y al mismo tiempo asir el fundamento real de los poderes que el sistema contribuye a producir o que utiliza; es el sistema en sí mismo, quien por estar consagrado a la aprehensión parcial, produce el desconocimiento de la verdad del sistema y de sus efectos. Es así como la imposición arbitraria de valor puede tomar la apariencia de *un acta o una comprobación* del valor a los ojos de aquellos que contribuyen más directamente a su realización (costureros o periodistas de moda, artistas y críticos, mistificadores mistificados): el discurso *eficiente* de los periodistas de moda es la manifestación más perfecta de la lógica de un sistema de producción que, para producir el valor de su producto, debe producir en los productores mismos el desconocimiento de los mecanismos de producción.

Marx nota que después de la Revolución francesa, los aristócratas, cuyo capital incorporado consistía en un arte de vivir en lo sucesivo desprovisto de mercado, se convirtieron en los “maestros de baile” de Europa. Es el campo artístico y el mercado actual y potencial que éste produce (por medio de la imposición de la creencia en su propia legitimidad y en el valor último de su producto) lo que hace al artista en tanto que poseedor legítimo del monopolio de las operaciones de transustanciación. La crisis del mercado de los bienes simbólicos toma la forma de una crisis de confianza, o si se prefiere, de creencia: hablamos de crisis en los casos de la moda, la iglesia o la universidad cuando los mecanismos que producen la creencia reproductora del sistema dejan de funcionar; o, lo que es lo mismo, cuando los intereses de los agentes de los cuales depende el funcionamiento del sistema ya no están a salvo, reproducidos entonces por el funcionamiento del sistema.

LA DIVISIÓN DEL TRABAJO DE CELEBRACIÓN

La intimidad del perfume

*La intimidad del perfume*²³ de Odile Moreno, René Bourdon y Edmon Roudnitska, con prefacio de André Chastel, es un trabajo de equipo en el cual los primeros elementos fueron reunidos para el reporte de fin de estudios universitarios de Odile Moreno. René Bourdon tiene altas responsabilidades en una de las principales perfumerías francesas; Edmond Roudnitska es “compositor” de perfumes.

Si el título de esta obra, importante porque quiere enseñar a conocer el perfume, puede parecer paradójico, no es más que de manera superficial. Por supuesto, lo definimos, lo delimitamos, pero como lo dice el [diccionario] “Robert”, permanece “interior y secreto”. Nos muestran su evolución desde la recolección de las plantas de violetas en Grasse, hasta su destilación en esencias y su conversión posterior en componente de perfume. Pero no logramos crear un “lazo estrecho y familiar”. El sujeto insiste en “preservar su vida íntima”. El interés de este libro, nada académico, reside en la lección de “forma olfativa” que nos da, en el proceso de fabricación del perfume que, desde muy temprano, parece escapar a su compositor (como todas las obras de imaginación) para vivir su propia vida.

En estas páginas lamentamos solamente no poder conocer a esos compositores o “narices” que, de Grasse a París, componen esas mezclas mágicas que debemos escoger en función de nuestra personalidad.

Odile Moreno analiza las tendencias actuales y las motivaciones de compra de los jóvenes que se perfuman la piel en vez de las prendas de vestir, con una pizca de prospectiva. René Bourdon y Edmond Roudnitska se manifiestan a favor de la calidad francesa que debe mantenerse. El gusto de los franceses, tan ilustrados y exigentes, se revela en efecto como un estimulador de creatividad y el perfume, apenas un poco más oneroso que un efímero ramo de flores, otorga a la persona que lo usa una especie de aura que la protege de las agresiones contaminantes y de la dureza de este mundo automatizado. El público potencial, ya sea femenino o masculino, podría ser mucho mayor (hoy en día) si estuviera más informado.

Los compositores de fragancias, trabajadores y solitarios, necesitan del apoyo de su público para enfrentarse a los servicios comerciales de las casas de perfumería en la competencia de los negocios. Los autores subrayan claramente las amenazas que pesan sobre la creación de nuevos productos y nos auguran una evolución que sentimos punzante, la elaboración de perfumes que sean “bocanadas de aire fresco”, un retorno a la naturaleza, en armonía con esta “civilización sensorial” hacia la que vamos.

²³ Olivier Perrin, editor, 38F, 120F en edición de lujo.

Un consejo práctico: antes de comprar un nuevo perfume, vaporícelo sobre un pañuelo de celulosa y vea cómo se comporta en usted.

Natalie Mont-Servan

* L'“Eau de Guerlain” reúne los olores de la Provenza en plena región del *midi* gracias a un aroma fresco, tratado para no manchar la piel que se expone al sol. Su presentación es nueva: el envase en forma de ánfora aplanada está circundada con un movimiento de ola, que se continúa sobre el tapón dorado de rosca. Existe en dos tamaños. A partir de 45F.

Roland Barthes:

El match Chanel – Courrèges
con un filósofo como árbitro

Si usted abriera hoy una historia de nuestra literatura, debería encontrar el nombre de un nuevo autor clásico: Coco Chanel. Chanel no escribe con tinta y papel (salvo en sus momentos perdidos), sino con tela, con formas y colores; eso no impide que le concedamos la autoridad y el brillo de un escritor del gran siglo: elegante como Racine, jansenista como Pascal (a quien ella cita), filósofo como La Rochefoucauld (que ella imita ofreciendo máximas al público), sensible como Madame de Sévigné, en fin, frondosa como la gran señorita de la cual ella toma el sobrenombre y la función (véanse sus recientes declaraciones de guerra contra los costureros).

Se dice que Chanel mantiene la moda al borde de la barbarie y la colma de todos los valores del orden clásico: la razón, lo natural, la permanencia, el gusto de agradar y no el de sorprender; nos gusta Chanel en el *Figaro*, donde ocupa con Cocteau, los espacios de la buena cultura mundana.

¿Qué podemos oponer extremadamente al clasicismo si no es el futurismo? Se dice que Courrèges viste a las mujeres del año 2000 que son ya las nietas de hoy. Gratificamos a Courrèges sus fabulosas cualidades de innovador absoluto, que, como en toda leyenda, lo hace mezclando el carácter de la persona y el estilo de la obra: joven, intempestivo, galvánico, virulento, loco por el deporte (y el más abrupto: el rugby), aficionado del ritmo (la presentación de su colección estuvo ambientada con *je rk*), temerario hasta la contradicción puesto que inventa un vestido de noche que no es un vestido (sino un *short*); la tradición, el buen sentido y el sentimiento –sin los cuales no se es héroe en Francia– son en él dominados y no reaparecen más que discretamente en la intimidad de su vida privada: a él le gusta pasearse al borde de su *gave* natal, dibuja como un artesano y envía el único vestido negro de su colección a su madre en Pau [sur de Francia].

Marie Claire (181), septiembre de 1967

Una de las propiedades más generales de los campos es que la competencia por el objeto específico disimula la colusión objetiva con respecto a los principios mismos del juego. Así, como lo subraya Albert Hirschman, la competencia entre las marcas tiende a asegurar una forma de estabilidad por medio del cambio: las víctimas de una marca (por ejemplo aquellos que compraron “clavos” –*lemons*–) pasan al bando de la competencia en busca de productos inexistentes o imposibles y se encuentran así desviados de la protesta contra la empresa responsable del producto y *a fortiori* contra el sistema de producción. La falsa competencia entre partidos políticos y sindicatos tiende a ejercer un efecto análogo de *desvío* de la energía revolucionaria (Hirschman, 1970: 26-28). Sabemos también que la lucha que opone continuamente a las fracciones de la clase dominante no amenaza jamás verdaderamente a la dominación de esa clase. De esta manera, la lucha por el monopolio de la legitimidad (que caracteriza al campo de producción de los bienes simbólicos) contribuye al refuerzo de la legitimidad en nombre de la cual ella se rige: la ortodoxia necesita a la herejía porque su oposición implica el reconocimiento del interés hacia el asunto, reconocimiento desconocido, es decir afirmado y negado al mismo tiempo, en la oposición misma, que excluye la posibilidad de un verdadero agnosticismo. Los últimos conflictos sobre la lectura legítima de Racine, de Heidegger o de Marx excluyen la cuestión de la legitimidad de esos conflictos al mismo tiempo que la cuestión (verdaderamente incongruente) de las condiciones sociales que se deben reunir para que éstos sean posibles.

La “tradición” opuesta a la “novación”

Existe sin embargo una contraparte al estilo de Chanel: un cierto olvido del cuerpo que se podría decir que está completamente refugiado, absorbido en la “distinción” social de la ropa. No es la culpa de Chanel: desde sus inicios algo nuevo apareció en nuestra sociedad que los nuevos costureros intentaron traducir, codificar: una nueva clase (que los sociólogos no habían previsto) ha nacido: la juventud. La juventud, cuyo cuerpo es su único bien, no tiene por qué ser vulgar o “distinguida”: simplemente *es*. Vea a la mujer de Chanel: podemos situarla en su entorno, sus ocupaciones, sus pasatiempos, sus viajes; vea a la mujer de Courrèges: no nos preguntamos lo que hace, quiénes son sus padres o cuál es su ingreso actual; ella es joven, necesaria y suficientemente.

Marie Claire (181), septiembre de 1967.

Barthes entre Chanel y Racine

Cuando desaparece la censura del campo científico, se manifiesta la verdad del análisis semiológico: es decir lo que es al mismo tiempo su participación en la empresa colectiva de celebración de la moda y la afinidad estructural, correlativa a la homología funcional que une a todas las formas de discurso de celebración. Las experiencias del análisis estrictamente interno del discurso de la moda, lenguaje técnico que, cuando se usa por fuera, por los periodistas, se convierte en un discurso pomposo que contribuye a la imposición de legitimidad, no sirven de mucho cuando se trata de comprender la lógica de los *estilos* y de su historia en un caso particular: como lo muestra por ejemplo el lenguaje que emplea Courrèges para caracterizar *inseparablemente* a su estilo y a la mujer que pretende vestir. Las oposiciones que separan realmente a los estilos contemporáneos o sucesivos se analizan en las taxonomías prácticas, infinitamente más simples y con referencias directas, por ello, a los estilos de vida, es decir a las fracciones de clase y no a las clases de edad (como en la sociología espontánea del semiólogo).

Dichas luchas, sin piedad aparente, salvaguardan lo esencial, no sólo por la convicción que introducen los protagonistas y que está bien hecha para imponerse a comparsas convertidos con antelación por el funcionamiento mismo del campo, en donde a menudo se encuentran puestos todos sus intereses: las luchas excluyen esta especie de agnosticismo específico que es la condición de una aprehensión objetiva hacia la lucha; esta última previa a toda ciencia objetiva de su meollo. La herejía sostiene también a la fe: la lectura herética y la lectura ortodoxa de Racine forman una pareja, y, limitando con anterioridad el universo de lecturas posibles, excluyen, por efecto de clausura, la posibilidad de la crítica sociológica de la crítica y de la literatura que es la condición para la existencia de una verdadera ciencia de la literatura.

Se observan en todos los campos esta clase de parejas de posiciones epistemológicas, antagónicas y complementarias, que corresponden a posiciones sociales entre adversarios cómplices; y en todo caso, la ciencia que analiza la causa de su desarrollo, tiene como condición de posibilidad, la crítica sociológica entendida (por una generalización del empleo kantiano de la palabra crítica) como la ciencia de las condiciones sociales de posibilidad de un juego en particular y, al mismo tiempo, la ciencia de los límites que implica el compromiso (necesariamente ingenuo) con el juego.

La participación en los intereses que son constitutivos de la pertenencia a un campo (porque éste los presupone y los produce por su mismo funcionamiento, mientras siga siendo capaz de reproducirse) implica la aceptación de un conjunto de presupuestos y de postulados admitidos como evidentes que constituyen la indiscutible condición para las discusiones y el límite insuperable de los conflictos. Por ello el conflicto entre la ortodoxia y la heterodoxia (que confiere al campo su estructura y su historia) no alcanza jamás, por definición, el suelo originario de la *doxa*; esta creencia primordial cuya intensidad está a la medida del interés que los agentes tienen hacia el funcionamiento del campo.

EL CICLO DE CONSAGRACIÓN

La especificidad del campo de producción simbólico se debe a la doble naturaleza de los bienes simbólicos y de la producción simbólica misma; que no se reduce al acto de fabricación material, pero comporta necesariamente un conjunto de operaciones tendientes a asegurar la promoción ontológica y la transustanciación del producto de las operaciones de fabricación material. Los artistas, sobre todo desde Duchamp, no han cesado de afirmar arbitrariamente, como para probar los límites, lo arbitrario de su poder mágico capaz de convertir a un objeto cualquiera en obra de arte, en la ausencia de toda transformación material; capaz incluso de constituir el rechazo del arte en obra de arte. Este aspecto de la producción artística que pone al día tanto las prácticas de transgresión en apariencia más radicales como los límites impuestos a sus sacrilegios rituales (como lo es su sumisión al rito de la firma) escapa tanto a la ideología carismática que el “creador” considera como principio último de su “creación”, como al análisis ingenuamente reductor de un materialismo parcial que asociaría directamente el valor de la obra de arte al trabajo del responsable de la fabricación material, olvidando tomar en cuenta el trabajo de consagración. Resulta que, así como la actividad de producción, el aparato de producción no debe ser reducido al aspecto que es directamente responsable de la fabricación del objeto material. Por ejemplo (así como sucede en la actividad de reproducción) nada sería más ingenuo que reducir el tiempo de trabajo de los productores al tiem-

po que consagran expresamente a producir los objetos. La parte relativa del trabajo de consagración no ha cesado de crecer a medida que el campo artístico ganaba en autonomía y que se constituía la imagen social del artista: la vida del artista, la oreja cortada de Van Gogh y el suicidio de Modigliani forman parte de la obra de esos artistas al mismo tiempo que sus lienzos (a quienes deben parte de su valor). Nadie tendría la idea de reducir la producción del profeta a las sentencias y a las parábolas que él profesa; dejando de lado las pruebas que ha superado y los milagros que ha llevado a cabo. Los pintores de vanguardia deben saber, so pena de condenarse a ellos mismos, que deben de actuar continuamente como sus propios empresarios, frecuentando a la crítica, a los directores de las galerías y sobre todo a los organizadores de las grandes exposiciones internacionales, vendiendo de lleno a sus competidores, a sus corredores y a sus compradores potenciales sus discursos y su comportamiento de artista.

Pero de manera más general, los circuitos de producción y de circulación material son inseparables de los ciclos de consagración que producen legitimidad por añadidura, es decir al mismo tiempo los objetos sagrados y los consumidores *convertidos* dispuestos a abordarlos como tales y a pagar el precio (material o simbólico) necesario para apropiárselos.²⁴ Las investigaciones de la vanguardia pictórica, verdadera exploración de los límites de lo posible, permiten asir el doble sistema de obligaciones insuperables que resulta de la dualidad de la obra de arte, objeto físico y objeto sagrado, cargado de valor simbólico y económico. El deterioro rápido de todas las tendencias

²⁴ El funcionamiento del comercio de los objetos de arte en el siglo XVIII, tal y como lo describe P. Verlet en un artículo notable (1958), obedece a una lógica definitivamente similar. Los merceros actúan como verdaderos *forjadores del gusto*: por la decisión que toman en sus importaciones, por las “reinterpretaciones” que hacen experimentar a los objetos importados, por las orientaciones que dan a los artistas, por las combinaciones que operan entre diferentes oficios y también, pero sobre todo, por el trabajo de imposición de valor que realizan con su clientela; tantas funciones que incumben también al costurero, que los merceros orquestan el trabajo de transmutación material sobre todo simbólico de los objetos: “Sabendo olfatear y provocar las tendencias del momento, se convirtieron en iniciadores, entrenadores, renovando el interés, acelerando incluso la evolución de los estilos, dejando hábilmente a su clientela en vilo. Más que comerciantes diestros son creadores, porque saben hacer crecer el valor de los objetos que importan y que venden a través de halagüeñas transformaciones; hacen objetos de arte que se acoplan perfectamente con el espíritu de su tiempo. Su “arte” es tan persuasivo para su clientela que puede ser su talento de vendedores. Ahí reside la originalidad de su trabajo, su obra verdadera” (p. 17).

de la investigación de vanguardia que tiende a amenazar la integridad física de la obra de arte —como el *body art*, la exposición de objetos desmenuzables o perecederos y todas las formas de “acción” que no podían fijarse de manera durable mas que bajo la forma de fotos— al mismo tiempo que los límites en los cuales se mantienen las audacias destructoras o críticas (las obras más contestatarias de la pintura son firmadas por un número de pintores, expuesto en las galerías de pintura, consagrados en revistas de arte, etc., los pintores tienen inventariada toda su obra, etc.) muestran que la obra de arte, so pena de negarse como tal, o lo que es lo mismo, so pena de cesar de ser vendible, debe ser durable, transportable, capaz de exponerse (de preferencia en un domicilio privado); inventariada (lo que no quiere decir necesariamente única, sino consagrada por el reconocimiento del campo, por la oposición a los falsos o apócrifos) y en fin, atribuida a un artista particular, es decir, firmada. Dicho de otra forma, la obra de arte debe poseer todas las propiedades que la hacen durablemente disponible para la circulación inseparablemente física, económica y simbólica en la cual se produce y se reproduce su valor sagrado, y de ahí, su valor económico. Quiere decir también que la obra de arte debe su valor a su relación con el aparato encargado de asegurar la circulación productora de legitimidad.

Los ciclos de consagración, lugares de una circulación cíclica de moneda falsa en donde se engendra la plusvalía simbólica, presentan ciertas propiedades invariables: obedecen siempre a la ley fundamental según la cual el desconocimiento del arbitrario de la imposición de valor, y por tanto el reconocimiento de la legitimidad, es total cuando el ciclo de consagración es más largo y en consecuencia aun más importante que la energía social gastada en su circulación (cuantificable en tiempo de trabajo o en dinero). El ciclo de la “autocelebración” reducido al extremo (cuyo paradigma es la sacralización de Napoleón coronándose a sí mismo) produce un rendimiento de consagración muy débil por un gasto de energía social igualmente débil (y una débil pérdida de información). La legitimación no puede operarse más que por delegación y, en este sentido, las cosas están hechas como si las hiciera uno mismo: el primer interesado, como se dice, es evidentemente el peor situado para hacer desconocer el interés que le pone a su propia celebración (de ahí, lo hemos visto, los límites de la eficacia de la publicidad). En los campos en los cuales la censura del interés material o sim-

bólico es muy fuerte (como en el campo intelectual) toda clase de estrategias pueden ser empleadas para escapar a las sanciones que pesan sobre la “autocelebración”; desde el intercambio directo de elogios (informes, citaciones, etc.), cuyo rendimiento simbólico es más grande cuando la relación entre los socios es menos aparente y que la prestación y la contraprestación simbólicas están separadas por un intervalo de tiempo muy importante, hasta la celebración de un *alter ego* ya célebre, elogio de sí por una tercera persona que no es accesible más que para autores lo suficientemente consagrados que son a la vez dignos de ser consagrados pasando de la simple identificación con el autor célebre que forma parte de la definición del discurso de celebración.

Constituir un capital simbólico de legitimidad susceptible de ser a su vez transferido a objetos o a personas es estar en medida (por posición) de hacer funcionar ventajosamente para sí los ciclos de consagración cada vez más largos; es decir cada vez más independientes de las relaciones directas del interés compartido y apropiarse así de una parte cada vez más grande del trabajo de consagración que se logra en un campo determinado. Las páginas consagradas a los diferentes costureros en las revistas semanales y en las revistas especializadas, o en los libros, artículos, citaciones y referencias, consagradas a los diferentes autores de un mismo campo, no son solamente un *índice* de su posición dentro de la distribución del capital específico; estas páginas representan, muy concretamente, la parte de beneficio simbólico (y, correlativamente, material) que están en medida de deducir de la producción del campo en su conjunto. La enorme plusvalía que procura la operación de etiquetado no tiene nada de mágico y no constituye una excepción a la ley de la conservación del capital.

DISTINCIÓN Y PRETENSIÓN: LA MODA Y EL MODO

La alta costura proporciona a la clase dominante las marcas simbólicas de la “clase” que son, como se dice, de rigor, en todas las ceremonias exclusivas del culto que la clase burguesa se ofrece a sí misma a través de la celebración de su propia distinción. Por esto, es parte integrante del aparato encargado de la organización de ese culto y de la producción de los instrumentos necesarios para su celebración. Los

productores de los emblemas de la “clase”, parásitos dominados de los dominantes que como los sacerdotes, no participan más que a distancia en la explotación de los dominados, ofreciendo a las fracciones dominantes los atributos de la legitimidad contra una parte de la renta proporcionada a su docilidad.²⁵ Lo que se describe como una crisis de la alta costura no es quizá más que una señal entre otras de una reestructuración de ese aparato ligado a la aparición de nuevos signos de distinción (tales como los deportes de lujo, los viajes lejanos, las residencias secundarias, etc.) y a un *aggiornamento* del ceremonial tradicional de la distinción burguesa que sin duda responde a un refuerzo de la intolerancia con respecto a las exhibiciones tradicionales de las marcas estatutarias de la distancia social. La nueva burguesía, habiendo aprendido a sacrificar las afirmaciones simbólicas de la jerarquía a la realidad del poder, espera que el aparato de producción de emblemas de clase le ofrezca productos más sobrios, menos ingenuamente ostentosos, menos insolentemente lujosos; en suma, más rigurosamente *eufemizados* que aquellos que los costureros ofrecen. La burguesía no está lejos de haber entendido que los artistas (con sus aires escandalosos que los excluyen de las grandes ceremonias burguesas) ofrecen las mejores colocaciones, económicas por supuesto, pero también simbólicas.

Si la “revolución” nace de la combinación de una innovación de las técnicas de fabricación y de comercialización —el *pret-à-porter*— y de una ruptura estilística introducida por Courrèges y difundida primero en Inglaterra por los estilistas, pudo alcanzar el éxito que el volumen importante (en relación con la antigüedad) de casas recientemente fundadas como Courrèges, Lapidus y sobre todo Scherrer, es porque ella aparece como la retraducción de las transformaciones del estilo de vida burgués (en el campo relativamente autónomo de la moda) y que son correlativas a una transformación del modo de apropiación de los beneficios del capital (ingenuamente descrita por un informante como una “democratización de las fortunas”). Lo que realmente han alcanzado los iniciadores de la nueva estrategia indisociablemente estética

²⁵ El medio de la moda y el medio de la pintura están ligados de diversas maneras: en el plano de la producción primero porque muchos pintores trabajan como grafistas, editores en revistas de moda, fotógrafos, etc., formando una suerte de medio artístico rico, poco codiciado tanto por uno como por el otro universo en el cual participa; enseguida, en el plano de la comercialización, porque una parte importante de los compradores de vanguardia (o de vanguardia atrasada) se reclutan en las profesiones de la moda que asocian una cierta pretensión artística a una cierta soltura económica.

y comercial, a través de una representación intuitiva del nuevo arte de vivir burgués (“La mujer de Courrèges, alta, bronceada, de pelo corto, nítida, sonriente, alegre”, “mujer llena de confort y de libertad”) son las mujeres de la nueva burguesía que no piden más que el reconocimiento de la legitimidad del nuevo estilo (y del nuevo estilo de vida) que los costureros de vanguardia (estilistas y modelistas gracias a la complicidad de las revistas femeninas y de los semanarios dirigidos a las clases dirigentes y dinámicas) se esfuerzan por imponer. La reestructuración del campo de la moda no es más que el equivalente –y el efecto– de la reestructuración del campo del poder (entendido como campo de las relaciones objetivas entre las fracciones de la clase dominante) que conduce a numerosos observadores a ver los signos del deterioro de la clase dirigente en lo que no es otra cosa más que una reorganización de la división del trabajo de dominación acompañado de una diversificación de las categorías que tienen acceso a los beneficios y a los prestigios de la existencia burguesa (Bourdieu, Boltanski y Saint Martin, 1974: 61-113), de acuerdo con las nuevas modalidades.

Si las estrategias que los costureros oponen en función de su posición en la estructura del campo relativamente autónomo de la moda encuentran esperanzas que nunca buscaron explícitamente colmar, es sobre la base de la relación de homología entre la oposición al mismo tiempo sincrónica y diacrónica que se establece en el campo de la alta costura entre los dominantes (es decir los de mayor antigüedad), los dominados (es decir los recién llegados) y la oposición que se establece en el seno del “subcampo” de las fracciones dominantes de la clase dominante, entre la antigua y la nueva burguesía. Este tipo de encuentros necesarios se producen sin cesar en sectores muy variados sobre la base de homologías objetivas entre campos relativamente autónomos. Las estrategias que oponen a los agentes o las instituciones que ocupan posiciones polarizadas dentro de los campos estructurados de esta manera (campo religioso, universitario o artístico) y que son producidas a partir de posiciones estructuralmente homólogas, presentan homologías evidentes; se encuentran objetivamente admitidas, por el hecho de esta homología misma, a las estrategias que producen los ocupantes de posiciones homólogas en la estructura del campo de poder y en la estructura de las relaciones de clase.²⁶ Es así como las estrategias que la

²⁶ De hecho las cosas son mucho más complejas, y a falta de poder recordar en todo momento del discurso, todo el discurso necesario para el rigor del discurso, no podemos más que reenviar a los análisis del campo universitario, por ejemplo, donde

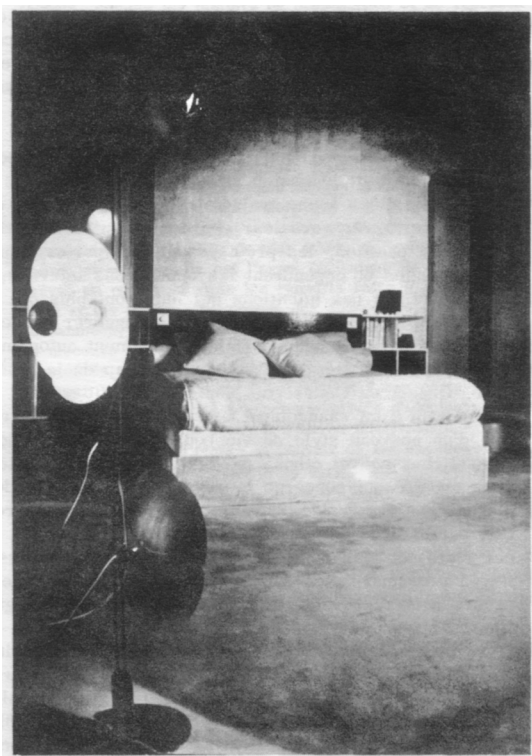


LA OFICINA DEL PADRE DEL "GENERAL"

Los objetos no están ahí para cumplir con una función técnica o estética. Están ahí simplemente para significar esa función y solemnizarla de alguna manera por su antigüedad, que testifica su pátina. Los objetos reducidos así a su estado de instrumentos de un ritual, no son jamás cuestionados ni por su función ni por su comodidad: forman parte de la necesidad aceptada y del "es evidente" al cual los utilizadores deben adaptarse.

lógica autónoma del campo impone a los costureros de vanguardia en un momento preciso, —obligados a luchar, de alguna manera, en dos frentes, contra los costureros "canónicos", para afirmar su autoridad de "creadores", y contra los estilistas, apoyados por una parte de la prensa femenina, para defender a su clientela— pueden enfrentarse a una demanda que no les está directamente determinada.

vemos bien los efectos cruzados y a veces contradictorios que producen los encajes de campos (campo de las facultades, campo de la facultad, campo de la disciplina); un agente singular que puede por ejemplo ocupar una posición dominada en un subcampo dominante de un campo dominado.



LA HABITACIÓN DE "J.J.S.S."

"En un edificio burgués [...], un departamento resueltamente moderno, aunque no revolucionario"; así es, según la periodista de *Maison et Jardin* el departamento de J.J. Servan-Schreiber. Todo está subordinado a la búsqueda de la eficacia y el confort: "La habitación de los señores de la casa. Las paredes tapizadas con papel plateado están iluminadas por una lámpara de tres proyectores [...]. De cada lado de la cama, las aperturas en forma de entrada a una cabina conducen al cuarto de baño; refinamiento supremo, un interruptor permite encender, desde la cama, el cuarto de baño.

Aquí tenemos un buen ejemplo de la colusión objetiva (o si se prefiere, de la división del trabajo espontáneo) resultado de la lógica de competencia. No hay duda de que los costureros de vanguardia defienden los intereses de la alta costura en su conjunto; yendo lo más lejos posible en el terreno de los estilistas, salvaguardando la autoridad del "creador" y el poder de la "firma". Los costureros de vanguardia combaten a los estilistas en su propio terreno (bajo el gran escándalo de los "integristas"), incurriendo en los gastos de "investigaciones" estéticas

(arriesgando ser acusados de mal gusto) y de innovaciones comerciales que a menudo se generalizan. Esta estrategia puede ser la única manera de asegurar la supervivencia de la profesión en un periodo de redefinición de la demanda. Resulta que no es fácil trazar la frontera²⁷ entre la parte alta de la categoría de los estilistas que la nueva “Cámara sindical del *pret-à-porter*, de los “costureros y creadores de moda” tuvo que resignarse a aceptar (como Emmanuelle Khanh, Jacqueline Jacobson, Karl Lagerfeld, Kenzo, Sonia Rykiel) y la parte baja de la categoría de los costureros (Cacharel o Hechter, por ejemplo).

Vemos de paso hasta qué punto es ingenuo el análisis que relaciona *directamente* la demanda social que los costureros satisfacen objetivamente con los productos de un campo relativamente autónomo: así, por ejemplo, la demanda de legitimidad de la clase dominante no puede satisfacerse plenamente más que por los intelectuales que trabajan para ofrecerle una “teodicea de su propio privilegio” como dice Max Weber, no pueden cumplir más que en pleno desconocimiento de causa (es decir con la convicción de no obedecer más que a determinismos intelectuales) una función que no podrían sin duda aceptar de ninguna manera en su verdad y porque ese desconocimiento, principio de su trabajo de “eufemización”, es la condición de la eficacia propiamente ideológica de su producción.

Hay que recordar, sin entrar en un análisis sistemático de las relaciones entre el *habitus* y el *campo*,²⁸ que las disposiciones ligadas a una trayectoria pasada (*habitus*) que llevan a los agentes hacia su posición, los predisponen a importar las estrategias que engendran las oposiciones internas entre los intereses y las intenciones que le son más o menos irreductibles: todo nos sugiere que aquellos que introducen en un campo relativamente autónomo una ruptura radical (ya sea en el campo de la moda, Dior, Chanel o Courrèges) que parece corresponder a un cambio externo (como aquí, la aparición de un estilo nuevo de la vida burguesa y más precisamente de un nuevo *ethos*, que se manifiesta particularmente en todo lo que concierne a *la relación con el cuerpo*) se definen por una trayectoria atípica, y en consecuencia, por una relación entre esta trayectoria (y el *habitus* correlativo) y

²⁷ Lo que es normal, puesto que es normal *en todo campo*, la frontera es el envite de una *lucha* que concierne a la definición misma del campo y el control del derecho de entrada.

²⁸ Dos de las nociones fundamentales de la obra de Pierre Bourdieu, que se fueron afinando poco a poco con base en diferentes investigaciones desde finales de los cincuenta y que desembocan más esquemáticamente en *El Sentido práctico* en 1980. [T.]

su posición que los predispone a resentir, a presentir y a expresar una demanda social que sigue en busca todavía de su modo de expresión de legitimidad. Así Courrèges, que se distingue de los costureros más antiguos y los más clásicos (como Balmain o Givenchy) por su origen social (popular) y por sus estudios (científicos), fue el primero en romper con la definición tradicional que la “sociedad” daba del costurero, sobre todo antes de la guerra.

Lo que los costureros tradicionales tienen en común es (limitándose a las características sociológicas pertinentes): ser descendiente de las fracciones dominantes de la burguesía, a menudo de provincia (Christian Dior es hijo de un gran empresario de Normandía, Balmain es hijo de un negociante de Saboya y Givenchy es hijo de un administrador de las Sociedades de l'Oise); haber seguido el tipo de estudios que conducen normalmente hacia las fracciones dominantes (Fath hizo una práctica profesional en una escuela comercial, Dior, después de haber estudiado en Janson-de-Sally, estudió en el Instituto de Ciencias Políticas) o hacia las profesiones artísticas, por lo regular más cercanas a las fracciones dominantes (Balmain y Givenchy tomaron unos cursos de arquitectura en la escuela de Bellas Artes); haber en algún momento considerado carreras artísticas (Fath hace “comienzos sin mañana en el teatro y el cine”; Dior empieza como director de una galería; Cardin –que quería ser comediante– y Saint-Laurent dicen deberle a Cocteau y a Christian Bérard, el haberles presentado a Christian Dior).

El costurero, así como el resto de la corte de proveedores de lujo y de diversión (actores de cine y autores de comedias teatrales, novelistas de grandes ventas y pintores de moda) que rodea a la burguesía, forma parte del *tout Paris* en donde solía reclutar a su clientela y debía participar (para ejercer su profesión) en la “vida parisina” que contribuía a crear, ofreciéndole en las presentaciones de moda, una de sus ceremonias exclusivas (que, dato destacable, son siempre *premières*) y uno de sus emblemas distintivos.²⁹ Courrèges (al igual que Ungaro, quien fuera su socio) sustituyó el papel que la sociedad esperaba que

²⁹ Ligada con todas las ceremonias de la burguesía, a la cual está evidentemente ligada, la alta costura fue la primera en padecer su deterioro: “Las ocasiones mismas se hacen raras: grandes recepciones, ceremonias oficiales, espectáculos privados [...]. La mayoría de las veces las mujeres ya no se visten para ir al teatro. Antes, el teatro era uno de esos lugares donde se ejercía más eficazmente la propaganda de elegancia y de la moda” (Daniel Gorin, presidente de la Cámara Sindical de la Costura Parisina, en Claude Cézán, *op. cit.*, p. 90).

desempeñara (y del cual parecía alejarse por su *hexis* corporal,³⁰ su estilo de vida, su acento y sus modales) por un nuevo papel igualmente sistemático: el de “creador-*manager*” de productos de lujo para mujeres (de) *managers*; obligado a ofrecer al mejor precio (gracias a una administración racional) *productos a su gusto*, es decir modernos y dinámicos (siendo ambas características distintivas de su discurso), lógicos y funcionales, deportivos y libres. No podía más que tener éxito: la nueva burguesía (moderna y dinámica), hacia la cual todo su *habitus* (y por ende su gusto), en tanto que *manager* hijo de sus obras, lo acercaba (para convencerse basta comparar las fotografías del interior de Courrèges con las del departamento de J.J. Servan-Schreiber).

Algunos fragmentos de entrevista bastarán para mostrar esta especie de armonía preestablecida entre el *habitus* del “creador” y la posición que éste ocupa en el campo; es decir la función que le fue asignada objetivamente, aunque aparentemente él la haya producido. Primero, las huellas de la trayectoria y la relación con el entorno:

– “Usted nació en el Béarn, todavía conserva el acento de allá... Hay algo de esnobismo en ello...”.

– “No, le voy a explicar... Me quedé diez años con Balenciaga y él me decía: André, es formidable, te las ingenias para todo, tienes buena pinta, captas rápido el trabajo, todo eso; eres elegante en los *salons*, pero hay algo que no está bien, es tu acento. Entonces le dije: ¿qué debo hacer? Debes tomar un curso de dicción... Entonces seis meses después me dice: está bien André, has cambiado tu acento, está bien... Pero le digo: pues sí, trabajo muy bien, voy dos veces por semana [al curso de dicción]. Siempre lo creyó, pero nunca fui. Y además es imposible quitarme el acento pues me reúno tres veces por semana con mis amigos del País Vasco para jugar a la *pelote*³¹ [...] o paso de todas formas una buena parte de mis domingos con mis amigos del racing, del rugby y son todos meridionales; entonces, es demasiado tarde para hablar de acentos; de cualquier manera me importa un bledo”. “Por la noche, una vez que terminé de ejercitarme o jugar *pelote* empieza el bla-bla-bla a partir de las diez de la noche y lo que podamos hacer. El bla-bla-bla, las cenas fuera de casa... Ya no lo acostumbro. Pero qué tonterías pudimos hacer. En fin, no critico, pero yo no puedo, es imposible” (J. Chancel, *Radioscopía*, entrevista con Courrèges).

³⁰ El *hexis* corporal es una noción de origen griego que Bourdieu reactivó y define esencialmente como la disposición del cuerpo con respecto al mundo social, la soltura o rigidez, la naturalización de las divisiones sufridas en el cuerpo: “el cuerpo está en el mundo social pero el mundo social está en el cuerpo” diría Bourdieu en *Méditations pascaliennes* (p. 280). [T.]

³¹ Pelota vasca, juego también llamado frontón. [T.]

Enseguida, la afinidad entre el estilo de vida del manager y la “filosofía” (como dicen los comentadores) que rige el estilo de los “creadores”:

La vida debe tomarse como un deporte, porque yo aprecio mucho el deporte [...]. En definitiva pienso que el envejecimiento, si es que existe, es porque se ha querido así, podemos retardarlo mucho por medio del deporte o con una vida dinámica [...]. Durante las fiestas de pascua, vi a importantes directores generales que venían a conversar y que caminaban lentamente por la playa discutiendo además sobre sus negocios. Tenían cuerpos completamente deformes, es decir panzas grandes, pechos bastante prominentes, y piernas flacas como flautas. Y yo me decía: a la chica de 20 años que los mira le importan muy poco sus títulos y sus cuentas bancarias, eso no es la vida. La vida es quizás una armonía entre la cuenta bancaria, la cabeza y también la vitalidad física [...]. Cuando llego al trabajo tengo una cantidad enorme de problemas por resolver, pero me pagan por eso. Así que duermo y en la mañana estoy en forma para resolverlos. Porque si no hubiera problemas, no habría patrones, entonces no habría necesidad de estar ahí. [Los empleados] harían el trabajo, pero yo hago lo que los otros no pueden hacer y para eso necesito estar fuerte y más estructurado que los otros [...]. Si usted está más pasado de peso y utiliza un traje que no disimula la gordura, usted se mira en el espejo y hace un esfuerzo por comer menos, por hacer deporte, para ir automáticamente hacia esa armonía humana y hacia esa estructura humana. Es que no necesitamos de una panza para vivir. Todo lo que está de más, lo que adquirimos después de los 20 años, está de más, porque primeramente le impide vivir la vida en el plano sexual, le impide ser dinámico, y además, es estupendo estar esbelto [...]. Pienso que el deporte y una dieta pueden ayudar; todo eso es una armonía [...]. Vamos hacia una evolución en donde el cuerpo se mostrará, de forma púdica, pero se mostrará cada vez más. ¿Por qué? Porque necesitamos cada vez más de esa libertad, y la gente será morfológicamente más fina o más delgada, porque prestarán un poco más de atención a su vida; les interesará vivir intensamente y podrán mostrar su cuerpo.

A una burguesía que se manifiesta por la simplicidad ostentosa de sus modales, que está tan segura de su legitimidad y que no necesita portar ningún emblema de su autoridad, le conviene este estilo “liberado”. Se tratará todo esto de un lujo sobrio y ya fuertemente “eufemizado” de la antigua burguesía, preocupada por distinguirse del “consumo ostentoso” de los principiantes: esta seguridad en sí mismo, que se manifiesta en todos los aspectos de la práctica y, en particular, en un uso de la lengua que combina la soltura extrema con la indiferencia ante la corrección estricta, es lo propio de un grupo que debe su *posición dominante* mucho menos a la herencia

(como se le dice socialmente) que a sus propias adquisiciones; mucho menos al capital económico que al capital cultural, capital incorporado cuya transmisión y utilización se debe más a la naturaleza que a la sociedad.³² Las mujeres que pertenecen por su matrimonio o por su profesión a esta nueva fracción de “asalariados burgueses”, ejecutivos de empresas públicas o privadas que presumen de tener “más gusto que dinero” (según el título de una columna de *Jardin des Modes*), piden solamente a la alta costura que les ofrezca la libertad de manifestar la seguridad de su “gusto” y, por ese hecho, la ocasión de distinguirse de aquellas que se satisfacen con seguir y copiar, a falta de saber “descubrir” ese “detallito que cambia todo”. Y aquellas que hoy se visten con ropa vieja, no hacen más que llegar al fondo de esta lógica al ir en contra del contrato tácito de delegación del poder de legislar (en materia de moda) dejando al costurero el monopolio de la “creación”.

El acceso de las mujeres descendientes de la burguesía a la enseñanza superior, y el de una parte de ellas a toda una clase de profesiones superiores –a menudo de creación reciente, como los oficios de presentación y representación– es una de las mediciones a través de las cuales los efectos de las transformaciones recientes de la clase dominante se hacen sentir más directamente en el campo de la alta costura. En consecuencia resulta evidente el cambio de las disposiciones con respecto a la moda, descrita aquí como una dimensión constitutiva de una transformación más general del *habitus*, que se manifiesta en todas las dimensiones de la existencia: vemos por ejemplo que, sin ninguna pena, la propensión a oponerse al monopolio del costurero forma parte de la misma lógica que la propensión a oponerse al monopolio de los profesores (y en particular de los profesores de la enseñanza primaria y de sus métodos pedagógicos) es decir de su *ethos*. Este rechazo a la delegación incondicional es exactamente el equivalente de lo que constatamos

³² Habría de hecho que dar cuenta completamente de las transformaciones que sobrevinieron en los últimos 10 años en el campo de la moda. Sería describir las transformaciones estructurales del campo de la clase dirigente y sus efectos en todas las dimensiones del estilo de vida que los especialistas, costureros o responsables de relaciones públicas, aprehenden parcialmente: “El nicho de mercado al que apuntan las producciones de marca es una clientela de clase superior, profesiones liberales” (*Depeche-Mode*, marzo de 1974). “El *pret-à-porter* está dirigido a las ejecutivas que no quieren vestirse con la alta costura, ni ir al sastre, sino que quieren ropa entre 700 y 2400 francos” (entrevista con el portavoz de la Cámara sindical de la Alta Costura, marzo de 1974).

en política, en las relaciones entre los intelectuales y los partidos: en oposición a las clases populares, que están a menudo condenadas a la *fides implicita*, no tienen manera de manifestarse sobre los problemas considerados oficialmente políticos más que por poder, es decir, por medio de los intelectuales quienes fungen como portavoces de los partidos políticos. Este tipo de intelectuales (pequeños productores privados de ideologías) aborrecen delegar el poder de expresarse a otros intelectuales en competencia. Estos mismos se rigen de acuerdo con la lógica de la *secta*, de los últimos conflictos y de las rupturas escandalosas, cuando no optan por hacer renunciadas radicales para permanecer en su papel.

Pero el nuevo estilo de vestido se tropieza con otras expectativas: no se trata solamente de liberar al cuerpo de las trabas y de los pretextos falsos de una *presentación vestida*, destinada prioritariamente a ocasiones extraordinarias de la vida mundana, sino también de adaptar el vestido a las exigencias de la existencia ordinaria de la nueva burguesía; es decir aquellas de una vida profesional que está lejos de excluir (sobre todo en las nuevas profesiones de la presentación) a las funciones tradicionales de representación social, o aquellas del deporte que, como lo sugiere la oposición de los términos *vestido*, *deporte* y *práctica*, se oponen tanto al trabajo como al consumo ostentoso puro y simple de tiempo y de dinero.

Todos los costureros sintieron esta transformación de la demanda y lo expresaron hasta la saciedad:

Los costureros de hoy ya no deben reservar sus creaciones a unas cuantas mujeres privilegiadas. ¿De hecho la vida que llevaban las mujeres de antaño era realmente interesante o inspiradora para los costureros? En la actualidad es la vida cotidiana de todos la que nos apasiona [...]. Ya pasó la época en la que los costureros podían exaltarse creando modelos reservados únicamente a una clientela compuesta por mujeres ricas [...]. Quiero dirigirme a las jóvenes, a aquellas que llevan una existencia al mismo tiempo deportiva y relajada, por las circunstancias y por su ritmo de vida. Quiero que mi boutique sea accesible y que lo que uno pueda comprar no sea muy caro. Hay que equilibrar los precios para que no intimiden a las estudiantes (Y. Saint-Laurent, en Claude Cézan, 1967: 129-131).

Lo que se espera de una prenda, de manera más sutil, ha dejado de ser la “*corrección cultural*” del cuerpo; se le pide más bien que lo haga resaltar por su apariencia natural: esta exaltación altamente cultural del cuerpo al natural supone que el *cuerpo mismo*, y no los símbolos sociales

de la riqueza y de la autoridad –que como lo demuestra Kantorowicz (1957), dotaba a los reyes, y a todos los grandes, de un segundo cuerpo capaz de sobrevivir al cuerpo mortal– se convierta en el soporte de la distinción social y por ende, en el objeto privilegiado del trabajo de transfiguración cultural. Entre todos los signos de distinción no hay, sin duda alguna, ninguno como el cuerpo que de acuerdo a los cánones elaborados e impuestos por la colusión inconsciente de los productores de los bienes y servicios necesarios a su producción, se presente bajo la apariencia de un don de la naturaleza: el cuerpo legítimo, cuerpo cultivado por medio de ejercicios específicos que exigen tiempo, por equipos costosos y disciplinas rigurosas, cuerpo esbelto, musculoso, bronceado en cualquier estación y liberado de todos los estigmas del envejecimiento; el cuerpo legítimo así definido se encuentra predispuesto, aunado a todas las otras clases de capital incorporado, a recibir un lugar preferente en el simbolismo del poder de una fracción de clase que atribuye su posición dominante a la excelencia de su naturaleza.

Las transformaciones de la relación entre la alta costura propiamente dicha y el campo de producción de bienes que satisfacen la misma función técnica (en grados inferiores de rareza social) experimentan también, sin duda, una transformación profunda de la relación entre la burguesía y las otras clases o, al menos, con la pequeña burguesía. El campo de la alta costura, como aparato de producción de instrumentos de distinción (más exactamente, producción de objetos que pueden satisfacer, aparte de su función técnica, una función social de expresión y de legitimación de las diferencias sociales) es también parte integrante de un campo de producción más vasto. La distinción, o mejor aún la “clase” (manifestación legítima, es decir transfigurada y desconocida como tal, de la clase social) no existe más que por la pretensión que se afirma en el esfuerzo mismo por apropiársela, aunque sea bajo las especies ilusorias de la imitación. La moda ofrece una ocasión privilegiada para construir un modelo válido para todos los consumos simbólicos; como lo muestra bien este texto de Nietzsche:

Usted tenía la costumbre de decir que nadie aspiraría a la cultura si supiera hasta qué punto es pequeño (y no puede ser más que increíblemente pequeño) el número de hombres verdaderamente cultivados; y que sin embargo ese reducido número de personas verdaderamente cultivadas no existiría a menos que una gran masa (determinada en el fondo contra su naturaleza y únicamente por ilusiones seductoras) se dedicara exclusivamente a la cultura, que no debería de revelarse públicamente la proporción ridícula de los hom-

bres verdaderamente cultivados y el enorme aparato de la cultura, que el verdadero secreto de la cultura estaba ahí: un incalculable número de hombres luchan por adquirir cultura (aparentemente en su interés propio), trabajan por la cultura pero sólo para permitir en el fondo la existencia de un número reducido³³ (Nietzsche, 1973: 41-42).

El acercamiento entre la cultura y la moda no es gratuito. Nietzsche demuestra bastante bien, a través de la denuncia elitista de la persecución vulgar de la cultura, que la alta cultura y la baja cultura –como la alta costura y la baja costura, la alta peluquería y la baja peluquería y así indefinidamente– no existen más que una por la otra, y que es su *relación*, o mejor dicho, la *colaboración* objetiva de sus respectivos aparatos de producción, lo que produce el reconocimiento de la legitimidad de la cultura (es decir la necesidad cultural).

Así por ejemplo, la tan evidente oposición que se establece en el sector de los muebles y de las antigüedades entre el comercio de lujo de los decoradores y anticuarios del Faubourg Saint Honoré y el comercio de semi-lujo de los mercaderes de muebles del Faubourg Saint Antoine, no disimula que se trata de dos mercados jerarquizados de acuerdo con los mismos valores.³⁴ La complementariedad (dentro de la oposición) se ve por ejemplo en el hecho de que los “efectos” y los valores que las instituciones dominantes se pueden permitir afirmar y producir por su misma existencia, o a través de una retórica de lítote, un *understatement* o una alusión (en referencia al arte por ejemplo) se descartan abiertamente en el discurso con el cual las instituciones do-

³³ Este texto revela la verdad objetiva del elitismo que es su principio. Por definición, la élite nunca es más que el pequeño número –tan pequeño como queramos– de aquellos que ocupan la posición más alta de una distribución determinada; la élite no tiene más que una existencia ordinal o numérica, es decir por la relación de orden que la une a una serie de la cual ella es la cima. Esta simple tautología es suficiente para juzgar el método de muestreo tradicionalmente empleado por aquellos que pretenden asir la verdad de la “élite” a partir de encuestas que tratan sobre los “cien primeros” de cada “sector” (patrones, escritores, periodistas, etc.), es decir fuera de toda interrogación y de toda información sobre su relación con los “siguientes”.

³⁴ La oposición entre el Faubourg Saint Honoré y el Faubourg Saint Antoine perpetúa una oposición antigua (cf. P. Verlet, *loc. cit.*, pp. 10-29), aquella que se establece entre la “gente de mercancía”, es decir *los mercaderes de objetos de arte* que, sin mover un dedo, no estaban obligados, como los otros cuerpos, de “hacer obra maestra” y que estaban situados en su mayoría, en las calles del Faubourg Saint Honoré; y la “gente de mecánica”: así que cuando “ciertos fabricantes de muebles de Faubourg Saint Antoine dejaron la mesa de ebanista para dedicarse como ‘mercero’ al comercio de muebles, se mudaron y se instalaron en este barrio”.

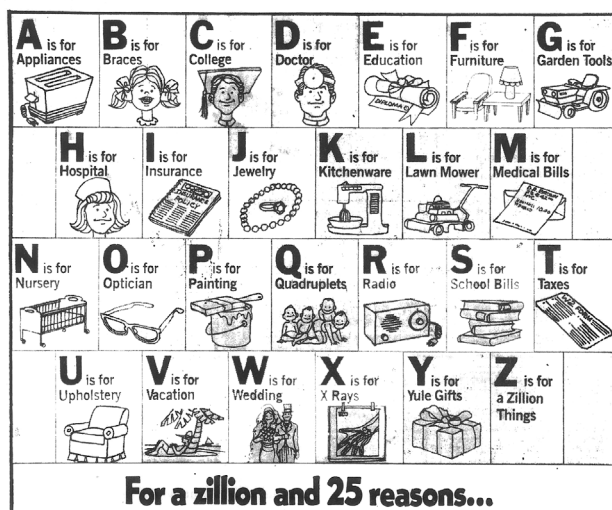
minantes acompañan sus productos y en los productos mismos: “Los muebles de Claude Deco (una boutique del Faubourg Saint Antoine) tienen ese ‘no sé que’ que es el alma de la elegancia y de la distinción”. A la relación que se establece (del lado de las estructuras) entre el campo de producción de los bienes de lujo y el campo de producción de lo símil, entre el mercado de la cultura “auténtica” y el mercado de la “vulgarización”, corresponde (del lado de las disposiciones) a la relación entre la distinción y la pretensión; disposiciones antagónicas y complementarias, burguesas y pequeñoburguesas, que son al mismo tiempo la condición y el producto del funcionamiento de cada uno de los campos y de los efectos producidos por su coexistencia. Es la pretensión de los excluidos, esta forma suprema de reconocimiento que, al contribuir continuamente a sostener la tensión del mercado de los bienes simbólicos (es decir el funcionamiento del campo del cual ella es producto), contribuye a producir y a reproducir las propiedades distintivas que dan a los poseedores de esas acciones su rareza, en apariencia intrínseca. Y es la distinción de los dominantes, diferencia arbitraria y desconocida, reconocida como necesaria, la que inspira la búsqueda de la conformidad y entrega por ende a su clientela a las instituciones, ofreciendo sustitutos, bienes parecidos o servicios “auténticos”.

La imposición de la legitimidad es la forma más consumada de la violencia simbólica; violencia suave que no puede ejercerse más que con la complicidad de sus víctimas y que por ese hecho puede dar la apariencia de ser una acción liberadora contra la imposición arbitraria de las necesidades arbitrarias, aclamada desde lo más profundo por aquellos que la sufren. Todas las acciones que tienden a generalizar el conocimiento y el reconocimiento del arte de vivir dominante (o a legitimarlo por el solo hecho de difundirlo, como el sistema de enseñanza), en suma, a transformar el *ethos* de la clase dominante en una ética universal, tienden por ello a producir la pretensión, como necesidad que preexiste a los medios (económicos y culturales), de satisfacerse adecuadamente; promulgando así el sistema de las prácticas necesarias para que el consumo siga a la producción.³⁵ A la pequeña burguesía le basta con darse a co-

³⁵ El crecimiento de la escolarización determinó una difusión de la disposición culta más vasta que la difusión de la competencia, produciendo así la pretensión propiamente cultural que proveyó un mercado a los bienes culturales desclasificados o en vías de legitimación y favoreció la aplicación de la disposición culta a géneros considerados hasta ese momento como menores, como por ejemplo el cine, la novela policiaca, la ciencia ficción o la caricatura. La aparición de variantes “vulgarizadas” de las revistas intelectuales tradicionales, se explica sin duda por la misma lógica.

nocer y a reconocer, hacerse ver y valer (las revistas femeninas y aquellas para ejecutivos de oro que producen o en donde se producen no hacen otra cosa), para producir el mercado de los objetos similares o de segunda mano: demanda interminable puesto que las necesidades dominadas que la constituyen deben redefinirse continuamente con respecto a una distinción que se define negativamente con relación a ellos.

Vemos la contribución que actividades tan ajenas a la política en su definición restringida como la de los costureros, publicistas, higienistas, médicos, periodistas de semanarios femeninos, etc., aportan al mantenimiento del orden simbólico. Así, la *colusión inconsciente* de los médicos o dietistas (con sus tablas de equivalencia entre el peso y la estatura del “hombre normal”), de los costureros que convierten en universales las medidas de las modelos, de los publicistas que encuentran en los nuevos usos obligados del cuerpo (importados e impuestos por las vacaciones) la ocasión de innumrables llamados al orden (“vigile su peso...”), contribuye a producir y a imponer como legítima (es decir como evidente) una nueva imagen del cuerpo: aquella que la nueva burguesía (del sauna, de la sala de gimnasia y



New York Times, 1973

La carta de crédito. Como otras épocas han tenido su “*carte de tendre*”, la sociedad de competencia tiene su carta de crédito, que dibuja el universo de los consumos legítimos, es decir, de los *deseos* que el crédito hace existir bajo la apariencia de dar los medios para satisfacerlos..

del ski) descubrió para ella misma. Podríamos decir lo mismo acerca de la representación de las satisfacciones legítimas (sexuales y otras) que podemos esperar del cuerpo. Esta imposición de prácticas legítimas tiende a producir para sí misma tantas necesidades como expectativas; insatisfacciones o (como se dice) “complejos” (otro producto de la difusión legitimadora operada por las revistas femeninas) en todos aquellos cuyo *habitus* corporal no sea producto de las mismas condiciones económicas y sociales que el *habitus* así legitimado. Esta nueva alienación que es la creación (sin comillas) de la alquimia social, aparte de ofrecer un mercado a todos los productores de medios (desde los consejos conyugales hasta los vendedores de pastillas para adelgazar y productos dietéticos) para eliminar el desfase entre el ser y el deber ser, encierra el principio de un malestar y de un mal-estar de una naturaleza distinta a la que los costureros utilizaban para asegurarse clientes o al que las burguesas liberadas buscan erradicar por medio del psicoanálisis o de la expresión corporal. La vergüenza corporal y todas las clases de vergüenza cultural (aquellas inspiradas por el acento, un decir o un gusto) figuran en efecto entre las formas más insidiosas de dominación, puesto que le dan vida (a la manera del *pecado original* o de la *indignidad esencial*) a las diferencias que (incluso las más naturales en apariencia como las que conciernen al cuerpo) son el producto de condicionamientos sociales, y por ello de la condición económica y social.

El nuevo orden social reconoce la legitimidad de todas las satisfacciones y ofrece todas las satisfacciones legítimas, pero a largo plazo y a crédito (por ejemplo, el crédito escolar y la creencia de lograr un buen porvenir a través de la escuela) o a corto plazo pero en rebaja, con todo tipo de símiles (falsos coches de lujo o falsas vacaciones lujosas): las “expectativas frustradas” que engendra necesariamente el desfase entre la imposición de las necesidades legítimas y la atribución de los medios de satisfacerlas y que producen sin duda efectos económicos que permiten obtener, directa o indirectamente (por medio del crédito) una sobrecarga de trabajo, sin amenazar, forzosa o automáticamente, a la supervivencia del sistema; esta brecha estructural es el principio de la *reproducción por traslación* que asegura la perpetuación de la *estructura de las posiciones* a través de la transformación permanente de la “*naturaleza*” de las condiciones. De nuevo, la imagen mecánica de la traslación no debe de engañarnos aquí: la dialéctica de la distinción y de la pretensión es el principio de esta especie de “carrera-persecución” entre

las clases, que implica el reconocimiento de los mismos objetivos; es el motor de esta competencia que no es más que la forma suave, continua e interminable de la lucha de clases.

Septiembre de 1974

Traducción: Isabel Jiménez y Domingo García

BIBLIOGRAFÍA

- Austin, J.L. (1970), *Quand dire, c'est faire*, trad. G. Lane, París, Seuil.
- (1962), *How to do things with words*, Oxford, Oxford University Press.
- Barthes, R. (1967), *Système de la mode*, París, Seuil.
- Barber, B. y S. Lobel Lyle (1952), "Fashion in women's clothes and the American social system", *Social Forces*, núm. 31.
- Bergler, E. (1953), *Fashion and the unconscious*, Nueva York.
- Berthod, C. (1973), "Mais comment peut-on remplacer Chanel?", *Elle*, 23 de julio.
- Bourdieu, Pierre (1997), *Méditations pascaliennes*, París, Seuil.
- Boudieu, P., L. Boltanski y M. de Saint Martin (1974), "Les stratégies de reconversion", *Information sur les Sciences Sociales*, vol. 12, núm. 5.
- Bourdieu, P. y otros (1965), *Un arte medio. Ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*, Barcelona, Gustavo Gili.
- Carven (1967), en Claude Cézan, *La mode, phénomène humain*, París, Privat.
- Cézan, Claude (1967), *La mode, phénomène humain*, París, Privat.
- Chandler, R. (1973), *Pearls are a nuisance*, Harmondsworth, Penguin Books.
- D'Elme, Patrick (1971), "Cardin n'est-il qu'une griffe?", *La Galerie*, octubre.
- Hirschman, A. (1970), *Exit, voice and loyalty*, Cambridge, Harvard University Press.
- Kantorowicz, Ernst H. (1987), *The King's two bodies. A study in medieval political theology*, Princeton University Press.
- Kuhn, T. (1962), *The structure of scientific revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Kroeber, A. (1919), "On the principle of order in civilization as exemplified by changes of fashion", *American Anthropologist*, núm. 21.
- Mont-Servan, N. (1974), *Le Monde*, rúbrica moda, 3 de agosto.
- (1967), "La haute couture parisienne, laboratoire international de la mode", *Documentation Française*, núm. 12, julio.
- Nietzsche, F. (1973), *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, París, Gallimard.
- Nouvel Observateur, Le. Turpin, J.-C (1973), *Dépêche-Mode*, diciembre-enero.
- Verlet, P. (1958), "Le commerce des objets d'art et les marchands merciers", *Annales*, vol. 1, pp. 10-29.

LA ECONOMÍA DE LOS BIENES SIMBÓLICOS¹

PIERRE BOURDIEU

La cuestión que voy a examinar ahora es algo que nunca he dejado de plantearme, desde mis primeros trabajos de etnología sobre la Kabilia hasta mis investigaciones más recientes sobre el mundo del arte y, más precisamente, sobre el funcionamiento del mecenazgo en las sociedades modernas. Y quisiera tratar de mostrar que, con los mismos instrumentos, cabe pensar cosas tan diferentes como los intercambios de honor en una sociedad precapitalista, o, en sociedades como la nuestra, la acción de fundaciones, como la Fundación Ford o la Fondation de France, los intercambios entre las generaciones en el seno de la familia y las transacciones en los mercados de los bienes culturales o religiosos, etcétera.

Los bienes simbólicos, por razones evidentes, se sitúan espontáneamente a través de las dicotomías corrientes (material/espiritual, cuerpo/espíritu, etc.) del lado de lo espiritual, y por lo tanto suelen considerarse como fuera de alcance para un análisis científico. Constituyen a este título un reto que he querido asumir apoyándome en trabajos extremadamente diferentes: en primer lugar, en los análisis que hice del funcionamiento de la economía kabil, ejemplo redondo de economía precapitalista basada en la denegación de lo económico en el sentido en que lo entendemos nosotros; y luego en las investigaciones que llevé a cabo, en momentos diferentes, en diferentes lugares (Kabília, Béarn, etc.), sobre el funcionamiento de la economía doméstica, es decir sobre los intercambios dentro de la familia, entre los miembros de la pareja y entre las generaciones; en los análisis, nunca publicados, de lo que llamo la economía de la ofrenda, es decir el tipo de transacciones que se instaura entre las iglesias y los fieles; y también en los trabajos sobre economía de los bienes culturales, con las investigaciones que llevé a cabo sobre el campo literario, y sobre la economía burocrática. A partir de lo conseguido mediante el análisis

¹ Este texto es la transcripción de dos clases del Collège de France impartidas en la Facultad de Antropología y de Sociología de la Universidad Lumière-Lyon II, en febrero de 1994.

de estos universos sociales, fenomenalmente muy diferentes, que nunca han sido comparados en tanto que tales, quisiera tratar de extraer los principios generales de una economía de los bienes simbólicos.

Afirmé, hace mucho tiempo, en uno de mis primerísimos libros, con la intrepidez que va pareja con la arrogancia (y con la ignorancia) de la juventud (pero tal vez por haberme atrevido entonces puedo hacer ahora lo que estoy haciendo...), que el papel de la sociología consistía en elaborar una teoría general de la economía de la práctica. Lo que muchos aficionados al *fast-reading* (entre los que se cuentan muchos profesores, lamentablemente) interpretaron como una manifestación de economicismo, indicaba por el contrario el propósito de liberar del economicismo (marxista o neomarginalista) las economías precapitalistas y sectores enteros de las economías llamadas capitalistas, que no funcionan en absoluto según la ley del interés como búsqueda de la maximización del beneficio (monetario). El universo económico se compone de varios mundos económicos, dotados de “racionalidades” específicas, que suponen y exigen a la vez unas disposiciones “razonables” (mejor que racionales) ajustadas a las regularidades inscritas en cada uno de ellos, a las “razones prácticas” que los caracterizan. Lo que los mundos que voy a describir comparten es la creación de las condiciones objetivas para que los agentes sociales tengan interés en el “desinterés”, lo que puede parecer paradójico.

Retrospectivamente, me he dado cuenta de que, en mi comprensión de la economía kabil, había utilizado, más inconsciente que conscientemente, el dominio práctico que pudiera tener, como todo el mundo (todos provenimos de universos familiares), de la economía doméstica para comprender esa economía que con frecuencia contradice la experiencia que podamos tener de la economía del cálculo. Pero inversamente, habiendo comprendido esa economía no económica, pude volver sobre la economía doméstica o sobre la economía de la ofrenda con un sistema de interrogantes que no habría podido elaborar, creo, si hubiera dedicado mi vida a la sociología de la familia.

OBSEQUIO Y TOMA Y DACA

Muy rápidamente, puesto que no puedo dar por sabido lo que dije en *El sentido práctico*, volviendo sobre algunos de los análisis de ese libro,

voy a tratar de despejar algunos de los principios generales de la economía simbólica. Empezando por el análisis, del que recordaré rápidamente lo esencial, el intercambio de obsequios. Mauss describía el intercambio de obsequios como serie discontinua de actos generosos; Lévi-Strauss lo describía como una estructura de reciprocidad trascendente a los actos de intercambio, en los que el obsequio remite al contraobsequio. Por mi parte, indicaba que lo que faltaba en ambos análisis era el papel determinante del intervalo temporal entre el obsequio y el contraobsequio, el hecho de que, prácticamente en todas las sociedades, esté tácitamente admitido que no se devuelve de inmediato lo que se ha recibido —lo que equivaldría a rechazarlo—. A continuación reflexionaba sobre la función de este intervalo: ¿por qué es necesario que el contraobsequio sea diferido y diferente? Y mostraba que la función del intervalo consistía en hacer de pantalla entre el obsequio y el contraobsequio, y permitía que dos actos perfectamente simétricos parecieran actos únicos, no vinculados. Si puedo vivir mi obsequio como un don gratuito, generoso, que no está destinado a ser devuelto, se debe en primer lugar a que existe un peligro, por nimio que sea, de que no haya devolución (siempre hay ingratos), y sí en cambio suspenso, incertidumbre, que hace existir como tales el intervalo entre el momento en el que se da y el momento en que se recibe. En sociedades como la kabil, la obligación es de hecho muy grande y la libertad de no devolver ínfima. Pero la posibilidad existe y, por ello, la certeza no es absoluta. Es como si el intervalo de tiempo, que distingue el intercambio de obsequios del toma y daca, existiera para permitir a la persona que da vivir su obsequio como un obsequio sin devolución, y a la que devuelve vivir su contraobsequio como gratuito y no determinado por el obsequio inicial.

En la realidad, la verdad estructural que Lévi-Strauss puso de manifiesto es algo que nadie ignora. En la Kabilia recogí numerosos proverbios que más o menos afirman que el obsequio es una desgracia porque, finalmente, hay que devolverlo. (Lo mismo ocurre con la palabra o el reto.) En todos los casos, el acto inicial es una agresión a la libertad de quien recibe. Contiene una amenaza: obliga a devolver, y a devolver más; además, crea obligaciones, es una forma de atar, haciendo que la gente se sienta obligada (Bourdieu, 1980: 180-183).

Pero esta verdad estructural está como reprimida, colectivamente. Sólo cabe comprender la existencia del intervalo temporal si se establece la hipótesis de que quien da y quien recibe colaboran, sin

saberlo, en una labor de disimulo que tiende a negar la verdad del intercambio, del toma y daca, que representa la aniquilación del intercambio de obsequios. Estamos tocando con ello un problema muy difícil: la sociología, si se limita a una descripción objetivista, reduce el intercambio de obsequios al toma y daca, y ya no puede fundamentar la diferencia entre un intercambio de obsequios y un acto de crédito. Así, lo importante en el intercambio de obsequios es el hecho de que a través del intervalo de tiempo interpuesto los dos intercambiadores obran, sin saberlo y sin concertarse, para disfrazar o reprimir la verdad objetiva de lo que hacen. Una verdad que el sociólogo desvela, pero corriendo el riesgo de describir como un cálculo cínico un acto que se pretende desinteresado y que hay que tomar como tal, en su realidad, de la que el modelo teórico también ha de levantar acta y rendir cuenta.

Tenemos así una primera propiedad de la economía de los intercambios simbólicos: se trata de prácticas que siempre tienen verdades dobles, difíciles de unir. Hay que levantar acta de esta dualidad. De forma más general, sólo se puede comprender la economía de los bienes simbólicos si se acepta desde el principio tomar en serio esta ambigüedad que no es un invento del investigador, sino que está presente en la realidad misma, esta especie de contradicción entre la verdad subjetiva y la realidad objetiva (que la sociología alcanza mediante la estadística o la etnología mediante el análisis estructural). Esta dualidad es posible, y se puede vivir, a través de una especie de *self-deception*, de autoengaño. Pero esta *self-deception* individual se sostiene a través de una *self-deception* colectiva, un verdadero *desconocimiento colectivo* (Bourdieu, 1980: 191) cuyo fundamento está inscrito en las estructuras objetivas (la lógica del honor que rige todos los intercambios, de palabras, de mujeres, de asesinatos, etc.) y en las estructuras mentales (Bourdieu, 1980: 315) excluyendo la posibilidad de pensar y de obrar de otro modo.

Si los agentes pueden ser a la vez embaucadores, de sí mismos y de los demás, y embaucados, es porque desde la infancia han estado inmersos en un universo donde el intercambio de obsequios está socialmente *instituido* en unas disposiciones y creencias y, debido a ello, queda al margen de las paradojas que se crean artificialmente cuando, como Jacques Derrida en un libro reciente, *Passions*, uno se sitúa en la lógica de la conciencia y de la decisión libre de un individuo aislado. Cuando se olvida que quien da y quien recibe están preparados

y predispuestos a través de toda una labor de socialización a entrar sin propósito ni cálculo de beneficio en el intercambio generoso, cuya lógica se les impone objetivamente, se puede concluir que el obsequio gratuito no existe, o que es imposible, puesto que sólo se es capaz de pensar en los dos agentes como calculadores que se proponen como proyecto subjetivo hacer lo que hacen objetivamente, según el modelo levi-straussiano, es decir un intercambio que obedece a la lógica de la reciprocidad.

Y descubrimos así otra propiedad de los intercambios simbólicos: el *tabú de la explicitación* (cuya forma por antonomasia es el precio). Decir lo que hay, proclamar la verdad del intercambio, o, como se dice a veces, “la verdad del precio” (cuando se hace un obsequio, se quita la etiqueta...) significa destruir el intercambio. Descubrimos, de paso, que los comportamientos cuyo paradigma es el intercambio de obsequios plantean un problema muy difícil para la sociología, que, por definición, explicita: está obligada a decir lo que es evidente y que ha de permanecer tácito, no expresado, so pena de acabar destruido en tanto que tal.

Se puede encontrar una comprobación de estos análisis y una confirmación de esta especie de tabú de la explicitación que entraña la economía de los intercambios simbólicos en una descripción de los efectos que produce la introducción del precio. De la misma manera en que se puede utilizar la economía de los intercambios simbólicos como un analizador de la economía del intercambio económico, se puede, a la inversa, pedir a la economía del intercambio económico que sirva de analizador de la economía de los intercambios simbólicos. Así, el *precio*, que caracteriza propiamente la economía de los intercambios económicos por oposición a la economía de los bienes simbólicos, funciona como una expresión simbólica del consenso sobre la tasa de intercambio que está implicada en cualquier intercambio económico. Este consenso sobre la tasa de intercambio también está presente en una economía de los intercambios simbólicos, pero sus términos y condiciones se dejan en estado implícito. En el intercambio de obsequios, el precio ha de quedar dentro de lo implícito (el ejemplo de la etiqueta): no quiero saber la verdad del precio y no quiero que el otro la sepa. Es como si la gente se pusiera de acuerdo para evitar ponerse explícitamente de acuerdo sobre el valor relativo de las cosas intercambiadas, para rechazar cualquier definición previa explícita de los términos del intercambio, es decir del precio (lo

que se traduce, como destaca Viviana Zelizer, mediante un tabú de la utilización de dinero en algunos intercambios –al hijo o a la esposa no se les paga un salario y si un joven kabil pide un salario a su padre provocará un escándalo).

El lenguaje que empleo tiene connotaciones finalistas que pueden dar a entender que la gente se niega a saber deliberadamente; de hecho, habría que decir “todo ocurre como si”. Rechazar la lógica del precio es una manera de rechazar el cálculo y la calculabilidad. El hecho de que el consenso sobre la tasa de intercambio sea explícito bajo forma de precio es lo que hace posibles la calculabilidad y la previsibilidad: sabemos a qué atenernos. Pero también es lo que arruina toda la economía de los intercambios simbólicos, economía de las cosas que no tienen precio, en sentido doble. (Hablar del precio de las cosas que no tienen precio, como a veces se está obligado a hacer [Zelizer, 1987; 1994] por imperativos del análisis, significa introducir una contradicción en los términos.)

El silencio sobre la verdad del intercambio es un silencio compartido. Los economistas, que sólo son capaces de concebir la acción si ésta es racional, calculada, en nombre de una filosofía finalista e intelectualista de la acción, hablan de *common knowledge*: una información es *common knowledge* cuando se puede decir que cada cual sabe que cada cual posee tal información o, como se dice a veces, es un secreto a voces. Se podría sentir la tentación de afirmar que la verdad objetiva del intercambio de obsequios es, en un sentido, *common knowledge*: sé que sabes que, cuando te doy, sé que me devolverás, etc. Pero lo que no ofrece lugar a dudas es que la explicación de este secreto a voces es tabú. Todo ha de permanecer implícito. Hay multitud de mecanismos sociales objetivos e incorporados en cada agente que hacen que la idea misma de divulgar este secreto (diciendo: se acabó la función, dejemos de presentar como obsequios generosos unos intercambios recíprocos, eso es hipocresía, etc.) es sociológicamente impensable.

Pero hablar, como he hecho, de *common knowledge* (o de *self-deception*) es no salir de una filosofía de la conciencia y hacer como si en cada agente existiera una doble conciencia, una conciencia desdoblada, dividida contra sí misma, que reprimiera *conscientemente* una verdad que por lo demás conoce (no invento nada: basta con leer, de Jon Elster, *Ulysse et les sirénes*). Sólo cabe dar cuenta de todas las conductas dobles, sin duplicidad, de la economía de los intercambios simbólicos, si se abandona la teoría de la acción como fruto de una conciencia inten-

cional, de un proyecto explícito, de una intención explícita y orientada hacia un fin explícitamente planteado (particularmente aquel que se para el análisis objetivo del intercambio).

La teoría de la acción que propongo (con la noción de *habitus*) equivale a decir que la mayor parte de las acciones humanas tienen como principio algo absolutamente distinto de la intención, es decir disposiciones adquiridas que hacen que la acción pueda y tenga que ser interpretada como orientada hacia tal o cual fin sin que quepa plantear por ello que como principio tenía el propósito consciente de ese fin (aquí es donde el “todo ocurre como si” es muy importante). El mejor ejemplo de esta disposición es sin duda el sentido del juego: el jugador, tras haber interiorizado profundamente las normas de un juego, hace lo que hay que hacer en el momento en que hay que hacerlo, sin tener necesidad de plantear explícitamente como fin lo que hay que hacer. No necesita saber conscientemente lo que hace para hacerlo y menos aún plantearse explícitamente la cuestión (salvo en algunas situaciones críticas) de saber explícitamente lo que los demás pueden hacer a cambio, como induce a pensar la visión de los jugadores de ajedrez o de bridge que algunos economistas (sobre todo cuando recurren a la teoría de los juegos) prestan a los agentes.

Así, el intercambio de obsequios (o de mujeres, de servicios, etc.), concebido como paradigma de la economía de los bienes simbólicos, se opone al toma y daca de la economía económica en tanto que se basa no en un sujeto calculador sino en un agente socialmente predisposto a entrar, sin intención ni cálculo, en el juego del intercambio. A este título ignora o niega su verdad objetiva de intercambio económico. Se puede ver otra prueba de ello en el hecho de que, en esta economía, o bien se deja el interés económico en estado implícito, o bien, si se lo enuncia, se hace por eufemismos, es decir con un lenguaje de denegación. El eufemismo es lo que permite decirlo todo diciendo lo que no se dice; lo que permite nombrar lo innombrable, es decir, en una economía de los bienes simbólicos, lo económico, en el sentido corriente del término, el toma y daca.

He dicho “eufemismo”, podría haber dicho “conformación”. La labor simbólica consiste a la vez en conformar y en establecer unas formas. Lo que el grupo exige es que haya unas formas, que se honre la humanidad de los demás, dando muestra de la propia humanidad, afirmando el propio “pundonor espiritualista”. No hay sociedad que no rinda homenaje a aquellos que se lo rinden fingiendo rechazar la

ley del interés egoísta. Lo que se pide no es que se haga absolutamente lo que hay que hacer, sino que por lo menos se den muestras de que uno se esfuerza en hacerlo. Lo que se espera de los agentes sociales no es que sigan las reglas al cien por ciento, sino que se pongan en regla, que den muestras visibles de que, si pudieran, respetarían la regla (así es como comprendo yo la frase: “La hipocresía es un homenaje que el vicio tributa a la virtud”). Los eufemismos prácticos son especies de homenajes que se tributan al orden social y a los valores que el orden social exalta, a sabiendas de que están condenados a ser pisoteados.

LA ALQUIMIA SIMBÓLICA

Esta hipocresía estructural se impone particularmente a los dominantes, según el lema “Nobleza obliga”. Para los kabiles, la economía económica tal como nosotros la practicamos es una economía de mujeres (Bourdieu, 1980: 318). Los hombres están obligados al pundonor, que prohíbe cualquier concesión a la lógica de la economía económica. El hombre de honor no puede decir: “Me lo devolverás antes de que empiece la labranza”; no precisa el plazo de vencimiento. O: “Me darás cuatro quintales de trigo a cambio de que te preste un buey”. Mientras que las mujeres dicen la verdad de los precios y de los plazos de vencimientos; pueden permitirse decir la verdad económica, puesto que, de todos modos, están excluidas (por lo menos en tanto que sujetos) de la economía de los intercambios simbólicos. Cosa que todavía sigue siendo verdad en nuestras sociedades. Podrán ver por ejemplo, en el número de la revista *Actes de la Recherche* titulado “L'économie de la maison”,² que los hombres a menudo se las arreglan para hacer que las mujeres hagan lo que ellos no pueden hacer sin rebajarse, como preguntar el precio.

La negación de la economía se lleva a cabo en una labor objetivamente orientada hacia la transfiguración de las relaciones económicas, y en particular de las relaciones de explotación (hombre/mujer, primogénito/benjamín, amo/criado, etc.), transfiguración a través del verbo (con el eufemismo) pero también a través de los actos. Existen eufemismos prácticos. El intercambio de obsequios lo es gracias

² “L'économie de la maison”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 81-82, marzo de 1990.

al intervalo de tiempo (se hace lo que se hace, haciendo como que no se hace). Los agentes implicados en una economía de agentes simbólicos gastan una parte considerable de su energía en la elaboración de estos eufemismos. (Ésa es una de las razones por las que la economía económica resulta más económica. Por ejemplo, cuando en vez de hacer una regalo “personal”, es decir adaptado a los presuntos gustos del destinatario, se acaba, por pereza o por comodidad, extendiendo un cheque, se ahorra uno la labor de búsqueda, que supone la atención y el esmero necesarios para que el regalo esté adaptado a la persona, a sus aficiones, que llegue en el momento oportuno, etc. y que su “valor” no sea directamente reducible al valor en dinero.) Por lo tanto la economía económica resulta más económica en la medida en que permite ahorrarse el trabajo de elaboración simbólica que tiende objetivamente a disfrazar la verdad objetiva de la práctica.

El ejemplo más interesante de esta especie de alquimia simbólica sería la transfiguración de las relaciones de dominación y de explotación. El intercambio de obsequios puede establecerse entre iguales, y contribuir a fortalecer la “comunidad”, la solidaridad, mediante la comunicación, que crea el vínculo social. Pero asimismo puede establecerse entre agentes actual o potencialmente desiguales, como en el *potlatch* que, fiándonos de quienes lo han descrito, instituye unas relaciones duraderas de dominación simbólica, unas relaciones de dominación basadas en la comunicación, el conocimiento y el reconocimiento (en su doble sentido). Entre los kabiles, las mujeres intercambian pequeños obsequios continuos, cotidianos, que van tejiendo las relaciones sociales sobre las que descansan muchas cosas importantes referidas particularmente a la reproducción del grupo, mientras que los hombres son responsables de los grandes intercambios discontinuos, extraordinarios.

Entre los actos corrientes y los actos extraordinarios de intercambio cuyo ejemplo límite es el *potlatch* (en tanto que acto de dar más allá de las posibilidades de devolver, que coloca al que recibe en estado de obligado, de dominado), no hay más que una diferencia de grado. Existe, en el obsequio más igual, la virtualidad del efecto de dominación. Y el obsequio más desigual implica pese a todo un acto de intercambio, un acto simbólico de reconocimiento de la igualdad en humanidad que sólo tiene valor con una persona que tenga unas categorías de percepción que le permitan percibir el intercambio como intercambio y estar interesado por el objeto del intercambio.

Sólo un habitante de las islas Trobriand bien socializado recibe las mantas o las conchas adecuadas para ser reconocidas como obsequios y para suscitar su reconocimiento; si no es así, no hay nada que hacer, no le interesa.

Los actos simbólicos suponen siempre actos de conocimiento y de reconocimiento, actos cognitivos por parte de quienes son sus destinatarios. Para que un intercambio simbólico funcione es necesario que ambas partes tengan categorías de percepción y de valoración idénticas. Cosa que también es aplicable a los actos de dominación simbólica que, como resulta manifiesto en el caso de la dominación masculina (Bourdieu, 1990: 3-31), se ejercen con la complicidad objetiva de los dominados, en la medida en que, para que semejante forma de dominación se instaure, hace falta que el dominado aplique a los actos de dominación (y a todo su ser) unas estructuras de percepción que a su vez sean las mismas que las que emplea el dominante para producir esos actos.

La dominación simbólica (es una forma de definirla) se basa en el desconocimiento y por lo tanto en el reconocimiento de los principios en nombre de los cuales se ejerce. Esto es válido para la dominación masculina, pero también para algunas relaciones de trabajo, como aquella que, en los países árabes, une a su amo al *khammés*, especie de aparcero que recibe la quinta parte de la cosecha, o, según la descripción de Max Weber, el criado agrícola (por oposición al obrero agrícola). La aparcería de un quinto sólo puede funcionar en las sociedades que ignoran la coerción del mercado o la del Estado si el aparcero está en cierto modo “domesticado”, es decir *atado* por unos vínculos que no son los del derecho. Y para atarlo, hay que hechizar la relación de dominación y de explotación de manera que se transforme en una relación doméstica de familiaridad mediante una serie continua de actos adecuados para transfigurarla simbólicamente eufemizándola (ocuparse del hijo, casar a la hija, hacerle obsequios, etcétera).

En nuestras sociedades, y en el mismísimo núcleo de la economía económica, todavía encontramos con el paternalismo la lógica de la economía de los bienes simbólicos y la alquimia que transforma la verdad de las relaciones de dominación. Otro ejemplo podría ser la relación entre los primogénitos y los benjamines tal como se presenta, en algunas tradiciones (los “cadetes de Gascuña”): en las sociedades regidas por el derecho de primogenitura, es necesario (se puede decir era necesario) que el benjamín se someta, es decir, a menudo, que

renuncie a casarse y se convierta, como afirma el cinismo indígena, en un “criado sin salario” (o, como decía Galbraith, a propósito de la mujer en el hogar, en un “criptoservidor” –*crypto-servant*–), que quiera a los hijos del primogénito como si fueran suyos (todo el mundo le estimula para que lo haga), o que se marche, que se aliste en el ejército (los mosqueteros) o que se meta a policía o a funcionario de correos.

La labor de domesticación (en este caso del benjamín) que resulta necesaria para transfigurar la verdad objetiva de una relación es algo que compete a todo el grupo, que le estimula y le recompensa. Para que la alquimia funcione, como en el intercambio de obsequios, es necesario que esté apoyada por toda la estructura social, y por tanto por las estructuras mentales y las disposiciones producidas por esa estructura social; tiene que existir un mercado para las acciones simbólicas correctas, tiene que haber recompensas, beneficios simbólicos, a menudo reconvertibles en beneficios materiales, tiene que poder ser interesante el desinterés, que quien trate bien a su criado sea recompensado, que se diga de él: “¡Es un hombre honrado, un hombre de honor!” Pero estas relaciones siguen siendo muy ambiguas, muy perversas: el *khammés* sabe perfectamente que puede chantajear a su patrón; si se marcha pretendiendo que su patrón le ha tratado mal, ha faltado a su honor (“yo que tanto he hecho por él...”), el deshonor cae sobre el amo. Y, de igual modo, el amo puede invocar las faltas y los defectos del *khammés*, si son conocidos de todos, para echarlo, pero si, porque su *khammés* le ha robado unas aceitunas, pierde los estribos hasta el punto de aplastarlo, de humillarlo más allá de los límites, la situación da un vuelco en favor del débil. Estos juegos extremadamente complicados, de un refinamiento extraordinario, se desarrollan ante el tribunal de la comunidad, que asimismo emplea unos principios de percepción y de valoración idénticos a los de las personas concernidas.

EL RECONOCIMIENTO

Una de las consecuencias de la violencia simbólica consiste en la transfiguración de las relaciones de dominación y de sumisión en relaciones afectivas, en la transformación del poder en carisma o en el encanto adecuado para suscitar una fascinación afectiva (por ejem-

plo en las relaciones entre jefes y secretarías). El reconocimiento de deuda se convierte en agradecimiento, *sentimiento* duradero respecto al autor del acto generoso, que puede llegar hasta el afecto, el amor, como resulta particularmente manifiesto en las relaciones entre generaciones.

Una alquimia simbólica como la que acabo de describir produce, en beneficio de quien lleva a cabo los actos de eufemización, de transfiguración, de conformación, un capital de reconocimiento que le permite consecuencias simbólicas. Eso es lo que yo llamo capital simbólico, confirmando así un sentido riguroso a lo que Max Weber designaba con el término de carisma, concepto meramente descriptivo que él daba de forma explícita –al principio del capítulo sobre la religión de *Wirtschaft und Gesellschaft*– como equivalente de lo que la escuela durkheimiana llamaba el *mana*. El capital simbólico es una propiedad cualquiera, fuerza física, riqueza, valor guerrero, que, percibida por unos agentes sociales dotados de las categorías de percepción y de valoración que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, se vuelve simbólicamente eficiente, como una verdadera *fuerza mágica*: una propiedad que, porque responde a unas “expectativas colectivas”, socialmente constituidas, a unas creencias, ejerce una especie de acción a distancia, sin contacto físico. Se imparte una orden y ésta es obedecida: se trata de un acto casi mágico. Pero sólo es una excepción aparente a la ley de la conservación de la energía social. Para que el acto simbólico ejerza, sin gasto de energía visible, esta especie de eficacia mágica, es necesario que una labor previa, a menudo invisible, y en cualquier caso olvidada, reprimida, haya producido, entre quienes están sometidos al acto de imposición, de conminación, las disposiciones necesarias para que sientan que tienen que obedecer sin siquiera plantearse la cuestión de la obediencia. La violencia simbólica es esa violencia que arranca sumisiones que ni siquiera se perciben como tales apoyándose en unas “expectativas colectivas”, en unas creencias socialmente inculcadas. Como la teoría de la magia, la teoría de la violencia simbólica se basa en una teoría de la creencia o, mejor dicho, en una teoría de la producción de la creencia, de la labor de socialización necesaria para producir unos agentes dotados de esquemas de percepción y de valoración que les permitirán percibir las conminaciones inscritas en una situación o en un discurso y obedecerlas.

La creencia de la que hablo no es una creencia explícita, planteada explícitamente como tal en relación con la posibilidad de una

no creencia, sino una adhesión inmediata, una sumisión dóxica a las conminaciones del mundo que es obtenida cuando las estructuras mentales de aquel a quien van dirigidas las conminaciones están en sintonía con las estructuras implicadas en la conminación que le es dirigida. En este caso, se dice que caía por su propio peso, que no podía hacerse nada más. Ante el desafío de honor, hizo lo que tenía que hacer, lo que hace en un caso semejante un verdadero hombre de honor; lo ha hecho de forma particularmente cumplida (porque hay grados en la forma de cumplir una conminación). El que responde a las expectativas colectivas, que, sin siquiera tener que calcular, se ajusta de inmediato a las exigencias inscritas en una situación, obtiene todos los beneficios del mercado de los bienes simbólicos. Obtiene el beneficio de la virtud pero también el beneficio de la soltura, de la elegancia. Es tanto más festejado por la conciencia común cuanto que hace, como si fuera evidente, una cosa que era, como se dice, lo único que podía hacerse, pero que habría podido no hacer.

Última característica, importante, este capital simbólico es común a todos los miembros de un grupo. Debido a que es un ser percibido, que existe en la relación entre unas propiedades, poseídas por unos agentes, y unas categorías de percepción (arriba/abajo, masculino/femenino, grande/pequeño, etc.) que, en tanto que tales, constituyen y establecen unas categorías sociales (los de arriba/los de abajo, los hombres/las mujeres, los grandes/los pequeños) basadas en la unión (la alianza, la vida en comunidad, el matrimonio) y la separación (el tabú del contacto, del matrimonio con una persona considerada como inferior, etc.), está vinculado a unos grupos o a unos nombres de grupos, familias, clanes, tribus y es a la vez instrumento y envite de unas estrategias colectivas que pretenden conservarlo o aumentarlo, y de unas estrategias individuales que pretenden adquirirlo o conservarlo, uniéndose a los grupos que lo poseen (el intercambio de obsequios, la comunidad, el matrimonio, etc.) y diferenciándose de los grupos que lo poseen poco o carecen de él (las etnias estigmatizadas).³ Una de las dimensiones del capital simbólico en las sociedades diferenciadas consiste en la identidad étnica, que, con el nombre, y el color de la piel, es un *percipi*, un ser percibido, que funciona como un capital simbólico positivo o negativo.

Debido a que las estructuras de percepción y de valoración son en

³ Véase el análisis del funcionamiento de los salones en Proust, en P. Bourdieu, 1980: 242-243.

lo esencial fruto de la incorporación de las estructuras objetivas, la estructura de la distribución del capital simbólico tiende a presentar una estabilidad muy grande. Y las revoluciones simbólicas suponen una revolución más o menos radical de los instrumentos de conocimiento y de las categorías de percepción (Bourdieu, 1977: 259).

De este modo, la economía precapitalista se basa fundamentalmente en una negación de lo que consideramos como la economía, que obliga a mantener implícitas un cierto número de operaciones y de representaciones de estas operaciones. La segunda propiedad, correlativa, es la transfiguración de los actos económicos en actos simbólicos, transfiguración que puede llevarse a cabo prácticamente como en el intercambio de obsequios por ejemplo, en los que el obsequio deja de ser un objeto material para convenirse en una especie de mensaje o de símbolo adecuado para crear un vínculo social. Tercera propiedad: en esta circulación de un tipo absolutamente particular, se produce y se acumula una forma particular de capital que he llamado capital simbólico y cuya característica consiste en aparecer en una relación social entre unas propiedades poseídas por un agente y otros agentes dotados de categorías de percepción adecuadas: ser percibido construido según unas categorías de percepción particulares, el capital simbólico supone la existencia de unos agentes sociales constituidos, en sus modos de pensamiento, de forma tal que conozcan y reconozcan lo que se les propone, y que le otorguen crédito, es decir, en algunos casos, obediencia, sumisión.

EL TABÚ DEL CÁLCULO

La constitución de la economía en tanto que economía, que se ha ido estableciendo progresivamente en las sociedades europeas, corre parejas con la constitución negativa de islotes de economía precapitalista que se perpetúan en el universo de la economía constituida como tal. Este proceso corresponde a la emergencia de un campo, de un espacio de juego, lugar de un juego de tipo nuevo, cuyo principio es la ley del interés material. En la parte central del mundo social se instaure un universo dentro del cual la ley del toma y daca se convierte en la regla explícita y puede afirmarse *públicamente*, de forma casi cínica. Por ejemplo, cuando se trata de negocios, las leyes de la

familia quedan en suspenso. Seas o no seas mi primo, yo te trato igual que a un comprador cualquiera; no hay preferencia, ni privilegio, ni excepción, ni exención. Para los kabiles, la moral de los negocios, del mercado, se opone a la moral de la buena fe, la del *bu niya* (el hombre de la buena fe, de la inocencia, el hombre de honor), que excluye por ejemplo que se preste con interés a alguien de la familia. El mercado es el lugar del cálculo e incluso de la astucia diabólica, de la transgresión diabólica de lo sagrado. A la inversa de todo lo que exige la economía de los bienes simbólicos, allí se llama vino al vino, interés a un interés, beneficio a un beneficio. Se acabó la labor de eufemización que, entre los kabiles, se imponía incluso en el mercado: hasta las relaciones de mercado estaban inmersas (*embedded*, como dice Polanyi) en unas relaciones sociales (no se comercia de cualquier manera ni con cualquiera; en caso de venta o de compra, hay que rodearse de fiadores, seleccionados entre conocidos reputados por su honor), y tan sólo muy progresivamente la lógica del mercado se ha ido autonomizando desprendiéndose en cierto modo de toda esta red de relaciones sociales de dependencia más o menos hechizadas.

Al término de este proceso, la economía doméstica se encuentra constituida como excepción, por un efecto de trastocamiento. Max Weber dice en alguna parte que se pasa de sociedades en las que los asuntos económicos se conciben según el modelo de las relaciones de parentesco a sociedades en las que las propias relaciones de parentesco se conciben según el modelo de las relaciones económicas. El espíritu de cálculo que estaba constantemente reprimido (aunque la tentación del cálculo nunca esté ausente, ni entre los kabiles ni en ninguna otra parte) se va afirmando progresivamente a medida que se van dando las condiciones favorables para su ejercicio y para su *afirmación pública*. La emergencia del campo económico señala la aparición de un universo donde los agentes sociales pueden confesar-se y confesar públicamente que están interesados y desprenderse del desconocimiento mantenido colectivamente; donde no sólo pueden hacer negocios, sino confesar que están ahí para hacerlos, es decir para comportarse de forma interesada, calcular, sacar provecho, acumular, explotar.⁴

⁴ Se puede leer la obra de Émile Benveniste (1969), particularmente el tomo I), como un análisis del proceso mediante el cual los conceptos fundamentales del pensamiento económico se van desembarazando progresivamente de la ganga de significados no económicos (familiares, políticos, religiosos, etc.) en los que estaban inmersos

Con la constitución de la economía y la generalización de los intercambios monetarios y del espíritu de cálculo, la economía doméstica deja de proporcionar el modelo de todas las relaciones económicas. Amenazada en su lógica específica por la economía mercantil, tiende cada vez más a afirmar explícitamente su lógica específica, la del amor. Se puede así, llevando la oposición al límite para la claridad de la demostración, oponer la lógica de los intercambios sexuales domésticos, que no tienen precio, y la lógica de las relaciones sexuales venales, que tienen un precio de mercado explícito y están sancionadas por intercambios monetarios. Las mujeres domésticas, que no tienen utilidad material ni precio (tabú del cálculo y del crédito), están excluidas de la circulación mercantil (exclusividad) y son objetos y sujetos de sentimiento; en el polo opuesto, las mujeres llamadas venales (las prostitutas) tienen un precio de mercado explícito, basado en el dinero y el cálculo, y no son ni objeto ni sujeto de sentimiento y venden su cuerpo como objeto.⁵

Como vemos, contra el reduccionismo economicista al estilo Gary Becker, que reduce al cálculo económico lo que por definición niega y excluye el cálculo, la unidad doméstica consigue perpetuar en su seno una lógica económica absolutamente particular. La familia, como unidad integrada, está amenazada por la lógica de la economía. Agrupación monopolística definida por la apropiación exclusiva de una clase determinada de bienes (la tierra, el nombre, etc.), está a la vez unida por la propiedad y dividida por la propiedad. La lógica del

(por ejemplo, compra y recompra). Como observa Lukacs (1974: 266), la formación progresiva de la economía política como disciplina autónoma, al tomar como objeto la economía en tanto que economía, es a su vez una dimensión del proceso de autonomización del campo económico. Lo que significa que hay unas condiciones históricas y sociales de posibilidad de esta ciencia que hay que explicitar, so pena de ignorar los límites de esta presunta "teoría pura".

⁵ Según Cecilie Hoigard y Liv Finstad, numerosas prostitutas afirman, en contra de lo que pueda parecer, que prefieren la prostitución de calle, venta expeditiva del cuerpo y que permite una especie de reserva mental, a la prostitución de hotel que, en la medida que pretende imitar la relación libre, con un alto grado de eufemización, exige un gasto mucho mayor de tiempo y de esfuerzos de simulación, de eufemización: en el primer caso, se trata de relaciones breves, rápidas, en el transcurso de las cuales pueden pensar en otra cosa, actuar en tanto que objetos; mientras que las relaciones en hotel, en apariencia mucho más respetuosas con la persona, se viven como mucho más enajenantes porque hay que hablar con el cliente, fingir un interés hacia él, y que la libertad en la enajenación que confiere la posibilidad de pensar en otra cosa desaparece en beneficio de una relación que vuelve a caer un poco en la ambigüedad de los amores no mercenarios (Hoigard y Finstad, 1992).

universo económico ambiente introduce, en el interior de la familia, el gusano del cálculo, que carcome el sentimiento. Unida por el patrimonio, la familia es el lugar de una competencia por el patrimonio y por el poder sobre ese patrimonio. Pero esta competencia amenaza continuamente con destruir este capital arruinando el fundamento de su perpetuación, es decir la unidad, la cohesión, la integración; y por lo tanto impone unos comportamientos destinados a perpetuar el patrimonio perpetuando la unidad de los herederos, que se dividen al respecto. Pude mostrar, en el caso de Argelia, que la generalización de los intercambios monetarios y la constitución correlativa de la idea “económica” del trabajo como trabajo asalariado por oposición al trabajo como ocupación o función teniendo en sí misma su fin acarrear la generalización de las calculadoras, amenazando la indivisión de los bienes y de las tareas sobre la que descansa la unidad familiar; y de hecho, en las sociedades diferenciadas, el espíritu de cálculo y la lógica del mercado carcomen el espíritu de solidaridad y tienden a sustituir por decisiones del individuo aislado las decisiones colectivas de las personas de la casa o del jefe de la casa y a propiciar el desarrollo de mercados separados para las diferentes categorías de edad y de sexo (los *teen-agers*) constitutivas de las personas de la casa.

Habría que recordar aquí el análisis del sistema de las estrategias de reproducción, estrategias que aparecen, bajo formas diferentes, con pesos relativos diferentes, en todas las sociedades, y que se basan en esta especie de conatus, de impulso de la familia, de la casa, para perpetuarse perpetuando su unidad contra los factores de división, y en particular contra aquellos que son inherentes a la competencia por la propiedad que fundamenta la unidad de la familia.

En tanto que cuerpo dotado de un espíritu de cuerpo (y condenado, a este título, a servir de modelo arquetípico para todos los grupos empeñados en funcionar como cuerpos, por ejemplo las *fraternities* y las *sororities* de las universidades americanas), la familia está sometida a dos sistemas de fuerzas contradictorias: por una parte las fuerzas de la economía que introducen las tensiones, las contradicciones y los conflictos a los que he aludido, pero que, en determinados contextos, imponen asimismo el mantenimiento de una determinada cohesión, y por la otra las fuerzas de cohesión que en parte tienen que ver con el hecho de que la reproducción del capital bajo sus diferentes formas dependa, en gran medida, de la reproducción de la unidad familiar.

Esto es particularmente cierto en lo que se refiere al capital simbólico y al capital social que sólo pueden reproducirse mediante la reproducción de la unidad social elemental que es la familia. Así, en la Kabília, muchas familias que habían roto la unidad de bienes y de tareas optaban por presentar una indivisión de fachada, para salvaguardar el honor y el prestigio de la gran familia solidaria. De igual modo, en las grandes familias burguesas de las sociedades modernas avanzadas, y hasta en las categorías del empresariado más alejadas del modo de reproducción familiar, los agentes económicos otorgan un lugar considerable en sus estrategias y en sus prácticas económicas a la reproducción de los vínculos domésticos ampliados, que es una de las condiciones de la reproducción de su capital. Los grandes tienen familias grandes (se trata, creo, de una ley antropológica general), tienen un interés específico en mantener unas relaciones de tipo familiar extensas y, a través de estas relaciones, una forma particular de concentración del capital. Dicho de otro modo, pese a todas las fuerzas de fisión que se ejercen sobre ella, la familia sigue siendo uno de los lugares de acumulación, de conservación y de reproducción de diferentes tipos de capital. Los historiadores saben que las familias grandes superan las revoluciones (como muestran, entre otras, las investigaciones de Chaussinand-Nogaret). Una familia muy extensa tiene un capital muy diversificado de modo que, mientras la cohesión familiar se perpetúe, los supervivientes pueden ayudarse mutuamente en la restauración del capital colectivo.

Hay pues, en el seno mismo de la familia, una labor de reproducción de la unidad doméstica, de su integración, una labor estimulada y apoyada por instituciones como la Iglesia (habría que comprobar si lo esencial de lo que se pone bajo el nombre de moral particularmente cristiana, pero también laica no se asienta en la visión unitaria de la familia) o el Estado. Éste contribuye a fundar o a reforzar esta categoría de construcción de la realidad que es la idea de familia (Bourdieu, 1997: 126-138; Bourdieu, 1999) mediante instituciones como el libro de familia, los subsidios familiares y todo el conjunto de acciones a la vez simbólicas y materiales, a menudo acompañadas de sanciones económicas, cuyo efecto consiste en fortalecer en cada uno de los miembros el interés por el mantenimiento de la unidad doméstica. Esta acción del Estado no es sencilla y habría que hilar delgado, tomar en cuenta por ejemplo el antagonismo entre el *derecho civil*, que actúa a menudo en el sentido de la división —el Código civil ha planteado

montones de problemas a los bearneses que han tenido muchas dificultades para perpetuar la familia basada en el derecho de primogenitura dentro de los límites de un código jurídico que les exigía el reparto en partes iguales, y tuvieron que inventar todo tipo de argucias para forzar el derecho y perpetuar la casa en contra de las fuerzas de disrupción introducidas por el derecho—, y el *derecho social* que valora algunas categorías de familia, por ejemplo las familias monoparentales, o que da categoría de regla universal, mediante las ayudas, a una visión particular de la familia, tratada como familia “natural”.

Quedaría por analizar la lógica de los intercambios entre generaciones, caso particular de la economía de los intercambios simbólicos en el interior de la familia. Para tratar de dar cuenta de la incapacidad de las relaciones de contratos privados destinados a garantizar el subsidio intertemporal de los recursos, los economistas han elaborado lo que llaman modelos de generaciones imbricadas: tenemos dos categorías de agentes, unos jóvenes y unos viejos, los jóvenes en el periodo (t) serán viejos en ($t + 1$), los viejos del periodo (t) habrán desaparecido en ($t + 1$), y habrá una nueva generación; ¿cómo pueden los jóvenes transferir en el tiempo una parte de la riqueza que producen con la finalidad de consumirla cuando sean viejos? Los economistas son interesantes porque tienen el don de la variación imaginaria, en el sentido husserliano del término, y porque elaboran unos modelos formales a los que ponen a trabajar en vacío, proporcionando así unos espléndidos instrumentos para quebrar las evidencias y obligar a poner en tela de juicio cosas que se suelen aceptar tácitamente, incluso por quienes se creen espíritus paradójicos.

Los economistas se basan en este análisis de las relaciones entre las generaciones para establecer que el dinero es imprescindible y que su constancia en el tiempo es lo que hace que los jóvenes puedan utilizar el dinero que acumulan en la actualidad cuando sean viejos, porque los jóvenes del periodo siguiente siempre lo aceptarán, lo que equivale a afirmar (como Simiand, en un artículo muy bello), que el dinero es siempre fiduciario y que su validez se fundamenta en una cadena de creencias duraderas en el tiempo. Pero para que los intercambios intergeneracionales prosigan pese a todo, también tiene que intervenir la lógica de la deuda como reconocimiento y constituirse un sentimiento de obligación o de gratitud. Las relaciones entre las generaciones son uno de los lugares por antonomasia de la transfiguración del reconocimiento de deuda en agradecimiento, en piedad fi-

lial, en amor. (Los intercambios siempre se sitúan dentro de la lógica del obsequio y no del crédito, y los préstamos entre padres e hijos excluyen el cobro de un interés, los plazos para el reintegro de la deuda se dejan asimismo en el aire, sin precisar.) Hoy en día, como la *philia* está amenazada por las rupturas de la cohabitación producidas por las migraciones relacionadas con el trabajo y por la generalización del espíritu de cálculo (necesariamente egoísta), el Estado ha tomado el relevo de la unidad doméstica en la gestión de los intercambios entre generaciones, y la “tercera edad” es una de esas invenciones colectivas que ha permitido transferir al Estado la gestión de los ancianos que hasta entonces recaía en la familia o, más exactamente, ha remplazado la gestión directa en el seno de la familia de los intercambios entre generaciones por una gestión de estos intercambios garantizada por el Estado que lleva a cabo la recaudación y la redistribución de los recursos destinados a los ancianos (otro ejemplo de caso en el que el Estado aporta una solución al problema del *free rider*).

LO PURO Y LO COMERCIAL

Ocupémonos ahora de la economía de los bienes culturales. Se da en ella la mayor parte de las características de la economía precapitalista. En primer lugar la negación de lo económico: la génesis de un campo artístico o de un campo literario significa la emergencia progresiva de un mundo económico invertido, donde las sanciones positivas del mercado son indiferentes o incluso negativas (Bourdieu, 1992: 213ss.). El *best-seller* no es automáticamente reconocido como obra legítima y el éxito comercial puede tener incluso valor de condena. E, inversamente, el artista maldito (que es una invención histórica: no siempre ha existido, como tampoco la idea de artista) puede deducir de su maldición en su época indicios de elección en el más allá. Esta visión del arte (que hoy en día va perdiendo terreno a medida que los campos de producción cultural pierden su autonomía) se ha ido inventando poco a poco, con la idea del artista puro, sin más fines que el arte, indiferente a las sanciones del mercado, al reconocimiento oficial, al éxito, a medida que se instituía un mundo social absolutamente particular, un islote dentro del océano del interés, donde el fracaso económico podía asociarse a una forma de éxito, o, en cual-

quier caso, no aparecer indefectiblemente como un fracaso irremediable. (Se trata de uno de los problemas de los artistas que se van haciendo viejos sin haber alcanzado el reconocimiento, que tienen que convencer y convencerse de que su fracaso es un éxito y que tienen posibilidades razonables de alcanzarlo porque existe un universo donde la posibilidad de triunfar sin vender libros, sin ser leído, sin ser representado, etc., está reconocida.)

Es decir, un mundo al revés, donde las sanciones negativas pueden convertirse en sanciones positivas; donde, por supuesto, la verdad de los precios está sistemáticamente excluida. Todo el lenguaje es eufemístico. Consecuentemente, una de las dificultades mayores con las que tropieza la sociología se refiere a la elección de los términos: si se dice “productor”, parece que se sea reductor y efectivamente se hace desaparecer la especificidad de este espacio de producción, que no es una producción como las demás; si se dice “creador”, se cae en la ideología de la “creación”, en la mística del artista único, que escapa por definición a la ciencia, una ideología tan poderosa que basta con adoptarla para tener aspecto de artista, y obtener beneficios simbólicos de todo tipo. (Si se escribe en un periódico: yo, creador, aborrezco a los sociólogos reductores, etc., se pasa por un artista; o por un filósofo... Ésta es una de las razones por las que no hay día en que tal periódico, tal semanario o tal otra revista no arremeta contra “el imperio del sociólogo”, “el sociólogo rey”, “el territorio del sociólogo”, etc.) Esta ideología profesional extremadamente poderosa está inscrita en un lenguaje que excluye el vocabulario de la economía mercantil: el marchante de cuadros prefiere llamarse director de galería; editor es un eufemismo para comerciante de libros, o comprador de fuerza del trabajo literario (en el siglo XIX, los escritores solían compararse a las prostitutas...). La relación entre el editor de vanguardia y el autor es absolutamente semejante a la relación entre el sacerdote y el sacristán que describiré más adelante. El editor dice a un joven autor que tiene dificultades para llegar a final de mes: “¡Mire a Beckett, nunca ha cobrado ni un céntimo de sus derechos de autor!” Y el pobre escritor no sabe dónde meterse, pues no está seguro de ser Beckett, pero sí lo está de que, a diferencia de Beckett, tiene la baja de reclamar dinero... Respecto a esto vale la pena releer *La educación sentimental*: M. Arnoux es un personaje muy ambiguo de marchante de arte, medio comerciante, medio artista, que mantiene con los artistas una relación semisentimental, semipatronal. Estas relaciones de

explotación suave sólo funcionan si son suaves. Se trata de relaciones de violencia simbólica que sólo pueden instaurarse con la complicidad de quienes las padecen, como las relaciones intradomésticas. El dominado colabora a su propia explotación a través de su afección o de su admiración.

El capital del artista es un capital simbólico y nada se parece más a las luchas de honor entre los kables que las luchas intelectuales. En muchas de estas luchas, el envite aparente (tener razón, imponerse con razones) oculta unos envites de pundonor. Y ello desde las más frívolas (en las pugnas por saber qué pasa con Sarajevo, ¿es acaso Sarajevo el verdadero envite?) a las más “serias” (como las peleas por la prioridad). Este capital simbólico de reconocimiento constituye un *percipi* que supone la creencia de las personas introducidas en el campo. Eso es lo que mostró Duchamp que, como Karl Kraus en otros ámbitos, llevó a cabo verdaderos experimentos sociológicos. Exponiendo un urinario en un museo, puso de manifiesto el efecto de constitución que lleva a cabo la consagración mediante un lugar consagrado, y las condiciones sociales de la aparición de esta consecuencia. Todas las condiciones no se reducen a éstas, pero era necesario que este acto fuese realizado por él, es decir por un pintor reconocido como pintor por otros pintores o por otros agentes del mundo del arte que dispusieran del poder de decir quién es pintor, era necesario que lo fuera en un museo que le reconocía como pintor y que tenía el poder de reconocer su acto como un acto artístico, era necesario que el medio artístico estuviese dispuesto a reconocer este tipo de cuestionamiento de su reconocimiento. Basta con observar, *a contrario*, lo que sucedió con un movimiento artístico como las “Artes incoherentes” (Grojnowski, 1981: 73-86). Se trata de unos artistas que, a finales del siglo XIX, llevaron a cabo toda una serie de actos artísticos que han sido repetidos como tales en los años sesenta, particularmente por los artistas conceptuales. Como las “expectativas colectivas” de las que hablaba Mauss no se daban, como las “mentalidades, como suele decirse, no estaban preparadas”, no se los tomó en serio, en parte, por cierto, porque ni ellos mismos se tomaban en serio, y porque no podían, dado el estado del campo, tomar y presentar como actos artísticos lo que ellos mismos consideraban sin duda meras bromas de pintores en ciernes. Por lo tanto, retrospectivamente, cabe decir perfectamente: ¡mirad, lo han inventado todo! Lo que es a la vez verdadero y falso. Por ello hay que tratar con mucha prudencia los problemas de los

precursores y de los precedentes. Las condiciones sociales para que estos artistas aparecieran y lo hicieran como haciendo lo que parecían estar haciendo en nuestra opinión no se cumplían. Por lo tanto no lo hacían. Lo que significa que, para que Duchamp pudiera hacer de Duchamp, era necesario que el campo estuviera constituido de forma que se pudiera hacer de Duchamp...

Todavía habría que repetir, a propósito del capital simbólico del escritor o del artista, a propósito del fetichismo del nombre del autor y del efecto mágico de la firma, todo lo que se ha dicho a propósito del capital simbólico tal como funciona en otros universos: en tanto que *percipi*, se basa en la creencia, es decir en las categorías de percepción y de valoración en vigor en el campo.

Disociando el éxito temporal y la consagración específica y garantizando unos beneficios específicos de desinterés a quienes se someten a sus reglas, el campo artístico (o científico) crea las condiciones de la constitución (o de la emergencia) de un verdadero interés por el desinterés (equivalente del interés por la generosidad de las sociedades de honor). En el mundo artístico como mundo económico invertido, las "locuras" más antieconómicas son en determinadas condiciones "razonables" puesto que el desinterés está reconocido y recompensado.

LA RISA DE LOS OBISPOS

La empresa religiosa obedece, en lo esencial, a los principios que he extraído del análisis de la economía precapitalista. Como en el caso de la economía doméstica, de la cual constituye una forma transfigurada (con el modelo del intercambio fraterno), el carácter paradójico de la economía de la ofrenda, del voluntariado, del sacrificio, se muestra de forma particularmente manifiesta en el caso de la Iglesia católica actual: en efecto, esta empresa de dimensión económica basada en la negación de la economía está inmersa en un universo donde, con la generalización de los intercambios monetarios, la búsqueda de la optimización del beneficio se ha convertido en el principio de la mayor parte de las prácticas corrientes, de modo que todo agente religioso o no religioso tiende a valorar en dinero, por lo menos implícitamente, el valor de su trabajo y de su tiempo. Un sacristán, un pertiguero es un

homo oeconomicus más o menos reprimido; sabe que poner flores en el altar le llevará una media hora y que según la tarifa de una mujer de la limpieza eso vale tanto. Pero, al mismo tiempo, se adhiere al juego religioso y rechazaría la asimilación de su trabajo de servicio religioso a la de un hombre o de una mujer de servicio.

Esta doble conciencia, que sin duda comparten todos los agentes sociales que participan a la vez del universo económico y éste o aquél de los subuniversos antieconómicos (cabe pensar en los militantes y en todos los “voluntarios”), es el fundamento de una grandísima lucidez (parcial) que se manifiesta sobre todo en las situaciones de crisis y en las personas que están en falso, por lo tanto en ruptura con las evidencias más burdas de la *doxa*. Así la revista *Trait-d'Union*, que fue lanzada por el personal no religioso de la Iglesia cuando éste fundó una especie de sindicato para tratar de conseguir el reconocimiento material de los servicios religiosos que prestaba, es un extraordinario instrumento de análisis. Lo que no quita que reducir brutalmente un comportamiento a su verdad “económica” (decir de la sillera que es una mujer de la limpieza sin salario) significa llevar a cabo un desengaño necesario, pero engañoso. La objetivación pone de manifiesto que la Iglesia es también una empresa económica; pero corre el peligro de hacer olvidar que se trata de una empresa económica que sólo puede funcionar como lo hace porque no es realmente una empresa, porque *se niega* como empresa. (Del mismo modo que la familia sólo puede funcionar porque se niega bajo la definición que de ella ofrece un economicismo a lo Gary Becker.)

Nos topamos aquí con el problema, que ya hemos roto antes, que busca la explicitación de la verdad en instituciones (o campos) cuya verdad consiste en rechazar la explicación de su verdad. Dicho de modo más sencillo: la explicitación somete a una alteración destructora cuando toda la lógica del universo explicitado se basa en el tabú de la explicitación. Así, me ha llamado la atención el hecho de que cada vez que los obispos adoptaban, a propósito de la economía de la Iglesia, el lenguaje de la objetivación, hablando, por ejemplo, para describir la pastoral, de “fenómeno de oferta y de demanda”, se reían. (Un ejemplo: “No somos sociedades ejem... del todo como las demás: no producimos nada, ni vendemos nada [risas], ¿no es cierto?”, cancelarían de la diócesis de París.) O bien, en otros momentos, inventaban eufemismos extraordinarios. Lo que induce a pensar que estamos en presencia no de una mentira cínica, como propondría la lectura

voltairiana, sino de un desfase entre la verdad objetiva, más reprimida que ignorada, y la verdad vivida de las prácticas, y que esta verdad vivida, que oculta, para los agentes mismos, la verdad que pone de manifiesto el análisis, forma parte de la verdad de las prácticas en su definición completa. La verdad de la empresa religiosa estriba en tener dos verdades: la verdad económica y la verdad religiosa, que la niega. Con ello, para describir cada práctica, como con los kabilés, habría que disponer de dos palabras, que se solapasen, como en un acorde musical: apostolado/*marketing*, fieles/clientela, servicio sagrado/trabajo asalariado, etc. El discurso religioso que acompaña la práctica forma parte integrante de la economía de las prácticas como economía de los bienes simbólicos.

Esta ambigüedad es una propiedad muy general de la *economía de la ofrenda*, en la que el intercambio se transfigura en oblación del propio ser a una especie de entidad trascendente. En la mayoría de las sociedades no se ofrece a la divinidad un material en bruto, oro por ejemplo, sino oro trabajado. El esfuerzo para transfigurar la cosa bruta en objeto bello, en estatua, forma parte de la labor de eufemización de la relación económica (lo que explica la prohibición de fundir las estatuas para convertirlas en oro). Jacques Gernet propone un análisis muy bello del comercio sagrado y del templo budista como una especie de banca, aunque negada, que acumula recursos sagrados, obsequios y beneficios profanos, como los que proporcionan las prácticas usurarias o mercenarias (préstamos de cereales, préstamos con fianza, gravámenes sobre los molinos, impuestos sobre el producto de las tierras, etc.) (Gernet, 1956). Estos recursos, que no se utilizan para el mantenimiento de los religiosos o de los edificios, ni para el culto, fiestas, ceremonias oficiales, servicios fúnebres, etc., se acumulan en el “patio del Tesoro inagotable” y se redistribuyen parcialmente bajo forma de dádivas a los pobres y a los enfermos, o de alojamiento gratuito para los fieles. Así, el templo funciona objetivamente como una especie de banco pero que no puede ser percibido ni pensado como tal, a condición de que nunca sea aprehendido como tal.

La empresa religiosa es una empresa con una dimensión económica que no puede confesarse como tal y que funciona en una especie de negación permanente de su dimensión económica: hago un acto económico, pero no quiero saberlo; lo llevo a cabo de tal modo que puedo decirme y decirles a los demás que no constituye un acto económico y sólo puedo resultar creíble para los demás si lo creo yo

mismo. La empresa religiosa, el negocio religioso “no es una empresa industrial y comercial con fines lucrativos”, como recuerda *Trait-d'Union* (núm. 20: 10), es decir, una empresa como las demás. El problema de saber si hay o no hay cinismo desaparece del todo cuando se ve que forma parte de las condiciones mismas del funcionamiento y del éxito de la empresa religiosa que los agentes religiosos crean en lo que hacen y que no acepten la definición económica estricta de su acción y de su función. Así, cuando el sindicato del personal laico de Iglesia trató de definir las profesiones que representaba, se topó con la definición implícita de estas profesiones que propugnaban los empresarios (es decir los obispos que, evidentemente, rechazan esta designación). Las tareas sagradas son irreductibles a una codificación meramente económica y social: el sacristán no tiene un “oficio”; lleva a cabo un servicio divino. Una vez más, la definición ideal que defienden los dignatarios de Iglesia forma parte de la verdad de la práctica.

Este doble juego estructural con la definición objetiva de la práctica se pone de manifiesto en los comportamientos más habituales. Así, por ejemplo, cerca de Saint-Sulpice, hay una empresa de peregrinaciones que es de hecho (es decir objetivamente, desde el punto de vista del observador, que reduce y disipa la nebulosa de discursos eufemísticos) una empresa de turismo, pero negada por un empleo sistemático del eufemismo: un viaje a Inglaterra será un “descubrimiento del ecumenismo”; un viaje a Palestina, un “crucero de temática religiosa, tras los pasos de san Pablo”; un viaje a Rusia, un “encuentro con la ortodoxia”. La transfiguración es esencialmente verbal: para poder hacer lo que se hace haciendo(se) creer que no se está haciendo, hay que decir(se) que se está haciendo algo distinto de lo que se hace, hay que hacerlo diciendo(se) que no se está haciendo, como si no se hiciese.

Otro ejemplo, “Les Chantiers du cardinal” (Las Obras del cardenal), empresa que se encarga de la construcción de los edificios religiosos franceses: gestionada por un clérigo, emplea a un personal voluntario muy importante, ingenieros jubilados, catedráticos de derecho, etc., que ofrecen gratuitamente su tiempo y su competencia a la empresa, y a un reducidísimo número de asalariados que asumen los trabajos más pesados, como la secretaría o la contabilidad, y que son sobre todo católicos puesto que son reclutados por cooptación pero a los que no se exige explícitamente que lo sean. La cancelaría, que es el Ministerio de Finanzas del episcopado, contaba (en el

momento de la investigación) con unos sesenta voluntarios, jubilados principalmente. Esta estructura, un número reducido de clérigos, asistidos por un número reducido de asalariados, que encuadran a un gran número de voluntarios, es típica de la empresa católica. Se repite en todas partes, en la prensa de cariz religioso, en la edición, etc. Además del *voluntariado*, donación gratuita de trabajo y de servicios, surge también otra propiedad medular de la empresa católica: siempre está concebida como una *gran familia*. Hay un clérigo, a veces dos, cuya cultura específica, vinculada a toda una historia, colectiva e individual, consiste en saber *manejar* a la vez un vocabulario, un lenguaje y también unas relaciones sociales que siempre hay que eufemizar. Así, lo que hace que un centro escolar, incluso cuando ya no hay crucifijos que cuelgan de las paredes, siga siendo católico es que cuenta con un director que ha incorporado profundamente esta especie de disposición católica, un lenguaje y una forma muy particular de manejar las relaciones entre las personas.

En la empresa religiosa, las relaciones de producción funcionan según el modelo de las relaciones familiares: tratar a los demás como hermanos significa poner entre paréntesis la dimensión económica de la relación. Las instituciones religiosas trabajan de forma permanente, a la vez práctica y simbólicamente, para eufemizar las relaciones sociales, incluidas las relaciones de explotación (como en la familia), transfigurándolas en relaciones de parentesco espiritual o de intercambio religioso, a través de la lógica del voluntariado: por el lado de los asalariados, agentes religiosos subalternos, por ejemplo los que limpian las iglesias o mantienen y adornan los altares, hay donación de trabajo, “ofrenda libremente consentida de dinero y de tiempo” (*Trait-d’Union*, núm. 20: 10). La explotación está *enmascarada*: en las discusiones entre obispos y agentes sindicales, los primeros juegan constantemente con la ambigüedad de las tareas sagradas; intentan hacer admitir a los segundos que las acciones consagradas son consagrantes, que los actos religiosos son en sí mismos su propio fin y que quien los realiza recibe la gratificación por el hecho mismo de llevarlos a cabo, que nos movemos en el orden de la finalidad sin fin.

El funcionamiento de la lógica del voluntariado, y la explotación que éste permite, están propiciados y facilitados por la ambigüedad objetiva de las tareas sagradas: empujar el cochecito de los enfermos en una peregrinación es a la vez un acto caritativo que contiene en sí mismo su fin y que merece una recompensa en el más allá, y un acto

técnico susceptible de ser llevado a cabo por una enfermera asalariada. ¿El mantenimiento de los lugares de culto es un acto técnico o un acto ritual (de purificación)? ¿Y la fabricación de una efigie (pienso en las conversaciones que mantuve con unas obreras que peinaban estatuas de la Virgen en Lourdes)? La función de los agentes no es menos ambigua: el sacristán prepara los oficios religiosos y mantiene los lugares de culto; tiene la responsabilidad de la preparación de los bautizos, de las bodas y de las ceremonias funerarias, asiste a estas ceremonias diferentes y custodia los locales de la parroquia. Su actividad es un servicio ritual (aunque no esté consagrado en sí mismo). El periódico *Trait-d'Union* (núm. 21: 1) habla de “finalidad religiosa del trabajo”.

Cuando el personal laico que cumple funciones *profanas* tales como las de telefonista, de secretaria o de contable, formula *reivindicaciones*, tropieza con la tendencia de los clérigos a considerar la función que ejerce como un privilegio, un deber sagrado. (El voluntariado es sobre todo cosa de mujeres, para quienes, por lo menos en ciertas categorías, la equivalencia del trabajo y de su valor en dinero no está establecida con tanta claridad; y el cuerpo sacerdotal, masculino, se basa en las formas establecidas de la división del trabajo entre los sexos para exigir y aceptar servicios gratuitos.) Cuando los sacristanes recuerdan que hay una finalidad religiosa en su trabajo, pero que eso no significa que ese trabajo no merezca un sueldo, los obispos responden que sueldo es un término fuera de uso en ese universo. De igual modo, a un entrevistador que le pregunta, algo torpemente (las “meteduras de pata” pueden ser muy reveladoras, en la medida en que destrozan a veces las evidencias), si “para Monseñor Tal constituye una promoción ir a Aix”, un miembro importante de la secretaría del episcopado responde: “Ah, sí, seguro, incluso sorprende un poco, ocurre como con X, que ha pasado de auxiliar de Nancy, que es ya una diócesis importante, a obispo de Cambrai... Dicho así, será seguramente cierto, pero no nos gusta mucho este término de promoción. Digamos mejor reconocimiento”. Otro ejemplo de puntualización sacerdotal a propósito del salario:

En primer lugar, el sacerdote no recibe ningún salario, ¡eso es lo primero! Pienso que es importante, pues quien dice salario, dice asalariado, y el sacerdote no es un asalariado. Entre el sacerdote y el obispo hay un contrato, si quiere, pero se trata de un contrato *sui generis*, un contrato absolutamente

especial, que no es un contrato de alquiler de servicios, de patrón a empleado [...]. Pero, en este caso, no podemos decir que haya un salario. Los sacerdotes no son asalariados; no se puede hablar de honorarios, pero se puede hablar de asignaciones si quiere, es decir que el obispo se hace cargo de su subsistencia. ¿Qué tipo de contrato existe entre el sacerdote y el obispo? El sacerdote se ha comprometido a servir a la Iglesia toda su vida y, a cambio, el obispo se compromete, por su parte, a cubrir sus necesidades [...]. Se puede hablar de asignación, si quiere, en un sentido muy amplio, yo diría que entre comillas. ¡Pero no de salario! ¡Pero no de salario!

Las comillas son uno de los marcadores más fuertes de la negación y del paso al orden de la economía simbólica.

Los propios clérigos tienen también un estatuto económico ambiguo, que ellos mismos desconocen: son pobres (salario mínimo interprofesional), pero de una pobreza aparente (reciben todo tipo de obsequios) y electiva (pues sus recursos les llegan bajo forma de ofrendas, de obsequios, dependen de su clientela). Esta estructura tiene *habitus* dobles, dotados de un genio del eufemismo, de la ambigüedad de la práctica y de los discursos, del doble sentido sin doble juego. El director de peregrinaciones en el ámbito regional de París habla de “animación espiritual” cuando habla de Lourdes. Al referirse a la “clientela”, ríe como si fuera una palabra soez. El lenguaje religioso funciona permanentemente como instrumento de eufemización. Basta con dejarlo funcionar, con dejar que funcionen los automatismos inscritos en el *habitus* religioso, del que es una dimensión esencial. Esta duplicidad estructural, que lleva a estrategias de doble efecto que permiten acumular el beneficio religioso y el beneficio económico y de doble lenguaje, podría ser uno de los invariantes del personaje del mandatario (sacerdote, delegado, político) de una Iglesia o de un partido.

Nos encontramos así ante unas empresas (escolares, médicas, caritativas, etc.) que, al funcionar dentro de la lógica del voluntariado y de la ofrenda, tienen una ventaja considerable en la competencia económica (entre otras, el efecto de marca: pues el adjetivo cristiano tiene valor de una garantía de moral casi doméstica). Pero estas empresas objetivamente económicas sólo pueden sacar provecho de estas ventajas en tanto que continuamente se reproduzcan las condiciones del *desconocimiento* de su dimensión económica, es decir mientras los agentes consigan creer y hacer creer que sus acciones no tienen ninguna incidencia económica.

Se comprende así hasta qué punto resulta esencial, desde el punto de vista metodológico, evitar la disociación de las funciones económicas y de las funciones religiosas, es decir de la dimensión propiamente económica de la práctica y de la simbolización que hace posible el cumplimiento de las funciones económicas. El discurso no es algo que esté de más (como se tiende a creer cuando se habla de “ideología”); forma parte de la economía misma. Y, si se pretende hacer las cuentas correctamente, hay que tenerlo en cuenta, como otros tantos esfuerzos aparentemente malgastados en labores de eufemización: la labor religiosa comporta un gasto considerable de energía destinado a convertir la actividad de dimensión económica en tarea sagrada; hay que aceptar perder algo de tiempo, esforzarse, incluso padecer, para creer (y hacer creer) que se hace algo distinto de lo que se está haciendo. Algo se pierde, pero la ley de la conservación de la energía sigue siendo verdad pues lo que se ha perdido se recupera en otra partida.

Lo que es válido entre los laicos es verdad en enésimo grado en el ámbito de los clérigos que se mantienen siempre dentro de la lógica de la *self-deception*. Pero hablar de *self-deception* puede hacer creer que cada agente es el responsable único de su mentira para consigo mismo. De hecho, el trabajo de *self-deception* es un trabajo colectivo, apoyado por todo un conjunto de instituciones sociales de asistencia, entre las cuales, la primera y la más poderosa, destaca el lenguaje, que no sólo es medio de expresión sino también principio de estructuración que funciona con el apoyo de un grupo que se reconoce en él: la mala fe colectiva está inscrita en la objetividad del lenguaje (en particular en los eufemismos, las fórmulas rituales, los términos de tratamiento “padre”, “hermana”, etc. y de referencia), de la liturgia, de la tecnología social de la gestión católica de los intercambios y de las relaciones sociales (por ejemplo, todas las tradiciones organizacionales) y también en los cuerpos, en los *habitus*, las maneras de ser, de hablar, etc.; está permanentemente reforzada por la lógica de la economía de los bienes simbólicos que estimula y recompensa esta duplicidad estructural. Por ejemplo, la lógica de la relación “fraterna” se inscribe en unas disposiciones socialmente instituidas pero también en unas tradiciones, en unos lugares: hay toda una serie de revistas que se llaman *Diálogo* o que llaman al “diálogo”, hay profesionales del diálogo, que pueden dialogar con las personas más dispares entrando en los lenguajes más diferentes, hay lugares de encuentros, etcétera.

En fin, ya esboqué en otro lugar (Bourdieu, 1997: 124 y 157) el análisis de la economía de los bienes públicos y del campo burocrático, del Estado, como uno de los lugares de negación de la economía. (Dicho sea entre paréntesis, es importante saber que durante mucho tiempo la Iglesia cumplió unas funciones casi estatales de interés general, de servicio público; que llevó a cabo la primera *concentración de capital público* destinado a fines públicos –educación, cuidado de los enfermos, de los huérfanos, etc.–. Lo que explica que entrara en una competencia muy violenta con el Estado en el momento en que el Estado “social” empezaba a establecerse, en el transcurso del siglo XIX.) El orden de lo “público”, de la “cosa pública”, se constituye históricamente a través de la emergencia de un campo en el que unos actos de interés general, de servicio público, puedan ser posibles, estimulados, conocidos, reconocidos y recompensados. Lo que no es obstáculo para que este campo burocrático nunca haya llegado a conseguir de sus agentes unas dedicaciones tan completas como las que consigue la familia (o incluso la Iglesia) y que el servicio de los intereses del Estado siempre esté en competencia con el servicio de los intereses personales o familiares. El derecho público tiene que recordar que “la administración no hace regalos”. Y, de hecho, una acción administrativa que beneficie de forma individualizada a una persona privada resulta sospechosa, cuando no ilícita.

Todavía me queda por extraer los principios de la lógica que tienen en común los diferentes universos que he evocado rápidamente.

La economía de los bienes simbólicos se basa en la represión o la censura del interés económico (en el sentido restringido del término). Consecuentemente, la verdad económica, es decir el precio, se ha de ocultar activa o pasivamente o dejar sin precisar. La economía de los bienes simbólicos es una economía de lo difuso y de lo indeterminado. Se basa en un tabú de la explicitación (tabú que el análisis infringe, por definición, exponiéndose así a hacer que parezcan calculadoras e interesadas unas prácticas que se definen por su oposición en contra del cálculo y del interés).

Debido a esta represión, las estrategias y las prácticas características de la economía de los bienes simbólicos son siempre ambiguas, de dos caras, y hasta aparentemente contradictorias (por ejemplo, los bienes tienen un precio y “no tienen precio”). Esta dualidad de las verdades mutuamente exclusivas, tanto en la práctica como en los discursos (eufemismo), no ha de tomarse por duplicidad, hipocresía,

sino como negación que garantiza (mediante una especie de *Aufhebung*) la coexistencia de los opuestos (se puede intentar exponer mediante la metáfora del acorde musical: apostolado/*marketing*, fieles/clientes, culto/trabajo, producción/creación, etcétera).

La labor de negación, de represión sólo puede alcanzar el éxito porque es colectiva y se basa en la orquestación de los *habitus* de quienes los llevan a cabo o, en términos más sencillos, en un acuerdo no intencionalmente concluido ni concertado entre las disposiciones de los agentes directa o indirectamente concernidos. La economía de los intercambios simbólicos no se basa en la lógica de la acción racional o del *common knowledge* (sé que sabes que sé que me lo devolverás) que induce a pensar las acciones más características de esta economía como contradictorias o imposibles, sino en el *desconocimiento compartido* (estoy hecho, dispuesto de tal modo, que sé y no quiero saber que sabes y no quiero saber que sé y no quiero saber que me devolverás un contraobsequio). La labor colectiva de represión sólo es posible si los agentes están dotados de las mismas categorías de percepción y de valoración: para que la relación de doble faz entre el primogénito y el benjamín pueda funcionar duraderamente, tienen que darse a la vez, como en la sociedad bearnesa de antaño, la sumisión del benjamín y su abnegación para con los intereses del linaje, el “espíritu de familia”, la generosidad y la delicadeza del primogénito, principio de las atenciones y de los miramientos hacia su hermano, y, en todos los demás, dentro de la familia y fuera de ella, unas disposiciones semejantes que hagan que los comportamientos correctos sean aprobados y recompensados simbólicamente.

Estas disposiciones comunes, y la *doxa* compartida que fundamentan, son fruto de una socialización idéntica o semejante que conduce a la incorporación generalizada de las estructuras del mercado de los bienes simbólicos bajo la forma de estructuras cognitivas armonizadas con las estructuras objetivas de ese mercado. La violencia simbólica se basa en la sintonía entre las estructuras constitutivas del *habitus* de los dominados y la estructura de la relación de dominación a la que ellos (o ellas) se aplican: el dominado percibe al dominante a través de unas categorías que la relación de dominación ha producido y que, debido a ello, son conformes a los intereses del dominante.

Debido a que la economía de los bienes simbólicos se basa en la creencia, la reproducción o la crisis de esta economía se asientan en la reproducción o en la crisis de la creencia, es decir, en la perpe-

tuación o en la ruptura del acuerdo entre las estructuras mentales (categorías de percepción y de valoración, sistemas de preferencia) y las estructuras objetivas. Pero la ruptura no puede resultar de una mera toma de conciencia; la transformación de las disposiciones no puede producirse sin una transformación previa o concomitante de las estructuras objetivas de las que son fruto y a las que no pueden sobrevivir.

ANEXO

CONSIDERACIONES SOBRE LA ECONOMÍA DE LA IGLESIA

En primer lugar, la imagen manifiesta: una institución que se encarga del cuidado de las almas. O, en un grado superior de objetivación, con Max Weber: un cuerpo (sacerdotal) que posee el monopolio de la manipulación legítima de los bienes de salvación; y, a este título, investido de un poder propiamente espiritual, ejercido *ex officio*, sobre la base de una transacción permanente con las expectativas de los laicos: la Iglesia se basa en unos principios de visión (disposiciones constitutivas de la “creencia”), que en parte ella ha constituido, para orientar las representaciones o las prácticas, reforzando o transformando estos principios. Y ello, aprovechando su autonomía relativa respecto a la demanda de los laicos.

Pero la Iglesia también es una empresa de dimensión económica, capaz de asegurar su propia perpetuación sirviéndose de diferentes tipos de recursos. Respecto a esto, también, cabe una imagen aparente oficial: la Iglesia vive de ofrendas o de contraprestaciones a cambio de su servicio religioso (la ofrenda para el culto) y de las rentas de sus bienes (los bienes de la Iglesia). La realidad es mucho más compleja: el poder temporal de la Iglesia se basa asimismo en el control de *empleos* que pueden deber su existencia a la mera lógica económica (cuando están vinculados a empresas económicas propiamente religiosas, como las de peregrinaciones, o de dimensión religiosa, como las empresas de prensa católica) o *a la ayuda del Estado*, como los puestos en la enseñanza.

Los propios “primeros interesados” ignoran las verdaderas bases económicas de la Iglesia, como se desprende de la declaración típica: “Puesto que el Estado no da ni un duro a la Iglesia, son los fieles

quienes mantienen a la Iglesia con sus ofrendas" (Episcopat français, 1980: 27). Sin embargo, la transformación profunda de las bases económicas de la Iglesia queda patente a través del hecho de que los responsables de la institución pueden aludir a las posesiones materiales de la Iglesia, antes tanto más negadas y ocultas cuanto que constituían el blanco principal de la crítica anticlerical.

Consecuencia de esta transformación, para calibrar el dominio de la Iglesia, se puede sustituir la encuesta sobre los practicantes y la intensidad de su práctica tal como la llevaba a cabo el canónigo Boulard por un censo de los empleos que tienen su razón de ser en la existencia de la Iglesia y de la creencia cristiana y que desaparecerían si una u otra a su vez llegaran a desaparecer (es decir tanto las industrias de cirios, de rosarios o de imágenes piadosas como los centros de enseñanza religiosa o la prensa confesional). Esta segunda medida es mucho más adecuada: en efecto, todo parece indicar que vamos hacia una *Iglesia sin fieles* que obtendría el principio de su fuerza (inseparablemente política y religiosa o, como dice el lenguaje de los clérigos, "apostólica") del conjunto de los puestos que ocupa.

El cambio de los fundamentos económicos de la Iglesia que poco a poco se ha ido efectuando hace que la transacción meramente simbólica con los laicos (y el poder simbólico ejercido por la predicación y la salvación de almas) acabe relegada a un segundo plano en beneficio de la transacción con el Estado que garantiza las bases del poder temporal que la Iglesia ejerce, a través de los empleos financiados por el Estado, y sobre los agentes que han de ser cristianos (católicos) para ocupar los puestos que controla.

El poder efectivo que detenta sobre un conjunto de puestos (de docente en un centro católico, pero también de guarda en una piscina asociada a un centro religioso, de intendente en un hospicio religioso, etc.) que, sin que la pertenencia o la práctica religiosa sea explícitamente exigida, recaen prioritariamente en miembros de la comunidad católica e incitan a quienes los ocupan o a quienes aspiran a conseguirlos a perpetuarse como católicos, garantiza a la Iglesia el dominio de una especie de *clientela de Estado* y, con ello, una renta de beneficios materiales y, en cualquier caso, simbólicos (y ello, sin necesidad de asegurarse la propiedad directa de los centros de dimensión económica correspondientes).

A causa de todo ello la Iglesia parece estar adaptada a la imagen de desinterés y de humildad que conforma su vocación declarada. A

través de una especie de inversión del fin y los medios, la defensa de la enseñanza privada se presenta como una defensa de los medios imprescindibles para el cumplimiento de la función espiritual (pastoral, apostólica) de la Iglesia, cuando en primer lugar trata de garantizar a ésta los empleos, las posiciones “católicas” que constituyen la condición principal de su perpetuación y cuya justificación consiste en las actividades de enseñanza.⁶

BIBLIOGRAFÍA

- Benveniste, Émile (1969), *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, t. 1, París, Minuit. [Hay traducción en español, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983.]
- Bourdieu, P. (1980), *Le sens pratique*, París, Minuit. [Hay traducción en español, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.]
- (1990), “La dominación masculina”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 84, septiembre.
- (1992), *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, París, Seuil.
- (1997), *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*, trad. de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama.
- (1999), “El espíritu de familia”, en P. Bourdieu, *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*, trad. de Thomas Kauf, 2a. ed., Barcelona, Anagrama.
- Episcopat (Français) (1980), *Radioscopie de l'Église en France, les 30 dossiers du service d'information de l'épiscopat pour le voyage de Jean-Paul II*, París, Bayard Presse.
- Gernet, J. (1956), *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise des Ve et Xe siècles*, Saigón, École Française d'Extrême-Orient.
- Grojnowski, D. (1991), “Una vanguardia sin avanzada, las ‘Artes incoherentes’, 1882-1889”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 40.
- Hoigard, C. y L. Finstad (1992), *Backstreets, prostitution, money and love*, University Park, PA, University Park/Pensylvania University Press.
- Lukacs, G. (1974), *Histoire et conscience de classe*, París, Minuit. [Hay traducción en español, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Orbis, 1985.]
- Zelizer, V. (1987), *Pricing the priceless children*, Nueva York, Basic Books.
- (1994), *The social meaning of money*, Nueva York, Basic Books.

⁶ El fundamento de la comparación que a menudo se hace entre la Iglesia y los partidos (el Partido Comunista en particular) estriba en esta homología estructural y funcional. Como la Iglesia, el partido ha de mantener su control sobre las posiciones que detenta (en las diferentes asambleas representativas, en los ayuntamientos y en todas las organizaciones militantes, deportivas, educativas, etc.) para estar en condiciones de mantener su control sobre quienes las ocupan.

LOS TRES CUERPOS DEL BOXEADOR*

LOÏC WACQUANT**

Lo más grande que tiene él para vender, yo pensé, es su cuerpo. Es una de las maravillas del mundo, el cuerpo de un buen boxeador. Piensa en las cosas que debe hacer cuando la mente le ordena, y en cómo pudo hacer esas cosas, comprar esta casa y los muebles que tiene y las ropas que todos ustedes llevan y la comida que comen. En un mes este hombre va a volver ahí con ese cuerpo en contra de otro hombre. Habrá mucho escrito y leído de esto, y habrá muchos miles de dólares involucrados. A través de este país la gente lo verá en la televisión de su casa y de los bares, y cuando termine, leerán sobre ello, y, si es una buena pelea, pensarán y hablarán de ello. Todo eso, yo pensé, depende de este cuerpo.

W.C. HEINZ, *El profesional*

Basado en tres años de observación participativa y aprendizaje en un gimnasio de boxeo de afroamericanos, en el sur de Chicago, este artículo reconstruye el sentido vivido del boxeador y la experiencia de la instrumentalidad corporal, estética y ética; los “tres cuerpos” que juntos definen la estética distintiva de la práctica pugilista como un arte corporal y de comercio en el gueto. Esto sirve para argumentar que si bien el boxeo profesional no ofrece una oportunidad para mejorar económicamente, sí promete superar la diferencia social e incluso tras-

* Este artículo surgió de una conferencia presentada al Departamento de Antropología del Museo Nacional, Universidad de Río de Janeiro, en octubre de 1995. Quiero agradecer a J. Sergio Leite Lopes y a Afranio García por su cordial invitación, así como a sus colegas, por la vigorosa discusión y cálida amistad (y viceversa). Una conferencia en la Universidad de Edimburgo en septiembre de 1997 me permitió tomar en cuenta las diversas reacciones de una muestra de sociólogos y antropólogos escoceses reunidos para lograr una versión casi final. También me beneficié de los comentarios y ánimos de Talal Asad, Bob Bellah, Michael Herzfeld, Arlie Hochschild, Nancy Scheper-Hughes y Eric Wolf.

** Centro de Sociología Europea del Colegio de Francia y Universidad de California, Berkeley.

cenderla: la ética profesional del “sacrificio” permite a los boxeadores separarse del mundo cotidiano y crear un universo moral y sensual *sui generis* en el que un ser masculino trascendente puede ser construido.

EN FORO INTERNO

¿Cómo puede uno llegar a ser boxeador? Para contestar esta pregunta aparentemente prosaica, no es suficiente exponer las limitaciones extraordinarias –de subordinación, clase, exclusión racial y arrogancia masculina– que están sobre aquellos que entran en este comercio ensangrentado y aun glorioso. Porque –contrariamente a la ideología profesional y a las imágenes populares derivadas (Collins, 1991)– la vocación pugilística no es resultado directo y puro de la precipitación, de la “embotada compulsión de la vida económica”, de la voluntad pura por hacerse de un camino para salir de la marginalidad urbana. Y el *homo pugilisticus* no se parece al “imbécil social” de la economía neoclásica (Sen, 1977): un autómatas programado para maximizar una noción abstracta de utilidad, empujado y jalado por fuerzas materiales como un metal rasguñando un campo magnético.

Es verdad, los boxeadores surgen casi exclusivamente de la clase trabajadora y la mayoría de las veces de familias pobres –boxeadores extraídos de la clase media son raras anomalías, *freaks* a los que se les pregunta en todo momento qué hacen en el cuadrilátero–. En Estados Unidos –como en otras naciones– la profesión ha posibilitado la preservación virtual –por mucho tiempo– de subordinadas categorías etnoraciales, dirigidas, en sucesión, por irlandeses y judíos de Europa central durante la primera mitad del siglo xx; italianos y afroamericanos en las décadas de la posguerra; y más recientemente por latinos (Andre y Fleischer, 1987). No hay duda de que entrar al boxeo profesional implica involucrarse en un proyecto de sustento material y movilidad económica. Un conocimiento íntimo de la dificultad es poderoso ingrediente en la génesis del llamado pugilístico. La perspectiva de obtener ganancias financieras, pequeñas o grandes; la esperanza (estadísticamente improbable) de tener “días de pago” astronómicos que permitirán la compra de una casa, retirarse y proveer a los seres amados; se describen ampliamente en el “vocabulario de motivos” (Burke, 1991) donde los boxeadores explican ampliamente

—a ellos mismos y a otros que los rodean— por qué están en el negocio de los golpes duros. Un peso ligero originario de un suburbio pobre de Chicago, con un deprimente historial de cinco derrotas en nueve peleas, habla en nombre de varios colegas cuando exclama:

Yo [boxeo] porque *voy a conseguir un motel, hotel o un Holiday Inn o lo que caiga primero* y voy a hacer bien a mi familia. Yo junto ese dinero, tengo que conseguir ese cinturón, y no voy a ser uno de esos tipos que dicen [inconexo] “yo hubiera podido hacer esto o aquello”.

Pero aun así, la carne desnuda no es, evidentemente, una condición *suficiente* para comprometerse en el negocio pugilístico. Primero, los boxeadores no surgen de manera uniforme de los segmentos más desposeídos de las clases bajas urbanas o de inmigrantes, como el público y la ciencia profesional habrían pensado. De hecho, su perfil social se comporta de manera más similar al de la mayoría de la población masculina del gueto:¹ los profesionales de los principales gimnasios de Chicago a principios de la década de los noventa eran, como grupo, más propensos a haber terminado la preparatoria, estar empleados y casados y a tener un automóvil y una cuenta de cheques, que los jóvenes residentes de la zona sur de la ciudad (Wacquant, 1992a: 232-233).

Además, un examen cercano a los caminos de los boxeadores a través de los niveles de jerarquía del campo pugilístico sugiere que aquellos que persistan y se superen en el negocio, no son, en general, los que fueron arrancados de los más bajos escalones de la escala social. Como los entrenadores admiten, los aprendices criados en familias rotas sin la más mínima noción de seguridad y regularidad en su vida no son propensos a centrarse, ni a la frugalidad y régimen requeridos para permanecer y soportar las demandas cotidianas del entrenamiento. El mito ocupacional del “boxeador hambriento”, de

¹ La figura más famosa del boxeo, Muhammad Ali es un buen caso: a pesar de que le gustaba anunciarse a sí mismo como el representante del “pequeño hombre del gueto” (principalmente en sus famosas peleas contra *Smokin* Joe Frazier), él venía de una familia trabajadora, estable y profundamente religiosa, que le inculcó nociones profundas de disciplina, respeto y honestidad. Su padre, un pintor independiente de marquesinas, recuerda que Ali y su hermano (quien también peleó de manera profesional) eran “Buenos chicos cuando estaban creciendo. No daban ningún problema. Eran chicos de iglesia... Y no salieron de ningún gueto. Los eduqué en la mejor calle que pude [en la segregada Louisville]. Me aseguré de que estuvieran rodeados de buenas personas: no personas que les trajeran problemas. Y les enseñé valores” (en Hauser 1991: 15).

acuerdo con el cual los pugilistas que “vienen del arroyo” tienen mayores oportunidades de éxito es solamente eso: un mito.²

Segundo –y más importante aún– no todos los adolescentes pobres del gueto son llevados hacia el cuadrilátero. De hecho, solamente una fracción minúscula y decreciente de hijos del (sub)proletariado urbano eligen “enfundarse los guantes” y aun menos todavía van más allá para cruzar la línea entre el boxeo profesional y el amateur.³

Hace treinta años, cerca de 3 000 boxeadores se formaron para “aporrrearse” en el Chicago Golden Gloves, el encuentro más prestigioso para amateurs de la ciudad. En 1990, apenas se inscribieron 130 pugilistas y dos victorias hubieran sido suficientes para ponerme en las finales del torneo en la categoría en la que yo estaba compitiendo. Igualmente entre los profesionales: en los sesenta, dos docenas de boxeadores hubieran andado en los alrededores toda la mañana dando su “tarjeta” para ofrecer sus servicios por las deserciones de última hora; hoy en día, los organizadores locales muchas veces hacen malabares para encontrar un “cuerpo vivo” cuando alguno de los contendientes no se presenta (Wacquant, 1998a).

El hecho es que hoy en día existen caminos más atractivos para tratar de escapar de la pobreza para un adolescente con inclinaciones al atletismo en las ciudades contemporáneas. Los equipos de fútbol que se forman en los cursos académicos de la preparatoria y la universidad como el fútbol americano, el basquetbol y el beisbol –los tres deportes más populares en Estados Unidos– son mucho mejores que el boxeo.

² Para ponerlo de otra manera: la experiencia de tener dificultades materiales es propicia, mientras que aquella de destitución social tiende a ser deletérea. Un entrenador veterano explica: “Puedes tener diez chicos que vienen al gimnasio, y los primeros nueve lo abandonan. El que se queda normalmente es el callado, el estudioso, el tipo disciplinado que tiene una motivación interior agresiva que sale cuando lo pones bajo el estrés del boxeo. La dureza de la calle no hace a los mejores luchadores. No tienen disciplina, y también con los de tipo de toro, su parte cobarde surge en el cuadrilátero”. Los reclutas que vienen de los segmentos más estables de la clase trabajadora están mejor equipados “porque han tenido algo pero no lo han tenido todo. Siempre han tenido algo. Siempre han tenido esperanza. Tienen una meta. Mientras que los desposeídos, no hay mucha esperanza en ellos... los desposeídos generalmente no se convierten en los mejores boxeadores” (citado en Brunt, 1987: 52-53).

³ Las reglas de confrontación en el cuadrilátero, los sistemas de *ranking*, las recompensas y la organización social y temporal de las actuaciones públicas son tan diferentes en el boxeo de principiantes y en el profesional, que podría garantizarse que se trata de mundos deportivos diferentes. Solamente un pequeño porcentaje de boxeadores principiantes (probablemente menos de uno entre 20) toman la decisión seria de volverse profesionales.

Las posibilidades de éxito no son tan grandes, digamos, en el basquetbol, pero los “sueños del aro” son, socialmente, más aceptados, la NBA es más glamorosa, los ingresos para los profesionales y semiprofesionales son considerablemente altos, el esfuerzo físico es mucho menos pesado y uno puede al menos obtener una beca de estudios y la prentensión de una educación mientras tanto (Joravsky, 1995).

Sin embargo, es el sector ilegal de la economía el que provee de las oportunidades más variadas y lucrativas para el “dinero rápido”, colocando a la vocación pugilística como un tercer desafío estrictamente materialista. Ocultar bienes robados y vender joyería falsa; las apuestas y la prostitución; incendiar y asaltar, robar y saquear; ser guardaespaldas personal o “quien ajusta las cuentas”; e innumerables actividades generadoras de ingresos que constituyen el sostén de las bandas se sustentan en la fácil captación de jóvenes dispuestos a arriesgarse físicamente para avanzar (Wacquant, 1998b; Donaldson, 1993). Es notorio que muchos atletas de las áreas de bajos ingresos posean muchas de las características del “individualismo desafiante” que llevan a otros adolescentes a convertirse en sólidos miembros de las bandas. Sánchez-Jankowski (1991: 355-356) enfatiza que “a pesar de que la sociedad aplaude este camino del éxito, su probabilidad real [a través de los deportes] es mucho menor que a través del crimen”. Un peso semipesado negro que trabaja en las noches como personal de seguridad en un hotel lamenta el hecho de que la tentación de la calle ha tomado por asalto a su vecindario en el lado oeste: “Ésa es la cosa, ser *pandillero*, ser *narcotraficante*. Y eso es lo que hacen mientras pasan el tiempo ahí, vender drogas y robar gente —ése es *su arte*”.

Los trabajos básicos en el sector del comercio de drogas son abundantes, seguros y de fácil acceso (Adler, 1995); pagan más a la semana de lo que los “boxeadores de club” ganan en meses. La escala de los sueldos de los boxeadores que suben al cuadrilátero está a años luz de los pagos millonarios (en dólares) anunciados en los titulares de los medios con ocasión de “gigantes” peleas en Las Vegas y Atlantic City. En Illinois, la tasa base es de 50 ínfimos dólares por *round*, pero un boxeador preliminar típicamente gana un promedio de 150 dólares por un combate de cuatro *rounds*, y un profesional sólido e importante gana normalmente menos de 1000 dólares por un combate de diez *rounds*. Considerando que la mayor parte de los pugilistas pelean una vez cada cuatro meses cuando mucho, es obvio que tales ganancias pecuniarias no pueden ser la causa o incluso el factor de motivación dominante que opere (en la

década de los ochenta, solamente cuatro o cinco boxeadores en Chicago ganaron lo suficiente en el cuadrilátero para vivir de ello).

Claramente, una perspectiva centrada en los factores de “contexto” y limitada a las determinaciones “negativas” –cómo y por qué los boxeadores son excluidos de otros estilos de vida– nos dice muy poco como para dar sentido al arte del boxeo.⁴ Para conseguirlo debemos tomar en cuenta (temporalmente) lo que George Herbert Mead llama “el mundo allá afuera”, para probar el universo interior, el día a día del pugilista. Debemos esforzarnos por agarrar al boxeo como un cosmos social, moral y sensual; un cuerpo *Sinnenkultur* centrado (Weber, 1958: 92) que ofrece acción y posible redención con el mismo movimiento que amenaza con destruir.

Dado que el boxeador, como cualquier agente social, es un ser sensual, apasionado, de carne y hueso; una maraña determinada de deseos e impulsos; se siente obligado a dedicar sus energías a una ocupación que no ofrece tanto una oportunidad de mejora económica cuanto la promesa de *diferencia social e incluso transcendencia* (Wacquant, 1995a). La profesión pugilística le da a quien entra en ella un mundo lleno de significado y una oportunidad de redefinir su propio destino, de convertirse en un ser social digno, incluso mientras amenaza con arruinar el único bien tangible que tiene y atesora: su cuerpo, masculino, marcial, beligerante.

Para aprehender las atracciones existenciales del boxeo, uno no puede contentarse con un punto de vista externo de sus antecedentes sociales y correlacionales (Sugden, 1987). Uno debe entrar imperativamente *en el foro interno* y atender de manera cercana a la experiencia de vida cotidiana del entrenamiento y la pelea. Solamente abriendo con palanca el cuerpo sensible y ardiente del luchador (Scheper-Hughes, 1993), esta “maravilla del mundo” a través de la cual siente, piensa y actualiza su proyecto de vida, podemos comenzar a explicar la profesión del pugilismo.

Para trazar las características más notables de los contornos del boxeo como un arte del cuerpo y una aventura sensual, este artículo aprovecha datos etnográficos y experienciales en el curso de un inten-

⁴ Para un análisis más amplio de las ubicaciones y trayectorias sociales de los boxeadores y su peculiar relación de “oposición simbiótica” entre el gimnasio y la calle que dan forma al fondo del negocio, véase Wacquant (1992a: esp. 225-236; 1995b). Las distorsiones y engaños del “punto de vista del externo” son más profundamente analizadas en Wacquant (1995a).

so trabajo de campo en un gimnasio de boxeo de negros en un gueto de Chicago (Wacquant, 1995b: 75-78). Durante mi residencia de tres años en el Club para Hombres Stoneland (agosto de 1988 a octubre de 1991), aprendí sobre las cuerdas, bajo la tutela de un entrenador de la “vieja escuela” mundialmente reputado; entrené de manera regular con dos amateurs y profesionales; fui a peleas y torneos locales, generalmente embebido por la cultura del gremio; pasé el tiempo con mis compañeros del gimnasio y con variadas “personalidades de las peleas”.⁵ Llevé un diario detallado de mi prolongado noviciado, grabando cada noche después de cada sesión mis observaciones e impresiones sobre los innumerables eventos y actividades que bordaban la vida cotidiana en el gimnasio. (También entrené brevemente en otros tres gimnasios profesionales de Chicago y visité clubes en muchas otras ciudades de Estados Unidos y de otros países). Habiéndome establecido como miembro del círculo del gimnasio, recolecté las historias de vida de mis compañeros de cuadrilátero y entrevisté a casi cien boxeadores, entrenadores, mánagers, ayudantes, árbitros y otros oficiales en la gran tierra de Chicago, incluyendo a la corte entera de profesionales que entrenaron en el verano de 1991. Finalmente, hice un escrutinio de las peleas televisadas, revisé concienzudamente las revistas del negocio y frecuenté la literatura “interna”, las memorias y (auto)biografías, así como las descripciones periodísticas, literarias y escolares sobre boxeo.

Ya que la tendencia a *sobreintelectualizar* las acciones sociales lleva a serios errores analíticos que amenazan con arrasar su dinámica inmanente (Bourdieu, 1990), el recuento siguiente está deliberadamente enfocado a encontrar el piso profundo de los hechos del cuerpo y los sentimientos de esos luchadores en su hábitat natural: el gimnasio.⁶ Entrevistas a profundidad, observación directa y recuentos feno-

⁵ Stoneland es un pseudogimnasio. Los nombres de las personas y los lugares así como características de identificación menores han sido alteradas para respetar el anonimato de amigos, informantes y entrevistados. Se tomó un especial cuidado en las transcripciones de las entrevistas y las conversaciones para tratar de preservar las idiosincrasias lingüísticas (idioma, pronunciación, ritmo, tono, énfasis) de quienes hablan. [En las traducciones de dichas entrevistas también se puso un énfasis especial para no distorsionar el sentido de las palabras de los que hablan. Especialmente tratando de que lo expresado por ellos capturara lo coloquial de los términos sin rayar en lo artificial. T.]

⁶ A los y las lectoras con una vena más teórica, quienes tal vez no compartan el punto de vista de que la mejor teoría es aquella que es virtualmente inseparable del objeto que le da la luz, se les recuerda que “ninguna teoría, aunque sea ingeniosa, y ninguna observación de protocolo científico, aunque sea meticulosa, son sustitutos del desarro-

menológicos del personal y alumnado se combinan para dar luz a la concepción del boxeador, de la instrumentalidad corpórea, estética y moral; juntos estos “tres cuerpos” definen la estética distintiva de la práctica pugilista. Elucidar el “reconocimiento corporal” (Merleau-Ponty, 1945: 93) que tiene el boxeador de su praxis ocupacional y del mundo, nos ayudará a hacer inteligibles los “beneficios de la acción”⁷ específicos que este negocio concede a aquellos que se dedican a él.

UNA MÁQUINA, UN ARMA Y UNA HERRAMIENTA

Es bien sabido que las ideas sobre el cuerpo son muy maleables. Han cambiado a través de la historia, pues cada era trajo consigo distintos paradigmas para representar su constitución y propósitos (Synnott, 1992). Los estudios transculturales han aplicado información documentada sobre la extraordinaria variabilidad de los significados que los organismos humanos han adquirido en escenarios diferentes, mundanos y rituales (Free *et al.*, 1989). Pero las concepciones del cuerpo también varían *a través y dentro de las artes corporales*; con relación al complejo de reglas y técnicas que las definen, las propiedades sociales de sus practicantes y la forma específica de la “excelencia humana” que promulgan. Por ejemplo, en la Francia de principios del siglo xx, los corredores de pista abrazaban uno de dos modelos: una comparación anomalística con los caballos pura sangre en el caso de los amateurs de las clases altas y un parecido mecánico con el tren de vapor en el caso de los profesionales de contextos poco privilegiados (Bruant, 1992; véase también Alter, 1992).

¿Cómo concibe un boxeador su propio cuerpo? ¿Qué cúmulo de significados toman prestados y de dónde, para construir y transmitir

llo de la familiaridad con lo que de hecho está sucediendo en la esfera de vida que se estudia” (Blumer, 1969: 38-39).

⁷ “A través de los juegos sociales que propone, el mundo social procura a los agentes mucho más y algo muy diferente de lo que aparenta la superficie, los fines manifiestos de una acción: la persecución cuenta tanto como la captura, si no es que más, y hay *un beneficio en la acción que excede los beneficios expresamente perseguidos*, salarios, premios, trofeos, títulos y posiciones, y que consiste en *escapar de la indiferencia y en afirmarse a sí mismo como un agente activo*, atrapado por y en el juego, ocupado; un habitante de un mundo habitado por dicho mundo, proyectado hacia un fin y dotado —objetiva y por tanto subjetivamente— de una misión social” (Bourdieu, 1982: 49, traducción y cursivas mías).

la experiencia simultánea de *ser y construir capital corporal*? ¿Y, qué términos utilizan para describir el cotidiano *trabajo* al que llegan *con su cuerpo* (Wacquant, 1995c)? No una, sino tres imágenes surgen insistentemente en las entrevistas y las conversaciones que conduje dentro y en los alrededores del gimnasio con pugilistas profesionales, que de manera alterna o simultánea representan al cuerpo como una máquina, un arma y una herramienta. En todos los casos, este cuerpo es merecedor de un cuidado devoto y pide, incesantemente, “trabajo de mantenimiento” rayando en un verdadero culto profano. De hecho, es común que los boxeadores también utilicen el lenguaje religioso de la iglesia y expresen el sentimiento de lo sagrado, como un relicario, con el que ellos mismos imaginan y tratan a su propio organismo.⁸

La metáfora más común entre los boxeadores para hablar de su cuerpo es aquella de ser *una máquina o un motor* que constantemente necesita ser “encendido” y cuidado de manera adecuada, sus partes revisadas, tratadas y remplazadas a tiempo, sus filtros limpiados, su tanque de gasolina repleto, para que pueda mantenerse en perfectas condiciones. El automóvil es la analogía favorita, como la siguiente cita nos indica:

Y yo digo que es como un *motor*: necesita aceite para motores, porque sin aceite no va a correr bien; el mejor aceite o, si no, no va a correr. No puedes —como, mira—, si tienes un turbo, no le puedes poner un aceite para lentos en el motor... Ya sabes, se estropearía. (Peso welter, negro, 25 años, boxeador de tiempo completo; lo mantiene su manejador.)

Es como un carro, justo *como un carro*, ya sabes, les das una *afinación* y tienes que trabajar duro. (Peso medio puertorriqueño, 30 años, mecánico de autobuses.)

Es una máquina bien afinada y tratas de no ir y golpearla a la primera y entonces puedes estar un buen rato en esto del boxeo. Y cuando te ves así, en forma, es cuando puedes... (rápidamente) ver a un tipo, darle unos cuantos... tirarlo, irte bailoteando y no te cansas. Se siente bien y ahí es cuando la máquina está bien afinada. (Peso medio negro, 32 años, bombero.)

Los entrenadores adoptan una terminología similar para explicar cómo llevan a cabo la preparación mental y física de sus pesos cuando

⁸ Añado aquí, entre paréntesis, que mi aprendizaje del boxeo metamorfoseó completamente mi concepción de, y la relación con, mi propio cuerpo y mi atención a las bases e implicaciones corporales de todo tipo de actividades, comenzando con la investigación, la enseñanza y (en particular) las conferencias.

el combate se acerca: “Lo que yo hago”, explica un entrenador de la Escuela para Niños Stoneland, “trato de presionar un poco más de lo normal en ciertos problemas. Les digo que se presionen a sí mismos, para que cuando venga la pelea, estén relajados, estén listos: *es como afinar un carro*—se tiene que ser agudo como una navaja”.

Puede parecer paradójico invocar una metáfora inorgánica, intransitiva, para designar una entidad viva como el cuerpo humano, pero en las huestes pugilísticas se teje un largo hilo desde la cultura occidental hasta Descartes y Hobbes (Leder, 1948).⁹ Esta metáfora también se utiliza para capturar la estructurada complejidad e interdependencia de los variados componentes que conforman el cuerpo de un boxeador como un sistema autoadaptable y autorregulado de poderes perceptuales y motores. Mas se debe enfatizar que esta “máquina completa hecha de carne y huesos” (Descartes, 1971: 104) no es una entidad inanimada, sino una matriz generadora dotada de su propia agencia, una forma especial de destino y una verdadera, aunque limitada, capacidad de autogüía en el cosmos pugilístico (Wacquant, 1992a: 241-249).

Una segunda serie de imágenes corpóreas se juntan con metáforas militares y *armamentistas*. Y, de nuevo, por una buena razón. Primero, el cuerpo del boxeador es al mismo tiempo su arma de ataque y la única protección contra los golpes de su oponente. A los pugilistas les gusta considerarse a sí mismos como los “gladiadores” o “guerreros” modernos que representan y llevan a cabo “el combate mano-a-mano” entre ellos; y una acción particular llena de lucha, en la que cada contendiente utiliza los mejores golpes del otro, comúnmente adquiere la apelación laudatoria de “guerra”. El boxeo vernáculo está condimentado con términos militares como “el general del cuadrilátero”, “golpes como disparos”, “bombas derribadoras” y “vencer” al oponente con “artillería pesada”. El lenguaje militar también está prominentemente representado en las *normas de guerra* que los luchadores adoptan: tres pugilistas de Chicago escogieron (o les fueron dados) como apodos en el cuadrilátero: “Hombre del rifle”, “Ametralladora” y “Minicañón”.

En un reportaje amplio que la revista *Life* publicó en ocasión de la confrontación épica con Muhammad Ali en 1971, Norman Mailer

⁹ Para comparar útiles contrastes entre las concepciones del cuerpo en Occidente, la antigua China y el Japón moderno, véase Lock (1980), Ames (1984) y Zito y Barlow (1994); una breve pero estimulante discusión sobre el cuerpo humano en el yoga de la India y el aikido japonés se encuentra en Levine (1994).

describió al campeón de peso pesado, Joe Frazier, como la “más moderna máquina de guerra”. Acerca de su predisposición en el cuadrilátero, Mike Tyson (citado en Oates, 1988: 252) alguna vez dijo: “Soy un boxeador. Soy un guerrero. Hago mi trabajo”. No es casual que el boxeo haya sido el deporte más patrocinado y practicado por los militares. Al día de hoy, “si entras en una tienda de historietas encontrarás un fuerte arraigo de héroes violentos: policías, vaqueros, superhombres, sargentos de infantería, pilotos de guerra, [y] boxeadores” (Connell, 1989: 196).

Segundo y relacionado, en casi todos los estados los puños de los boxeadores profesionales están legalmente registrados como armas y un luchador que se involucre en una pelea callejera corre el riesgo de ser consignado por asalto con arma. Los boxeadores saben esto y se enorgullecen de explicar que prefieren no involucrarse en una confrontación pública. Ya que ellos establecen una fina diferencia entre el boxeo y las peleas callejeras, insisten en que su habilidad profesional (“es una especie de técnica”) no debe ser confundida con éstas (Wacquant, 1995a: 501-507).¹⁰

Es mi herramienta, mi *arma*. Y debo tener mi arma limpia y debo tener mi arma aceiteada. Cuando me ejercito, estoy aceiteando mi arma. Cuando vivo limpio, estoy manteniendo mi arma limpia. [Sus ojos se llenan de luz.] Cuando peleo, estoy utilizando mi arma. (Peso pesado, negro, 27 años, lo mantiene su manejador.)

Yo considero mi cuerpo como un escudo... como un *escudo armado*: tiene que ser *duro*, uh, quiero que sea *brillante*, y que *brille*, que muestre que –ya sabes... cuando algún otro boxeador me vea... que soy un atleta bien afinado –ya sabes– que... uh... que vas a tener que hacer algo enorme para poder *sobrepasar-me* –digo, ésta es mi *barrera* y no vas a llegar y arrasarme, y así. (Peso mediano, negro, 29 años, almacenista.)

En el boxeo el noventa por ciento, el noventa y cinco por ciento, tratan de estar en buena forma. Si no estás en forma, cómo vas a ganar la pelea. Ya sabes-a-lo-que-me-refiero, Lou. Uh, *cundo tu cuerpo está en forma, puede absorber los castigos...*

Quedas herido, te asestan fuertes golpes y todo eso... Si estás en forma puedes *absorberlo*, o si te hieren, puedes regresar en cuestión de segundos

¹⁰ Muchos boxeadores que entrevisté comentaron que ellos evitaban, deliberadamente, las peleas callejeras, no tanto por las posibles complicaciones legales, sino porque violan su ética profesional.

[chasquea los dedos]... es un *arma* y un *escudo*, ya sabes, al mismo tiempo, ya sabes, porque vas a ser golpeado. Es parte del juego. (Peso ligero, mexicano, 23 años, chofer de carretillas.)

Los “nombres de cuadrilátero” que los boxeadores adquieren, al principio de su carrera, frecuentemente hacen referencia a las ventajas físicas que poseen —como velocidad en sus puños, poder en los golpes, fuerza en la parte alta de sus cuerpos— y que hacen el armamento mucho más potente: así Meldrick *TNT* Taylor, Roberto *Manos de Piedra* Durán y *Hombre de Hierro* Mike Tyson, para citar a tres recientes campeones. Los apodos de los boxeadores del área de Chicago incluyen *La Roca*, *Tormenta eléctrica*, *Speedy El Dart* y *La Víbora*.

Un tercer punto de vista prevaleciente sobre el cuerpo, lo asimila como una *herramienta* —un instrumento de trabajo que debe ser continuamente puesto en forma para que cumpla su propósito designado—: “Es mi herramienta, mi manera de hacer dinero”, aduce el trabajador de una fábrica de aluminio de 37 años de edad, quien ha peleado en el cuadrilátero desde hace casi dos décadas para completar sus ingresos. “Digo, es una *herramienta* que estás utilizando, es tu objeto, tu *último objeto* de supervivencia, *okay*, y debes estar en sintonía para hacerlo, lo mejor que puedas”, completa un peso *cruiser* que da consejos en un centro de detención juvenil. Como con obreros de línea, las absolutas y nauseabundas repetición y monotonía del régimen cotidiano del boxeador, con su infinita sucesión de taladros exactamente iguales, ciclos temporales idénticos y canciones y sensaciones, fortalecen mucho este punto de vista.¹¹ Como una máquina o un arma, esta herramienta corpórea debe ser mantenida y utilizada de manera adecuada para no perder su precisión y eventualmente volverse inefectiva y devaluarse:

La razón por la cual perdí esas peleas, creo, es que yo solamente podía hacer dos combinaciones de golpes. No podía hacer cinco o seis combinaciones. Me *quemé*... estaba quemando la vela por los dos lados. O no estaba empleando tiempo para afilar —*afilar la navaja* [hace mímica y movimientos imitando una navaja con sus manos]: ¡cortaba y cortaba y cortaba y todo fue inútil! Y yo, ya sabes, puedes cortar tan fuerte como puedas pero si no es un corte afilado, no va a hacer... ¡nada! ¡Eso es lo que estaba haciendo! (Peso medio, blanco,

¹¹ “Un trabajador que durante toda su vida lleva a cabo una operación simple, convierte su cuerpo en el implemento automático, especializado de dicha operación” (Marx, 1971: 339).

31 años, se mantiene de sus ahorros en el cuadrilátero e incidentales trabajos temporales.)

Yo trato de verlo [mi cuerpo] como una herramienta, una herramienta que —cuando la preparo para boxear— es algo que tengo que cuidar. No puedo dejar... dejar que el padre tiempo o los años [hace muecas] ya sabes, *se lo lleven todo*, no puedo, ya sabes... o dejar que la vida se lleve todo, ya sabes: ya no puedes tener otro, entonces. (Peso welter, negro, 29 años, desempleado.)

Estas tres imágenes convergen para dar solidez a una *concepción instrumentalista* radical de, y en relación con, el cuerpo. Esto no es sorprendente en un “deporte percutido” en el que el cuerpo mismo constituye el implemento básico del negocio (Defrance, 1995: 53-54). También es una concepción que los boxeadores encuentran cercana, dada su inmediata afinidad con los condicionamientos de su medio social más próximo. Cada día en el gueto, con un énfasis en el tiempo de juego, en el “andar por ahí”, y en la ablución de formas asertivas de masculinidad plebeya (incluyendo, significativamente, las peleas callejeras), que encuentran una primera salida en los deportes (Folb, 1980; Rudman, 1986), la prevalencia de comportamientos predatorios asociados con “hacerse una vida” y la ubicuidad de la violencia pública (Wacquant, 1992b): todo esto contribuye a predisponer al joven varón del centro de la ciudad, o de áreas de bajos ingresos principalmente, a considerar su cuerpo como un medio con el que se puede hacer dinero.

La mayoría de los boxeadores negros de Chicago crecieron en y cerca de guetos en los que la inseguridad es endémica; el crimen callejero es parte importante del escenario, así como edificios en ruinas y lotes vacíos, y los negocios del cuerpo ligados al lumpen y al mercado laboral sin capacidades; el entretenimiento, los deportes y el submundo constituyen una manera banal de conseguirse una vida. De los 36 boxeadores afroamericanos que participaron en el sondeo en 1991, 25 habían sido testigos de un asesinato, 23 habían sido víctimas de un tiroteo o de puñaladas y 22 consideraban que venían de un vecindario “rudo”. Seis de diez solían pelear en las calles antes de abrazar la dulce ciencia del boxeo. Y casi todos tenían padres que se desempeñaban en ocupaciones manuales: chofer de camión, obrero de la construcción, mensajero, soldado, cartero. Mi compañero de gimnasio, Leo, quien tenía un grado en radiología y había peleado por siete años antes de “colgarlos”, pasó su infancia en el lado sur de

la ciudad. Sus padres habían recibido educación primaria y habían pasado toda su vida en los molinos de la US Steel. Una tarde rememoraba mientras “conversábamos” en su cocina:

Yo estaba en la 54 y la Normal. Eran como bandas, mano, ya sabes, como bandas y, ya sabes, *disparaban*, se ponían en la esquina, ya sabes, disparaban: ¡ping-ping! [imitando sonido de disparos]. Los días en la Preparatoria Cooley, ya sabes, como todos, los más grandes estaban en las calles, tomando, ya sabes, disparando, ya sabes, nos presionaban a los más chicos para [con voz ronca] que nos metiéramos en las bandas, ya sabes, y los más débiles mataban a alguien o iban a dar a la penitenciaría y entonces sí se metían realmente o se involucraban en el corazón de la banda.

En un ambiente en el que uno debe estar listo todo el tiempo para “golpear o ser golpeado” porque así es la “ley de la selva”, como a mi compañero Ashante le gustaba decir, y en el que la rudeza física es considerada lo mejor, no es un misterio cómo uno lleva esa experiencia del cuerpo como un medio potente de intimidación y de herramienta de servicio.

LA BELLA Y LA BESTIA

Dicha concepción instrumentalista no rige por completo las preocupaciones estéticas; más bien, las subordina a su eficacia técnica. Los boxeadores están excesivamente conscientes de su apariencia exterior y quieren verse delgados, tensos y “duros”.¹² Más aún cuando el suyo es un desempeño artístico que, por definición, los somete a la apreciación visual en vivo del público consumidor: “Como cuando logras peleas por televisión, te quieres ver bien, *quieres que tu cuerpo se vea bien*”, insiste un peso ligero negro de 29 años del norte de Chicago quien todavía no ha sido presentado en un programa de televisión. “Mi cuerpo se ve hermosamente *afinado* y cosas así, entonces me gusta

¹² Un peso pesado negro, de 27 años, apoyado por su mánager, tenía esto que decir cuando yo le pregunté por qué le gustaba entrenar en el gimnasio West Side “[rugiendo] ¡Ay mano! Es, es, *es hermoso*, mano [muy cordial]. Ya sabes, me gusta entrenar, ya sabes. Soy capaz de mantener mi peso. Me gusta trabajar con mi cuerpo. Muchas gentes me dicen, ‘sí, eres un constructor del cuerpo’. Yo digo [orgullosamente], ‘naaa, ¡soy un luchador!’ Mantengo mi cuerpo viéndose bien, sabes, y tengo muchas cosas en la cabeza, ya sabes, como frustraciones, ya sabes, problemas.”

cuando me quito la camiseta. Y no me quiero ver como un *gordo*, ya sabes. Te quieres ver como que te pones algo, quieres ser lo mejor que puedas.” Los juicios apreciativos de la simetría, la proporción y las líneas del cuerpo no son valuadas en sí mismas –como en una competencia físico culturista (Klein, 1993)–, sino por el reconocimiento que expresan de las inconfundibles marcas exteriores de la presteza instrumental del boxeador. Esta anexión de belleza y eficiencia se observa claramente en el siguiente extracto de entrevista:

Para mí [mi cuerpo] es como una pieza de arte, ya sabes, entonces todo está en su lugar: el tono de los músculos, el tono de la piel, uh, te sientes bien, ya sabes, estás en forma mental y físicamente. Mi cuerpo es un arma letal. Es como un arma, ya sabes [su manera de hablar se acelera], cuando alguien se te acerca, ya sabes que van a venir por ti. Ya sabes, no hay, no hay que dar ni *medio paso*: no te van a vencer nomás así, y ya lo sabes. (Peso cruiser, negro, 26 años, buscavidas callejero.)

La preparación física, en cambio, es considerada como un indicador empírico confiable del compromiso moral y de la resolución mental. Esto muestra que el boxeador “ha hecho su tarea” en el gimnasio y está honrando el código de ética de la corporación. Esta cercana correlación entre la propiedad del cuerpo y el deber espiritual, el semblante del cuerpo y la firmeza moral, lo “físico y lo metafísico” (Synnott, 1993: 78), explica la obsesiva atención que los participantes del universo pugilístico dan a la apariencia del cuerpo y sus síntomas. Los entrenadores, por ejemplo, buscan los signos físicos más remotos, un temblor en las piernas, hinchazón en los nudillos, respiración insuficiente o serena, y muchas más “advertencias del cuerpo” (O’Neill, 1985: 24) ya que la dedicación profesional de sus boxeadores y las advertencias de sus cuerpos son propensas a reproducirse en el cuadrilátero. Un árbitro incluso llega a decir que es capaz de predecir el resultado de una pelea basándose en una inspección detallada y comparativa de la hermenéutica del físico de los dos contendientes.¹³

¹³ Entre los pesos pesados (de 190 libras en adelante), el peso del luchador es un indicador confiable de la seriedad de su entrenamiento y sirve como la primera noticia en caso de una preparación inadecuada. Esto es ilustrado por la reacción de un organizador de encuentros en Chicago cuando comenta sobre el exceso de equipaje cargado por James *Buster* Douglas en la víspera de la pelea para la defensa de su título contra Evander *The Real Deal* Holyfield: “Yo llevaba a Douglas [y le apostaba dinero a él] hasta que me di cuenta de que era un cochino gordo. Es indignante, ¿no? [se ríe] 230, está 15 libras más pesado [que en su previo encuentro contra Tyson], es estúpido, tonto, *muy*

Cómo están constituidos, ya sabes, *cómo se ven físicamente*, eso me dice, me dice en un setenta y cinco por ciento quién será el ganador. Seguro... un tipo que simplemente entra, ya sabes, con cierta inclinación, *inclinado y bien cortado*, ya sabes, y llega ya caliente, sudando, ya sabes que está listo.

En la cultura pugilística, no es el rostro el que cristaliza el sentimiento de identidad (LeBreton, 1992), sino el organismo entero y específicamente el torso, el asiento del “corazón”, en donde la jerga ocupacional designa la cualidad más reverenciada de un boxeador auténtico, valor impávido y la capacidad para “recibirlo y levantarse” cuando se encuentra al borde de la derrota.¹⁴ Exhibir un físico firme, belicista en el cuadrilátero se convierte en una cuestión de intenso orgullo personal así como profesional. “Piensa, ver una estatua de hombre que es grande y en condición como tú, ya sabes, dices ¡hey! ¡En mi próxima pelea mi cuerpo se va a ver *hermoso!*” confiesa mi compañero de gimnasio Eddie, mientras se quita las vendas de las manos después de una intensa sesión de entrenamiento. Y suspira con un obvio sentido de autosatisfacción: “He tenido chavos que (dicho por mí), [admirativo] ‘¡mano! Ese tipo se ve muy bien!’ Los vences y te sientes mucho mejor, se *agrandas tu ego*, y te dice ponte a trabajar”. La íntima asociación entre el semblante corporal y el trabajo del cuerpo es otra forma de comunicar la fusión de la estética y el pragmatismo del pugilismo. Esta fusión, en cambio, le permite al boxeador invertir en el cuidado de su propio cuerpo, una actividad convencionalmente femenina, sin por ello volverse “afeminado”.

El otro lado de la moneda –de eficacia resplandeciente– es la implacable obligación del cuidado del cuerpo, y la mordaz ansiedad sobre el decaimiento y la negligencia. Los boxeadores, entrenadores y manejadores trabajan en cercana colaboración para preservar y proteger el capital corporal del luchador a través de entrenamientos disciplinados, vidas virtuosas y con la selección precisa del *momento* de los encuentros. “Yo cuido mi cuerpo como si estuviera cuidando a mi propio hijo”, declara un peso welter negro de 20 años, quien dejó

tonto. Pensé que Douglas iba a ganar. Ahora, esa variación en el peso, [ponderándolo] ese cambio tan radical en su peso va a ocasionar que piense las cosas dos veces”.

¹⁴ “El corazón es misterioso. No significa valentía irracional. El hombre con un corazón debe entender el peligro, y experimentar el miedo y aún así salir, teniendo la posibilidad de experimentar mucho dolor y una derrota. Él sabe que puede ser derrotado pero sigue luchando. Es un gladiador y, si debe perder, bueno, entonces será cargado junto con su escudo” (Bennett y Hamill, 1978).

su trabajo como guardia de seguridad para ser boxeador de tiempo completo, ya que su manejador le paga un modesto “salario semanal”. “Amo mi cuerpo, entonces no haría nada para dañarlo. Sí, entonces, en cuanto a drogas y cosas así, no las metería en mi cuerpo.” Los boxeadores echan mano de un buen número de recursos y técnicas de cuidado y mantenimiento corporal –lo que Berthelot (1983: 127) etiqueta como “prácticas de perpetuación”– para asegurar que su trabajo cotidiano no dañe su cuerpo sino, por el contrario, que incremente sus capacidades y potencia.

Desde la manera en que envuelven con cinta sus manos y engrasan sus caras, o las cremas y ungüentos que ponen en sus miembros antes y después del entrenamiento, hasta las rutinas y ejercicios especiales que ejecutan (apretar bolas de arcilla, ejercicios del cuello, abdominales, endurecimiento de su piel, etc.), los boxeadores deben ver continuamente por el bienestar y la afinación de su cuerpo, que constituye un verdadero *alter ego*. Las partes estratégicas de su organismo como las manos y el rostro (especialmente la nariz, los labios y la epidermis alrededor de los globos oculares) son objeto de atención doble ya que son los más propensos a ser dañados, un voto negativo los pone literalmente fuera de combate (Wacquant, 1995c: 83-85).

Los boxeadores que no cuidan de corazón sus bienes corporales invariablemente ven su carrera terminada de manera prematura. Son más propensos a lastimarse sus nudillos en entrenamiento, tener cortadas faciales durante las peleas, y ver su preparación frenada por delicados hematomas, golpes y mellas. Es otra paradoja de esta profesión, que depende de un cuerpo entrenado para el asalto y que se nutre, entre sus practicantes, de un ávido sentido de preciosismo corporal, belleza y orgullo. Kenny es un peso medio ligero de 28 años quien trabaja medio tiempo como almacenista en una carnicería. Al final de sus puntillosos entrenamientos por la tarde, recuenta:

Yo siempre, uh, pongo mucha atención sobre mis dedos, o mis manos. Me aseguro de no hacer nada que pueda lastimar mis manos, porque mis manos son como *joyas* [me muestra sus largas manos, parecidas a unas garras, extendiendo sus dedos hacia fuera mientras sonríe ampliamente], ya sabes. *Mira cómo brillan ahorita*, y eso es como, uh, son muy importantes, ya sabes. Si te lastimas algo, que no sean las manos: eso puede arruinarte todo.

Los pugilistas casi siempre aprenden a vivir con incomodidades físicas, dolor y heridas. Contrario a otras víctimas de dolor crónico que se encuentran a sí mismas atrapadas en un mundo de no comunicación (Kleinman, 1988), tienen a su disposición un vocabulario ocupacional rico que les permite confrontar al dolor –especialmente el de bajo grado, el dolor de rutina generado en el entrenamiento, diferente del dolor puntual y agudo del combate mismo– no mediante una negación silenciosa sino gracias a una valorización personal y *solemnización* colectiva.

Contrario a lo que pensaríamos comúnmente, los boxeadores profesionales no disfrutan absorbiendo (o infligiendo) castigo físico y se escandalizan, con todo derecho, por el estereotipo que los muestra como hombres violentos propensos a tener impulsos sadomasoquistas. Un peso mediano, blanco de 29 años que trabaja como obrero asfaltando calles exclama: “¡No! ¡Nooo! ¡A los boxeadores no nos gusta el dolor! ¡¿A quién carajos le gusta que lo golpeen en la cara?! Digo [desanimadamente], tendrías que estar loco ¡a nadie le gusta!” Un colega negro, de 32 años de edad, quien se gana la vida de manera ilegal en las calles apunta: “No me gusta que me golpeen *para nada*. Es cierto que los boxeadores soportamos el dolor, pero no nos gusta el dolor. Yo sé que a *mí* no me gusta”. El dolor es un correlato que no puede escapar de un esfuerzo profesional adecuado y es un medio indispensable para que el boxeador logre sus metas. Su aceptación a cuenta gotas y su metódica domesticación (“No se trata de que te *guste*, se trata de ser capaz de *recibirlo*”) se interpretan públicamente como una evidencia de bienvenida en quien construye una habilidad creciente para dar forma a su propio destino, resignificando el sentido y habilidades del propio cuerpo.¹⁵ El sufrimiento del que son sujeto los boxeadores es previsible, intencional y claramente circunscrito; tantas propiedades tiene que lo hacen eminentemente preferible al dolor aburrido, errático y azaroso que surge de la falta de control que caracteriza la vida cotidiana entre la clase trabajadora urbana (Rubin, 1976).

Los pugilistas también deben lidiar con la angustia perpetua que

¹⁵ La aceptación es facilitada por el hecho de que el dolor es asumido públicamente, incluso minimizado, por la cultura de la culpa. Los injuriosos efectos de la negación colectiva del dolor que les causa su ocupación son evidentes en el mundo profesional de los pianistas, en el que el fuerte dolor que pueden sentir en las manos (una de las principales causas de que una carrera se trunque) es, según los doctores, debido al “maltrato”, según los virtuosos, debido al “trabajo duro” o la ausencia de “genio”, y a la “falta de talento” según los maestros (Alford y Szanto, 1995).

inevitablemente acompaña el riesgo de ser herido de gravedad, de quedar incapacitado. De la experiencia, han adquirido una apreciación intensa de la fragilidad y de la finitud del físico, y están muy conscientes de la irremediable erosión que traen consigo los logros de la tarea que les ocupa. Los luchadores no son ni drogadictos ni tontos: claramente observan a su alrededor los resultados del irreversible “usar y romper”, causado no solamente por los puñetazos entre las cuerdas, sino también por el implacable y cotidiano “moler” de su trabajo “en la calle”, “en el piso” y “en el cuadrilátero”, en el gimnasio (Wacquant, 1992a: 237-246). Saben bien que un buen par de peleas duras puede ser suficiente para arruinarlos, incluso para aquel que sale victorioso del combate físico: “Eso es lo que la gente no entiende, Louis”, se queja mi viejo entrenador, “no importa si ganas o pierdes: *ambos chicos se llevan una golpiza tremenda, sí –da lo mismo*”.¹⁶

Los boxeadores envejecen rápidamente, tal vez más rápido que cualquier otro atleta (yo quedé impactado –verdaderamente horrorizado– cuando pude ver fotografías de mis camaradas del gimnasio, que databan de dos años antes de haberse vuelto profesionales, porque se veían una década más jóvenes). A los 25 años, Lewis, es uno de los más exitosos boxeadores de Chicago. Pasó cinco largos y oscuros años boxeando en los espectáculos locales de “bajo presupuesto” ganándose un lugar en los *rankings* mundiales. Si tiene oportunidad de pelear el título y gana, planea “colgarlos” después de dos años, sin hubieras ni peros:

¡Porque *ya estoy cansado de esta mierda!* [se ríe difícilmente)]. Ahora, no es que quiera pasar más tiempo con los niños y... [sobriamente] no quiero terminar *de borracho peleando*. No me quiero retirar [musita como si estuviera debilitado] *gnah-gnah-gnoo... como un bobo*: me quiero retirar cuando pueda tener la cabeza para poder jugar con mis hijos y enseñarles algo.

¹⁶ Esta descripción hecha por su doctor, sobre el estado físico de Muhammad Ali después del “*Thriller* en Manila”, su tercera y más brutal pelea contra su archirrival Joe Frazier, nos da una pista del daño que se inflige en el cuadrilátero: “Ali fue duramente golpeado. Había cortadas y golpes en todo su cuerpo, y grandes hematomas en ambos extremos de la cadera, montones de sangre donde Frazier había golpeado. Su rostro estaba hinchado. No estaba desorientado sino exhausto, tan exhausto como un hombre puede estar hasta el punto en el que no podía casi ni hablar. Más tarde, dijo que la pelea había sido la cosa más cercana a la muerte de la que hubiera tenido noticia. Y estaba en lo correcto. Le tomó a su cerebro alrededor de 24 horas recuperarse, para que sus procesos de pensamiento estuvieran completos. Y los efectos en el resto de su cuerpo duraron semanas” (Ferdie Pacheco, en Hauser, 1991: 324-325).

Hay un tema recurrente entre las imágenes que los boxeadores proyectan de sus cuerpos, y es aquel de la *limpieza*. Ya sea que esté ligado con una máquina, un arma o una herramienta, el cuerpo debe ser protegido de las tentaciones. Decir no a los contaminantes de la vida mundana, como la comida “mala”, el alcohol, las drogas y las mujeres –aunque no necesariamente en ese orden–. “Yo trabajo mucho mi cuerpo. Entonces ya sabes. *Cuerpo sano en mente sana*. Muchas veces, entonces, está mi mente muy relajada”, rapea un peso medio, negro de 30 años, empleado y apoyado por su manejador, quien ha tenido una racha de seis o siete victorias seguidas. El atractivo de las metáforas religiosas que los boxeadores muchas veces utilizan para describir su cuerpo –“es algo muy *sagrado* y lo cuidas, incluso cuando no estás peleando”, “un templo que debe ser preservado”– deriva de su cercana asociación con las ideas de pureza y separación.

El entrenamiento y las principales técnicas de regulación de las funciones corporales que los boxeadores despliegan son semejantes a los procesos de separación de lo mundano y la purificación. El cuerpo del boxeador es, de hecho, una entidad sagrada en el sentido durkheimiano del término: retiro de lo profano; constituye el objeto de un “sistema solidario” de creencias colectivas y prácticas rituales “que se unen en una sola comunidad moral”, la hermandad de *Fistiania*,* “todos aquellos que se adhieren” (Durkheim, 1960: 65).

LA ÉTICA PROFESIONAL HECHA CUERPO

En sus escritos sobre ética profesional, Durkheim (1950: 52) advierte que “ninguna forma de actividad social puede subsistir sin una disciplina moral apropiada a la misma” y que ningún medio social prospera sin dicha moral. La moralidad ocupacional del boxeo es personificada y celebrada por la noción folklórica de “sacrificio”. El sacrificio se refiere al conjunto de reglas designadas, primero, para reestructurar y regularizar la conducta con el objetivo de optimizar el capital corporal del boxeador; y segundo, para relajar sus barreras cotidianas, para adentrarlo de la manera más completa posible en el cosmos pugilístico. En conjunto, el trabajo de fructificación corporal

* *Fistiania*: de *fist* (puño), *puñolandia* o *puñollán* podría decirse en español. [T.]

y los rituales del desapego a lo mundano, convergen hacia la creación de un “ser empoderado” con voluntad y presto a pelear en el cuadrilátero, para quien la meta de la victoria se convierte en lo que Weber (1958) llama una “misión” (*Sendung*), una tarea íntima tal que el “acto y la ‘renunciación’ se implican una a otra”.¹⁷

El boxeo es un juego, un sacrificio. Los chicos vienen al gimnasio ahora y esperan ser grandes boxeadores pero no quieren sacrificarse. [Cabecea nostálgicamente.] *Antes sí se sacrificaban*, ¡sí señor! Para tener éxito en el juego del boxeo se necesita un montón, mano... se necesita *sa-crí-fi-cio*: trabajar en el gimnasio todos los días, y hacerlo bien, y aprender a comer bien y mantenerse lejos de las mujeres. Es *mucho* sacrificio. No hay muchos chicos que puedan hacer eso: sacrificarse.

Como revela este breve comentario de mi entrenador a un disipado compañero del gimnasio de Stoneland, el sacrificio es “el nombre del juego”. Todos los participantes del mundo pugilístico se dan cuenta de esto y lo asumen. Los entrenadores consideran el sacrificio como la base férrea del profesionalismo y el prerrequisito incuestionable *bona fide* para tener una membrecía en este arte. Los manejadores consideran la voluntad y habilidad para sacrificarse como factores decisivos en sus estrategias de reclutamiento. Los boxeadores, por su parte, se quejan y rumian mucho sobre el tópico. Solamente dos de los 50 pugilistas que entrevisté en Chicago (comprendiendo casi todos los profesionales activos en dicha ciudad en el verano de 1991) no consideraban que el boxeo involucrase sacrificios significativos para ellos, y por razones que prontamente confirman su rasgo último de supremacía: el primero era un mormón practicante, duro de matar, que llevaba una vida monacal fuera del cuadrilátero; el segundo era un golpeador callejero que solía aterrorizar a su vecindario (“Yo era un hombre solo con la capacidad destructora de una banda completa”) antes de que abrazara el arte masculino y quien confiaba en su excepcional poder para golpear, en lugar de sujetarse a sí mismo a todos los rigores del entrenamiento —y pagó un precio alto por ello cuando su carrera dio un abrupto giro hacia abajo.

¹⁷ Harvey Goldman (1993) ofrece una brillante exégesis de la teoría implícita de Weber sobre el “ser empoderado” como “un ser contrasocializado” capaz de resistir los deseos íntimos así como las tentaciones externas para completar su misión, una concepción que tiene sorprendentes afinidades con el tratamiento que da Durkheim al deber moral individual.

La ética ocupacional del sacrificio no tiene la intención de *suprimir* el deseo sino de hacerlo *virtuoso*, de acuerdo con los cánones de la fe pugilística. Se hace esto primeramente llevando a cabo un efectivo quiebre con la vida mundana, un quiebre que intensifica la inmersión material, sensual-emocional y moral dentro del medio profesional. Esto tiene como efecto reforzar la creencia en la *ilusión* del boxeador y solidifica la aceptación prerreflexiva de los principios que estipula (Wacquant, 1995c: 85-88). El interés en lo pugilístico presupone y produce un desinterés profano en el movimiento circular de reforzamiento mutuo impulsado por la disciplina sistemática del cuerpo del boxeador.¹⁸ La apretada integración del conjunto que componen las reglas prescriptivas y proscriptivas distribuye las recetas y las rutinas que ondulan la tela del *ser que abraza por completo la cultura de lo pugilístico* –para adaptarlo a la bien conocida exégesis de Foucault del “cuidado del ser”– a lo largo de tres planos que se cruzan entre sí: nutrición, vida social y familiar, y encuentros amorosos.

El primer mandamiento del catecismo pugilístico se basa en los *tabúes y observancias culinarios* que suponen maximizar el vigor y la fuerza del boxeador en el combate. Cuando entra en la fase de entrenamiento intensivo, un boxeador debe seguir una rigurosa dieta de vegetales al vapor, carnes blancas, pescado hervido, frutas frescas, té o agua mineral, y evitar a toda costa los comestibles grasosos, engordantes y azucarados. Qué comer y qué no comer, cuánto comer y cuándo hacerlo: estas aparentemente triviales cuestiones consumen la atención y conversaciones de los boxeadores profesionales en el infatigable esfuerzo para “llegar al peso” para su pelea.¹⁹ Así como las “charlas

¹⁸ Este movimiento de reforzamiento mutuo no es solamente circular sino también cíclico. Ya que la vida del boxeador está organizada en dos fases sucesivas y alternadas: la primera es “sagrada”, cuando va al “entrenamiento” para tener un encuentro y reduce sus comentarios de preocupación para reproducir la ética del “sacrificio”; la otra es “profana” y se define por la vuelta a los intereses y placeres terrenales. Un análisis detallado de la textura sensual y simbólica de estas dos fases mostraría que la primera es homoerótica y la segunda es heteroerótica así como heterosexual.

¹⁹ Cuando estaba entrenando para mi encuentro en el Chicago Golden Gloves en el invierno de 1990, mi compañero de entrenamiento (un peso welter que comenzaba a subir pues permanecía invicto después de diez peleas profesionales) me dio consejos todos los días sobre qué consumir, cómo preparar y mezclar las diversas comidas recomendadas, y cómo descansar de manera adecuada. Una tarde, después de nuestro entrenamiento, me regaló un frasco de miel con una leyenda personal sobre cuándo tomar una cucharada y sus resultados. Durante todo este periodo, perder peso fue una preocupación compulsiva,

sobre gordura y comida” de las chicas adolescentes (Nichter y Vuckovic, 1994), las conversaciones sobre comida entre los boxeadores son una medida lingüística de su preocupación por el autocontrol y la eficiencia ocupacional. Para muchos pugilistas, como mi compañero de gimnasio Curtis, el atleta estrella de Stoneland, es la parte más tormentosa de su existencia profesional:

Por ejemplo, mis hijos querían pizza ayer, entonces, comieron pizza. Pizza, no: no puedo comer eso, ¡salsa de tomate, queso, salchichas!... *Chale mano* [exhala frustrado]... ¡No, las cortezas no! ¡*Aaargh!* [fuerte carcajada]. Ya sabes, no puedo comer nada de esas cosas aquí...

Luego de los refrescos: ya sabes, DeeDee mi entrenador, prefiere que me tome una cerveza... tomarme un refresco... si te ve tomándote un refresco, ¡*ay mano!*, digo, ya sabes [rechina para dar énfasis] estás hablando de la ¡*segunda guerra mundial otra vez!*

La ciencia ocupacional del boxeo representa una taxonomía muy fina de comestibles y elaboradas teorías sobre los últimos efectos en diferentes partes del cuerpo y sus funciones. Muchas comidas ricas (pastel, dulces y toda la variedad de “comida chatarra”, por ejemplo) son consideradas como elementos que hacen más lento y débil al combatiente y, por lo tanto, son vistas como dañinas, equivalentes metafóricos de drogas. De hecho, los boxeadores muchas veces mencionan a la comida, el alcohol y las drogas en el mismo conjunto del que tienen que estar lejos para purgar y purificar sus cuerpos para una confrontación en el cuadrilátero. Más allá de su propósito material obvio –bajar kilos excesivos y llevar al boxeador al rango de peso acordado– las observancias sirven para crear un doble sentido: de separación del mundo cotidiano y *disociación* de sus habitantes por un lado; de sumergimiento en el medio pugilístico, de *complicidad* con sus miembros, quienes comparten y viven bajo las mismas reglas, por el otro. El ayuno también contribuye a generar un sentimiento de maestría y elevación que irradia todo el camino hasta la noche de pelea en el cuadrilátero.²⁰

Este sentimiento está muy sustentado en el segundo precepto de la ética pugilística, que hace un llamado a una *contracción draconiana*

al grado de que el momento en que me paraba en la báscula del gimnasio (bajo la mirada fija de mi entrenador) se convirtió en el punto álgido de mis días.

²⁰ Hasta el punto en que la comida debe ser construida como un “objeto sexual de deseo” que puede “suplir las delicias sensuales y socorrer” (Bordo, 1993: 112), la abstinencia culinaria es una modalidad de dieta o supresión erótica, el objeto del tercer mandamiento del catecismo pugilístico (como se discute abajo).

de la vida social y familiar (no muy diferente de la de los monjes o los estudiantes de investigación), con el fin de economizar energías físicas, mentales y emocionales. Un bien conocido adagio ocupacional sostiene que si esperas tener éxito en este negocio “tienes que caminar, hablar, comer, beber, dormir y cagar boxeo”. Se considera que la mayoría de los campeones han sido individuos que –literalmente– se han retirado en el gimnasio y dedicado su entera existencia a la preparación en el cuadrilátero. Mientras entrenaba en el distrito de Miami, Overtown, para su histórico encuentro con Sonny Liston, Muhammad Ali (en Hauser, 1991: 57) reflexionaba sobre los costos de su dedicación profesional:

La parte más dura del entrenamiento es la soledad. Simplemente me siento aquí como un pequeño animal dentro de una caja durante la noche. No puedo salir a la calle y departir con los amigos porque no estarían ahí afuera si fuera para algo positivo. No puedo hacer nada excepto sentarme... Aquí estoy, rodeado de edecanes, whiskey y nadie me observa. Toda esta tentación y yo tratando de entrenar para ser un boxeador. Es algo que da que pensar.

Cualquiera y todos los compromisos extra pugilísticos –en el trabajo que paga las cuentas, en la casa o en las calles– deben ser minimizados, si no es que finalizados, en la medida en que empañen el enfoque necesario para el entrenamiento, el descanso y el “tener los ojos puestos en el premio”. El matrimonio, por ejemplo, puede ser una fuerza estabilizadora en la carrera de un boxeador pero, si llega demasiado temprano, diversifica peligrosamente parte del tiempo y energía del boxeador lejos del cuadrilátero. Una tarde, mientras manejaba de vuelta del torneo de la Organización de Jóvenes Católicos, uno de los entrenadores de Stoneland me confió: “Yo tenía un buen boxeador, ya sabes, Steve, Steve Wooley: pudo haber sido un muy buen boxeador, rápido, un chico inteligente, *pero se enamoró*. Él y su novia tienen un bebé [lamentándolo], así que ya le llegó su fin”.

La fuerte descarga de devoción de los deberes profesionales del boxeador demanda una domesticación de su vida personal. Butch, mi colega del gimnasio, es un bombero de la ciudad de Chicago. Ama su trabajo pero el boxeo es su verdadera pasión y anhela un cinturón de campeonato que le pueda pagar nueve largos años de sacrificio dentro y fuera del gimnasio. La demanda más dura de la vocación de los puños, para él, ha sido “la vida social que de alguna manera se

mete contigo, porque he estado casado once años, entonces pues no se supone que pueda ser indulgente con mi vida social y todo eso, me tengo que dormir temprano, eso como que me molesta”.²¹ Pero, una vez más, derivado de un régimen estricto, brinca un sentimiento de orgullo y logro: “Levantarme y correr, comer carne, estar lejos de las chicas. Yo era... yo era el *guerrero último* si se trataba de disciplina, listo para pelear”.

Para protegerse a sí mismos de las mundanas demandas sociales y emocionales, algunos boxeadores optan por separarse totalmente o escapar de su ambiente familiar en los días anteriores a una pelea, mudándose con su entrenador o mánager. La élite de los cuerpos pugilísticos se retira a “campos de entrenamiento” especialmente diseñados (Robinson y Anderson, 1970: 79-83; Heins, 1958) en los que trabajan en casi completo aislamiento hasta la víspera del encuentro. Así, Tony *El Duque* Morrison, de la famosa *Rocky V*, opta por encarcelarse en el Instituto Militar de Virginia para las tres peleas que precedieron su encuentro con George Foreman: “Me gusta. Es un campus absolutamente masculino con una atmósfera espartana. Es muy fuerte en disciplina y yo la necesito” (revista de boxeo *Flash*, núm. 114, 31 de marzo de 1993: 3).

Aún así, para muchos el tercer componente de la piedad pugilística –la que es más difícil de sostener– es el mandato para *desistir del comercio sexual*. Y esto, no por un día o dos como en otros ámbitos del atletismo, sino por semanas antes de un encuentro –desde la noche anterior hasta un mes o cuatro antes– de ocho *rounds*, hasta tres meses o más para un “magno evento” de diez *rounds* o una pelea de campeonato. Butch detalla su política personal en la materia:

Yo mismo, al menos, *al menos*, son dos semanas, pero si realmente quieres estar *fuerte* y comer ladrillos, entonces estamos hablando de un mes –y [roncamente] *hombre*, me como los ladrillos porque voy sin, yo... ¡*hombre!* ¡Dispara! Ésa es, creo que ésa es una imagen adecuada, un mes *sólido*, pero si lo haces por dos semanas, creo que estarás suficientemente enojado como para comer algunas *pedras*...

Los habitantes del planeta pugilístico consideran que tener sexo debilita el físico de los boxeadores: les “drena las piernas”, les quita su

²¹ Un boxeador necesita dormir de manera regular y suficiente para recuperarse de los rigores del entrenamiento pero también para perder peso sin tener que brutalizar su cuerpo. Cuánto y qué tan bien dormían los campeones, incluyendo las horas justo antes del encuentro, es un leitmotiv de sus biografías.

“cierre” y durabilidad, y desempareja su capacidad de recuperación. Emocionalmente, se “mete con sus mentes”, les “suaviza” y los priva de la agresión y enfoque –en corto, les vuela su “instinto luchador”–, mientras que, al “mantenerse alejados de los coños”, adquieren reservas extras de rabia para la pelea. Además de quemar energía que el boxeador necesitará mucho cuando se encuentre entre las cuerdas –explica un entrenador del gimnasio Stoneland–, los encuentros amorosos también hacen que se corra el riesgo de dejar salir las emociones erróneas en el momento menos indicado:

P: Entonces, si un boxeador está demasiado con su novia o su esposa, ¿pierde fuerza?

[Con voz baja, como de confidencia]: Entonces, no tiene que ser el sexo, puede ser solamente, puedes *cegarte por la pasión*. Verás, entre más estás con una mujer, más pasional te vuelves, más *suave* te vuelves. Y veras... un boxeador, en una pelea [imita la fuerza], no necesita eso. No lo necesita: porque será pasional hacia su oponente y tratará de arrancarle la cabeza con un gancho izquierdo [se calma un poco]. Ves, también es mental.

La abrumadora mayoría de boxeadores se esfuerzan por todos los medios en practicar una puntual abstinencia, así sea solamente porque su contexto continuamente les recuerda la fundamental incompatibilidad entre la actividad erótica y el logro profesional. Hay un tiempo para todo, como un mánager negro, irritado por la disipada “vida callejera” de uno de sus boxeadores indica: “*Si quieres ir a ver a las chicas, primero que te paguen*. Junta algo de dinero y mueve tu carrera, entonces puedes ver a las chicas”. En el gimnasio, mandatos sutiles y no tan sutiles mantienen este imperativo en el punto más alto de la agenda pugilística y le recuerdan las horribles consecuencias de hacer lo contrario. Esto se ilustra por las siguientes notas de campo tomadas una semana antes del torneo Chicago Golden Gloves de 1990:

El boxeador principal John y Mark están entrenando juntos y se ven algo débiles (no hay ritmo, no hay cierre, no hay agresión; tiran golpes flojos, muy pocos cruzados de derecha y se la pasan abrazándose y sosteniéndose entre sí). El entrenador les grita desde la habitación trasera con su voz de barítono:

“¿Qué pasa! ¿Qué han estado haciendo? *¿Cómo es posible que los dos estén tan cansados? ¡Ya saben que deben estar lejos de las chicas!*”

Mientras John y Mark protestan vociferando que han estado lejos de sus novias, DeeDee ruge:

“No sé por qué lo hacen cuando se están preparando para hacer algo y saben que no deben hacerlo [a manera de sentencia]. *Sus chicas van a ser la razón por la que uno de ustedes termine muerto la semana próxima*”.

Los entrenadores son capaces de llegar a extremos para monitorear la “limpieza” de sus boxeadores, los cuestionan sobre sus encuentros nocturnos, revisan sus enredos extramaritales y duermen en la misma habitación cuando salen a carretera (“los de antes” son conocidos por dormir en la *misma cama* que su boxeador para asegurarse de que no se escapen para tener sexo a la mitad de la noche). Historias sobre las infamias de los boxeadores son moneda corriente en la ciencia pugilística. Hauser (1991) rememora cómo una vez, antes de contender por el título de peso pesado, Leon Spinks se escabulló de su habitación en las narices de su mánager y pasó la noche en bares y discos, recibiendo un disparo en la caja torácica la víspera de su pelea de vuelta contra Muhammad Ali. Cuando los cuatro boxeadores estadounidenses pasaron la primera ronda de eliminatorias en los juegos olímpicos de 1996, su éxito pronto fue atribuido al riguroso toque de queda y la disciplina para dormir temprano y suficientes horas, impuestos por sus nuevos entrenadores.

Los entrenadores están convencidos de que pueden detectar una falta en la abstinencia sexual y están prestos para regañar a su boxeador en cualquier momento en el que sospechen que un encuentro amoroso ha tenido lugar. Un entrenador de larga carrera del gimnasio Fuller Park relata: “Yo puedo darme cuenta, y yo digo [con un tono de reproche]: ‘o sea que has estado con esa tipa anoche o *hace dos días*’, te puedes dar cuenta porque las piernas no lo van a sostener igual. Ves todo ese *esperma*, y todo, ves como que guarda la fuerza”.

La ironía más amarga es que el entrenamiento intensivo hace que los boxeadores estén más en forma y por lo tanto más activos y atractivos físicamente. “Ésa fue probablemente la parte más dura”, recuerda Butch. “Aquí estás en *buena forma como Superman* y todavía sin esposa para que te moleste por las noviecitas y cosas así, entonces eso fue muy pesado.” Más aún, entre más alto llegan en la escala pugilística, más capacidad tienen los boxeadores para seducir a una mujer (especialmente aquellas que están enamoradas de los atletas profesionales), entonces deben abandonar aún más dichas oportunidades sexuales dado que las mieles de la victoria –y por lo tanto los costos de

una derrota— se incrementan *pari passu* [al parejo]. Es comprensible, entonces, que este mandamiento sea la causa de una persistente frustración entre los luchadores, así como una fuente de fricción considerable, e incluso discordia, entre ellos y sus parejas:

Hay momentos en los que tu esposa siente que necesita amor y [dando vuelta a sus ojos] también tú lo quieres, y es un momento crítico, y se supone que no debes tener sexo por un mes. No puedes. *Quieres* hacerlo, y algunas veces [con arrepentimiento] caerás en esas estadísticas. (Peso welter, negro, 23 años, velador.)

Los solteros muchas veces tienen miedo de no darle un servicio sexual adecuado a su pareja, propiciando que ella le sea infiel o le deje por un compañero más orientado a los encuentros en la cama. En la mayoría de los casos, sin embargo, las esposas o amantes negocian un acuerdo mutuo para aplicar en la habitación las reglas del pugilismo.

Ellas solamente quieren hacer lo que sea bueno para ti, ya sabes. Es solamente un sacrificio que ambos tienen que hacer. Ellas entienden. Solamente quieren hacer lo que sea bueno para ti, porque algunas veces yo estoy, como [rugiendo lujuriosamente] ‘*ándale, ándale!*’ y ellas están como [con una voz más aguda], ‘*no, no*, ya sabes que tienes una pelea’. Así pues. Entonces me ayudan mucho. (Peso pesado, negro, 27 años, apoyado por su mánager.)

Es de poca importancia el hecho de que —como muchos estudios médicos han demostrado repetidamente— la continencia sexual no tenga efectos físicos detectables en cuanto al desempeño atlético se refiere. O que pocos boxeadores, de hecho, cumplan con este mandamiento profesional tan rigurosamente como se les pide que lo hagan.²² Lo que importa es que los boxeadores *crean que deben* abstenerse y que privarse de las delicias de lo erótico de alguna manera incrementa sus oportunidades de triunfo en el cuadrilátero.

Así como las prácticas disciplinarias constitutivas de una orden monástica medieval (Asad, 1982) tenían el objetivo de transmutar en palabras el deseo sensual, el deseo por otro ser humano en otro

²² Un entrenador italo-estadunidense del gimnasio West Side tiene la siguiente opinión acerca de si los boxeadores deben o no abstenerse de tener sexo: “Yo creo que no. Puede que te encuentres uno de diez que lo hacen, pero creo que cuando [sonriendo] se encuentra en la escena y está a la mano, no la van a dejar pasar [se ríe]. [¿Les ayuda si lo hacen o si dicen que lo hacen?] Creo que mentalmente, solamente saber que *lo pueden controlar*, creo que es una gran, ya sabes, cosa mental para ellos”.

deseo entendido en términos del “deseo por Dios” (Leclercq, 1979); el ritual pugilístico de la abstinencia sirve para redireccionar el anhelo sexual del boxeador de la cama al cuadrilátero –y de una mujer a un hombre–. Desvía su *libido sexualis* (heterosexual) de su habitual objeto de predilección²³ para convertirlo en una *libido pugilistica* (homoeerótica); el deseo urgente de sumergirse en un cuerpo a cuerpo violento con otro hombre. Más que tener ganas de alimento profano, un boxeador, en la víspera de su encuentro, debe estar “hambriento por los guantes”, como mi viejo entrenador gustaba de decir. En lugar de sumergirse en su compañera femenina, debe desear a su oponente masculino y el momento climático en el que finalmente lo abrazará en combate. Tyson escoge sus palabras bien cuando describe la larga caminata hacia el cuadrilátero en el que su rival de la noche lo espera como para “salir en una cita” (en *Good Times Home Video*, 1990).

Las reglas de la ética pugilística convergen para realizar una completa *heroización de la vida cotidiana*, lo cual dota de ese vigor último que de otro modo sería difícil obtener (Wacquant, 1995b: 85-87). Estipulando una drástica reestructuración de los hechos cotidianos más banales –alimentación, sueño y actividad sexual; cuestiones emocionales, y transacciones familiares y sociales– transforman su vida en una carrera de obstáculos sin fin, a través de la cual se puede construir un ser trascendente, moral y masculino. Esta peculiar forma de “civilizar” al cuerpo, llevada a cabo por medio de la ética del sacrificio es casi una *masculinización* (sumamente crucial) del cuerpo diseñado para acentuar, dedicado a demostrar, las propiedades “masculinas” del organismo y por lo tanto la virilidad de su propietario. Además de servir para dar una excusa infalible y hecha para explicar una actuación pobre, el dictado de la abstinencia sexual objetualiza la dicotómica separación simbólica entre los hombres y mujeres (reales), así como la segregación sexual que, en conjunto, apuntalan el trabajo colectivo de la producción de la virilidad agonizante (Gilmore, 1990).

Es importante notar en este sentido que el sacrificio pugilístico también es un *acto de comunión masculina*: la comunión entre el boxeador y su entrenador quien –siendo el depositario de la confianza para llevar a cabo la tarea de “ser una madre viril”– guía y

²³ La práctica de la heterosexualidad de manera exclusiva es normativa cultural en el universo pugilístico, sin importar la conocida existencia de boxeadores homosexuales.

monitorea las prácticas últimas de oblación; comunión con y entre “asociados” y “contemporáneos”, y muy notablemente con los oponentes, quienes sufren las mismas tribulaciones; finalmente, comunión con “el mundo de los predecesores” (Schutz, 1967), los héroes cuasi míticos del cuadrilátero de antaño, Joe Louis, Rocky Marciano, Robinson, Ali y Durán, cuya legendaria capacidad de sacrificio es alabada a través del arte de la oralidad. Dado que las prácticas ascéticas son compartidas, reguladas y forman parte de una tradición, atan a los boxeadores como una comunidad de soldados gloriosos. Y anulan la soledad al mismo tiempo que aíslan e individualizan a cada boxeador.

Los boxeadores, adhiriéndose con toda su voluntad a los dictados de la ética del sacrificio, se apartan del mundo cotidiano y crean un universo moral y sensual *sui generis* que “eleva al individuo más allá de sí mismo” y “[les] proporciona una vida muy diferente, más exaltada y más intensa” que aquella a la que sus mundanas circunstancias los constreñirían –como define Émile Durkheim (1973: 23) a la religión–. Abrazando así la fe de los puños, los boxeadores hacen de sí mismos una personificación viva de la moral profesional.

En este aspecto –como en muchos otros– los boxeadores nos ofrecen una instantánea, exagerada e idiosincrática, de un proceso social genérico. Muestran *cómo aprendemos la moral: con y a través de nuestros cuerpos*, sintiendo profundamente las reacciones, viscerales y “prepredicativas” de disgusto o atracción, rechazo o aceptación, simpatía o antipatía, ante eventos, acciones y circunstancias diversas y definidas; dando una nueva forma a nuestros registros sensoriales y emotivos más íntimos, de acuerdo con las reglas compartidas que crean una esfera de reconocimiento y por lo tanto una existencia colectiva. Para ponerlo de otra manera, hay moral para (y en) el cuerpo vivo. El organismo socializado debe ser entendido como el sitio y el asiento de una *ética práctica* y –opuesto a lo discursivo, moral principal que ocupa a filósofos y teóricos de la moral– emergiendo *decretada* de una “conversión en la que todo el cuerpo está implicado” y trabajado a través de “transposiciones tácitas” que operan “desde la *más profunda* voluntad” (Merleau-Ponty, 1945: 192, 196, 190). Esto explica por qué es tan difícil inculcar, modificar y repudiar las creencias morales, y por qué individuos que han (re)organizado su cuerpo –es decir, su ser– con base en un universo moral particular –como lo hacen todos los agentes sociales involucrados en mundos de “alto compromiso”

como las artes, la ciencia o la religión— encuentran casi imposible retirarse del mismo y muchas veces perecen en él antes que dejarlo.

Traducción de Gabriela Gorjón Salcedo
Corrección de estilo de Gutzalcoat G. Fontanot

BIBLIOGRAFÍA

- Adler, William M. (1995), *Land of Opportunity: One Family's Quest for the American Dream in the Age of Crack*, Nueva York, The Atlantic Monthly Press.
- Andre, Sam y Nat Fleischer (1987), *A Pictorial History of Boxing*, Secaucus, NJ, Citadel.
- Alter, Joseph (1992), *The Wrestler's Body: Identity and Ideology in Northern India*, Berkeley, Universidad de California.
- Ames, R.S. (1984), "The Meaning of Body in Classical Chinese Thought", *International Philosophical Quarterly* 24: 39-53.
- Asad, Talal (1982), "On Ritual and Discipline in Medieval Christian Monasticism", *Economy and Society* 16-2: 159-204.
- Bennett, George y Pete Hamill (1978), *Boxers*, Nueva York, Dolphin.
- Berthelot, Jean-Michel (1983), "Corps et société", *Cahiers Internationaux de Sociologie* 74.
- Blumer, Herbert (1969), *Symbolic Interactionism*, Berkeley, Universidad de California.
- Bordo, Susan (1993), "Hunger as Ideology", en *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkeley, Universidad de California, pp. 99-134.
- Bourdieu, Pierre (1982), *Leçon sur la leçon*, París, Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1990), "The Scholastic Point of View", *Cultural Anthropology* 5-4 (noviembre): 380-391.
- Bruant, Gérard (1992), *Anthropologie du geste sportif. La construction sociale de la course à pied*, París, Editorial Universitaria de Francia.
- Burke, Kenneth (1991), *On Symbols and Society*, Joseph Gusfield (ed.), Chicago, Universidad de Chicago.
- Collins, Nigel (1991), *Boxing Babylon: Behind the Shadowy World of the Prize Ring*, Londres, Citadel.
- Connell, Robert W. (1989), "Masculinity, Violence, and War", en *Men's Lives*, Michael S. Kimmel y Michael A. Messner (eds.), Nueva York, MacMillan, pp. 194-200.
- Defrance, Jacques (1995), *La sociologie du sport*, París, Repères.
- Descartes, René (1971) [1637], *Discourse on Method and the Meditations*, Hardmonsworth, Penguin.

- Donaldson, Greg (1993), *The Ville: Cops and Kids in Urban America*, Nueva York, Doubleday.
- Durkheim, Émile (1960) [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Editorial Universitaria de Francia, 7a. ed., 1985.
- Durkheim, Émile (1950), *Leçons de sociologie*, París, Editorial Universitaria de Francia.
- Durkheim, Émile (1975), "Le problème religieux et la dualité de la nature humaine (1913)", en *Textes*, volumen 2, *Religion, morale, anomie*, Victor Karady (ed.), París, Minuit, pp. 23-59.
- Feher, Michel *et al.* (eds.) (1989), *Fragments for a History of the Body*, Nueva York, Zone, 3 volúmenes.
- Folb, Judith (1980), *Runnin' Down Some Lines: The Language and Culture of Black Teenagers*, Cambridge, Universidad de Harvard.
- Foucault, Michel (1984), *Histoire de la sexualité*, vol. 3, *Le souci de soi*, París, Gallimard [ed. en español, *Historia de la sexualidad*, vol. 3: *La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 2011].
- Gilmore, David D. (1990), *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*, Nueva Haven, Universidad de Yale.
- Goldman, Harvey (1993), "Weber's Ascetic Practices of the Self", en *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, Harmut Lehman y Günther Roth (eds.), Cambridge, Universidad de Cambridge, pp. 161-177.
- Hauser, Thomas (1991), *Muhammad Ali: His Life and Times*, Nueva York, Simon y Schuster.
- Heinz, W.C. (1958), *The Professional*, Nueva York, Arbor House.
- Joravsky, Ben (1995), *Hoop Dreams: A True Story*, Nueva York, Harper Perennial.
- Klein, Alan M. (1993), "Of Muscles and Men", *The Sciences* 33-6 (noviembre): 32-37.
- Kleinman, Arthur (1988), *The Illness Narratives: Suffering, Healing, and the Human Condition*, Nueva York, Basic Books.
- LeBreton, David (1992), *Des visages. Essai d'anthropologie*, París, A.M. Métailié.
- Leclercq, J. (1977), *The Love of Learning and the Desire for God: A Study in Monastic Culture*, Nueva York, Universidad de Oxford.
- Leder, Drew (1984), "Medicine and Paradigms of Embodiment", *Journal of Medicine and Philosophy* 9: 29-43.
- Levine, Donald N. (1994), "Social Conflict, Aggression, and the Body in Euro-American and Asian Social Thought", *International Journal of Group Tensions* 24-3: 206-217.
- Lock, Margaret (1980), "L'homme machine et l'homme microcosme: l'approche occidentale et l'approche japonaise des soins médicaux", *Annales E.S.C.* 35-2: 1116-1136.
- Marx, Karl (1973), *Capital*, vol. 1, Nueva York, International Publisher [ed. en español, *El capital*, México, Siglo XXI, 1976, 8 vols.].
- Meigs, Anna S. (1991), *Food, Sex, and Pollution: A New Guinea Religion*, Nueva Brunswick, Universidad de Rutgers.

- Merleau-Ponty, Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard.
- Nichter, Mimi y Nancy Vuckovic (1994), "Fat Talk: Body Image Among Adolescent Girls", en *Many Mirrors: Body Image and Social Relations*, Nicole Sault (ed.), Nueva Brunswick, Universidad de Rutgers, pp. 109-131.
- Goodtimes Home Video (1990), *Two Faces of a Champion: Tyson vs Douglas*, video vhs de la pelea entre Tyson y Douglas, en febrero de 1990, por el título de peso pesado.
- Oates, Joyce Carol (1988), "Mike Tyson", en *(Woman)Writer*, Nueva York, E.P. Dutton, pp. 225-253.
- O'Neil, John (1985), *Five Bodies: The Human Shape of Modern Society*, Ítaca, Universidad de Cornell.
- Rubin, Lillian Breslow (1976), *Worlds of Pain: Life in the Working-Class Family*, Nueva York, Basic.
- Rudman, William J. (1986), "The Sport Mystique in Black Culture", *Sociology of Sport Journal* 3-4 (diciembre): 305-319.
- Sánchez-Jankowski, Martín (1991), *Islands in the Street: Gangs in Urban American Society*, Berkeley, Universidad de California.
- Scheper-Hughes, Nancy (1993), "Embodied Knowledge: Thinking With The Body in Critical Medical Anthropology", en *Assessing Cultural Anthropology*, Robert Borofsky (ed.), Nueva York, McGraw-Hill, pp. 229-242.
- Schutz, Alfred (1967) [1932], *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, Universidad del Noroeste.
- Sen, Amartya (1977), "Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economics", *Philosophy and Public Affairs* 6-4 (verano): 317-344.
- Sugar Ray Robinson y Dave Anderson (1970), *Sugar Ray*, Nueva York, Da Capo.
- Sugden, John (1987), "The Exploitation of Disadvantage: The Occupational Subculture of the Boxer", en J. Horne, D. Jary y A. Tomlinson (eds.), *Sport, Leisure, and Social Relations*, Londres, Routledge y Kegan Paul, pp. 187-209.
- Synnott, Anthony (1992), "Tomb, Temple, Machine and Self: The Social Construction of the Body", *British Journal of Sociology* 43-1 (marzo): 79-110.
- Synnott, Anthony (1993), *The Body Social. Symbolism, Self, and Society*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Talese, Gay (1986), *Fame and Obscurity*, Nueva York, Dell Publishing.
- Wacquant, Loïc J.D. (1992a), "The Social Logic of Boxing in Black Chicago: Toward A Sociology of Pugilism", *Sociology of Sport Journal* 7-3 (septiembre): 221-254.
- Wacquant, Loïc J.D. (1995a), "The Pugilistic Point of View: How Boxers Think and Feel About Their Trade", *Theory and Society* 24-4 (agosto): 489-535.
- Wacquant, Loïc J.D. (1995b), "Protection, discipline et honneur: une salle de boxe dans le ghetto américain", *Sociologie et Sociétés* 27-1 (primavera): 75-89.
- Wacquant, Loïc J.D. (1995c), "Pugs at Work: Bodily Capital and Bodily Labor Among Professional Boxers", *Body and Society* 1-1 (marzo): 65-94.
- Wacquant, Loïc (1998a), "A Fleshpeddler at Work: Power, Pain, and Profit in

the Prizefighting Economy”, *Theory and Society* 27-1 (febrero): 1-42.

Wacquant, Loïc (1998b), “Inside the Zone: The Social Art of the Hustler in the Black American Ghetto”, *Theory, Culture, and Society* 15-2 (mayo): 1-36.

Weber, Max (1958) [1905], *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. T. Parsons, Nueva York, Charles Scribner’s Sons.

Zito, Angela y Tani Barlow (eds.) (1994), *Body, Subject, and Power in China*, Chicago, Universidad de Chicago.

DROGAS, DESCLASAMIENTO Y ESTRATEGIAS DE DESCALIFICACIÓN

MARKOS ZAFIROPOULOS* Y PATRICE PINELL**

En cuestión racial, no hay ninguna duda que cada pueblo o grupo de pueblos se dirige [...] hacia los medios de embriagarse correspondientes con el temperamento que ordena su biología. Para los chinos el opio que favorece las tendencias al aislamiento contemplativo, en Oriente, el *haschich* que produce sueños y visiones según su imaginario y en Occidente el alcohol y las bebidas sintéticas, todo en relación con sus tendencias dinámicas y su necesidad de actividad social.

A. POROT, *Los toxicómanos*¹

Constituir la toxicomanía como objeto sociológico es, primero que nada, describir las condiciones en las cuales son producidos los discursos, numerosos y de diverso origen sobre ese tema, es decir, significa analizar los procesos a través de los cuales son construidos los “hechos” que esos discursos toman en cuenta y contribuyen a acreditar. Este artículo pretende solamente elaborar un modelo de interpretación sociológica del fenómeno con el fin de orientar de manera coherente la reunión de aportaciones pertinentes al respecto. Por su carácter sistemático, se opone a los abordajes eclécticos, llamados “pluridisciplinarios”, como por ejemplo aquellos de comisiones interministeriales que agrupan psiquiatras, psicoanalistas, psicólogos, médicos, biólogos, epidemiólogos, sociólogos, etnólogos, magistrados, policías, inspectores de academia, sacerdotes, escritores y embajadores,²

* Psicoanalista y director de Investigación del Centro de Investigaciones Científicas (CNRS), París. Director del Centro de Investigación del Psicoanálisis y Prácticas Sociales (París VII y Amiens).

** Director de Investigación en el Instituto Nacional de la Investigación Médica (INSERM). Es historiador y sociólogo de la medicina,

¹ *Les toxicomanes*, París, PUF, 1976 (Col. “Que sais-je?”).

² Nos referimos aquí a la lista de expertos aceptados por la Comisión Interminister-

investigaciones exhaustivas inspiradas en la preocupación de poner en marcha todos los medios de control social disponibles.

Si los representantes de diferentes disciplinas científicas participan en esas comisiones y la producción de reportes que resultan de ello, es que ellos esperan, muy frecuentemente, tomar parte del poder político de las gratificaciones y honores por rendir esos servicios, presupuesto de instituciones, contratos de investigación, puestos, etc. Del mismo modo porque la toxicomanía no es aún un objeto del saber monopolizado. La ausencia de monopolio, no excluye no obstante el predominio del punto de vista médico. La toxicomanía se presenta como el encuentro entre los productos que modifican el funcionamiento normal del aparato psíquico y unos individuos más o menos predispuestos, a partir de su “fragilidad psíquica”, a consumirlas, encuentro favorecido por ciertas condiciones socioeconómicas y culturales.

“Drogas peligrosas”, “poblaciones en riesgo” y “terreno favorable”, constituyen la tríada del discurso médico en el cual la toxicomanía es abordada a la manera de una enfermedad “epidémica”.

Si el enfoque pluridisciplinario de los cuadros tecnocráticos participa más de un eclecticismo que yuxtapone una serie de objetos estudiados que de la articulación de disciplinas científicas diferentes, es porque el enfoque se atiene al hecho de que la categoría “toxicómano”, no se confunde completamente con la de los diferentes discursos especializados. Es posible interrogarse profundamente sobre aquello que se encuentra al principio de la clase de productos clasificados como “drogas ilícitas” donde el consumo pone de inmediato a los consumidores del lado opuesto a la ley. Ante una primera revisión, todo se presenta como si el toxicómano del discurso jurídico no fuera otro que el de la psicopatología. O bien porque la teoría médica considera como toxicómano el uso de sustancias que no pertenecen a la clase de los productos prohibidos y que nadie piensa en solicitar su prohibición (solventes industriales, pegamentos, etc.). No hay correlación inmediata entre la categoría de efectos toxicómanos de las sustancias consumidas y las disposiciones jurídicas que afrontan su consumo. La unidad de la clase de productos prohibidos no está más fundada sobre la “peligrosidad” de esos productos ya que —y todas las estadísticas lo demuestran— la intoxicación alcohólica es, por ejemplo, directamente responsable de un número de decesos y discapacidades considerable

rial encargada del estudio del problema de las drogas (misión Pelletier). Véase, *Documentation française*, 1978.

mente más importante que lo que produce el conjunto de las drogas ilícitas. Por lo tanto la distinción entre alcoholismo y toxicomanía está lo mismo menos fundada aún al ignorar la “noción clave de estado de dependencia”: “el alcohol, el tabaco, ciertos medicamentos utilizados fuera de los límites de la terapéutica, claramente los tranquilizantes, son en ciertas condiciones de consumo drogas que producen un estado de dependencia” (*Documentation française*, 1978: 25).

Sea para que los médicos resulten los mayormente reconocidos al respecto y lo mismo justificar la promulgación de prohibiciones jurídicas, buscando desarrollar el sistema de instituciones capaz de intervenir a los sujetos toxicómanos fuera de la ley, su discurso no permite que se explique la simple diferencia de estatus jurídico que separa a los consumidores de drogas de los consumidores de alcohol. En perspectiva más amplia, la línea que separa legalmente la esfera del consumo entre productos lícitos e ilícitos no puede ser concebida como el reflejo mecánico de cualquier discurso de conocimiento. Esa línea es el producto de un arbitrario cultural explicado jurídicamente por una voluntad política que los especialistas buscan fundar en la razón. De tal modo el aumento de la clase de los productos prohibidos está directamente determinada por la alianza establecida entre los médicos y quienes hacen la ley, asimismo esta atribución no tiene que ver con que las sustancias tengan en común pertenecer a la farmacéutica médica (anfetaminas, tranquilizantes, neurolépticos, etc.). Este arbitrario es más evidente si se toman en cuenta las reglas de funcionamiento de otras formaciones sociales que prohíben sustancias que no están prohibidas en nuestra sociedad (el caso del alcohol en ciertos países musulmanes). Una construcción de la toxicomanía como objeto sociológico debe pasar necesariamente por el análisis de las condiciones sociales de producción del arbitrario jurídico a partir del cual se ordena la criminalización de ciertas formas de consumo. Porque criminalizar las prácticas es al mismo tiempo criminalizar a los grupos de consumidores, a partir de ello proponemos la hipótesis respecto a que la constitución de las prohibiciones forma parte de estrategias sociales dirigidas a invalidar la posición de los consumidores en las pugnas que los oponen a otros grupos.

Debido a que el comienzo masivo del consumo de drogas en los países occidentales se encuentra históricamente fechado (años sesenta) y corresponde a prácticas de sectores de la población que se distinguen tanto por su edad como por su medio social, al menos en el

origen del fenómeno, toda conceptualización de “las drogas” como entidades psicopatológicas es digna de rechazarse, a menos que consiga, por un azar sin precedente, que un grupo social coincida con una categoría del discurso psicológico (aquel que con toda seguridad no excluye la pertinencia de un enfoque psicológico de esos sujetos en cuanto tales).

Se generarán interrogantes, en un primer momento, sobre una coyuntura sociohistórica particular (Francia en los años setenta), y posteriormente sobre las cuestiones sociales en juego al comienzo de las nuevas prácticas *underground* –donde el consumo de drogas es un elemento central– así como sobre los elementos que determinan la política represiva antitoxicómana desarrollada por los poderes del Estado. Seguidamente se pondrán en evidencia los caracteres comunes que estructuran la represión del consumo de drogas respecto a otras coyunturas sociales. Esta aproximación sociohistórica permitirá ir más allá de un modelo de interpretación de los efectos sociales de las drogas que dé cuenta solamente de los objetos del consumo que están en el centro de estrategias de descalificación que pasan por la criminalización e invalidación como personalidad psicopatológica dirigida a aquellos que las consumen (o son distinguidos como susceptibles de consumirlas).

LA CULTURA UNDERGROUND

Se puede considerar a éste como un epifenómeno “excepcional” hasta antes de los acontecimientos de mayo del 68,³ mientras que el con-

³ Antes de 1968, aparece el tema del LSD que polariza los discursos sobre la droga, en los tiempos de una campaña de prensa al respecto entre abril y octubre de 1966. Iniciada con el artículo del doctor Escoffier Lambiotte (“Les poisons de l’esprit”, 1966), la denuncia de los daños del LSD es retomada por el *Paris-Match*, *Paris-Jour*, *Minute* y *La Croixpouillot*, que consagra un número entero y publica los resultados de la experiencia de dos “conejiillos de indias humanos”. Las repercusiones de esa campaña son retomadas por el Consejo Municipal de la Ciudad de París donde el prefecto de la ciudad de la época, Maurice Papon, evoca al “neorromanticismo [...] que florece hoy en día a lo largo de los pasajes del Sena”, en el medio que él convino en llamar los *beatniks* para denunciar su proselitismo: “A nombre del anticonformismo, asistimos a una operación de envilecimiento, tomando en cuenta a ciertos elementos de una juventud, como decía neorromántica, y en todo caso desarticulada”. En todo caso se intentaba minimizar la importancia del fenómeno: “En 1966, de 115 denuncias confrontamos a 24 menores,

sumo de drogas en ciertos segmentos de la juventud francesa es considerado en el rango de problema social mayor en los años siguientes. La curva de arrestos por consumo de drogas comenzó a crecer, a partir de 1969 de manera exponencial y el Parlamento propuso, en el debate del año 1971, un proyecto de ley dirigido a transformar las disposiciones legislativas en materia de tráfico y uso de estupefacientes que fue votado por unanimidad. Lo que benefició constantemente a “las primeras páginas” de los periódicos, y a partir de ello el “drogado” vino a ocupar el lugar del *blouson noir* de los años cincuenta, en el discurso de los medios. La imagen que se les atribuyó condensa los defectos de una juventud que empeoraba. Fracaso en los estudios, el trabajo, búsqueda de placer sin sentido, delincuencia, rechazo a la familia, etc. Son los atributos arquetípicos de ese “joven” al mismo tiempo en peligro (de muerte) y peligroso.

No obstante la delincuencia juvenil, que comúnmente es vista como una obra propia de los jóvenes de clases populares, sigue siendo objeto de un discurso monopolizado por aquellos que al analizarla la estigmatizan, el consumo de drogas se acompaña de discursos de legitimación, textos científicos, filosóficos, poesía, obras musicales, etc. Ávido de adquirir un cierto reconocimiento social, especialmente en los medios intelectuales, a diferencia del *blouson noir*, joven proletario, el “drogado” de después de mayo del 68, es un niño de la pequeña burguesía o de las clases dominantes, más frecuentemente un bachiller, estudiante (o “ex”) participante de la constitución de un medio *underground* francés. Ese medio *underground* se presenta como una vanguardia que interviene simultáneamente en el campo político y cultural, “un izquierdismo cultural” que retoma las mismas cuestiones que los representantes de ese movimiento.⁴ Los temas centrales desarrollados por esa vanguardia no son fruto de una producción intelectual local (francesa), más bien provienen directamente de Estados Unidos, donde son dirigidos por quienes pertenecen a un movimiento contracultural que comenzó a desarrollarse al otro lado del Atlántico, en la época de la guerra fría y en principio en el campo intelectual.

y aun estas estadísticas comprenden aquellas que se recogieron sobre los pasajes del Sena... revueltos con esos beatniks de proveniencia extranjera”. La sesión del Consejo Municipal de París es retomada en la obra de J. C. Baillo (1974: 129-136).

⁴ Esta denominación es popularizada por la revista *Actuel*, principal portavoz del movimiento.

A principios de los años cincuenta algunos poetas y novelistas rechazaban la “racionalidad científica”, “el mundo de los negocios” y a los políticos; fueron en Estados Unidos los primeros portavoces de la “generación beat” (Kerouac, Ginsberg, Bourroughs, Snyder, etc.). Promovían el desarrollo de una revolución cultural contra el advenimiento del orden “científico tecnocrático”, que según ellos, dominaba lo mismo en Estados Unidos que en la Unión Soviética, produciendo sujetos estandarizados por la fuerza de los medios y conduciendo a la humanidad a la guerra. Con el fin de terminar con la primacía de la economía, el centralismo y las jerarquías, llamaban a la creación de una conciencia nueva que motivara la resistencia individual a todas las formas de control social, buscando iniciar relaciones humanas que excluyeran la dominación. En Estados Unidos los temas desarrollados por esta vanguardia cultural entran muy rápido en relación con quienes lanzaban la revolución “psicodélica”, agrupados alrededor de Timothy Leary y Ralph Metzner; todos estaban detrás de la primera revista psicodélica creada en 1964 por Timothy Leary.⁵ Las drogas tradicionales (haschich o heroína) y las nuevas (LSD), ocupan un lugar central en los discursos y las prácticas de esos grupos (como medio privilegiado de acceder a la “nueva” conciencia). Al principio de los años sesenta la intervención estadounidense en Vietnam se intensifica, el contingente de jóvenes soldados enviados a combatir a ese lugar crece regularmente, haciendo con ello realidad la amenaza de guerra de los años anteriores. Varios sectores crecientemente importantes de la juventud estudiantil (sobre todo), empiezan o movilizarse contra esa perspectiva.

Teniendo en cuenta el estado del campo político estadounidense, es hacia fuera de las organizaciones políticas tradicionales (a favor de la guerra), donde los contestatarios se reagrupan. Pasan a estar en contra de los promotores de la “contracultura” y su discurso “anti-american way of life”, dan valor a la resistencia pasiva y promueven la armonía entre los hombres. Numerosos líderes estudiantiles son influidos por ese movimiento, como Jerry Rubin, principal líder en

⁵ Timothy Leary es un joven doctor en psicología y profesor de Harvard. “Alumno” de Aldous Huxley, retoma sus experiencias sobre la *psylocybina* (hongo alucinógeno), y organiza en 1961 un *simposium* sobre el control del temperamento humano, en el que participan científicos y literatos. Obligado a detener esos trabajos, dirige sus investigaciones hacia el LSD. Funda en 1962, la Federación Internacional por la Libertad Internacional, grupo de donde surgirán los primeros movimientos *hippies*. Posteriormente es expulsado de la universidad a causa de su postura frente a las drogas.

Berkeley en 1965 y organizador de la marcha en el Pentágono en 1968. Allen Ginsberg lanza en Berkeley el tema del “Flower power” y pretende hacer de las manifestaciones “un espectáculo ejemplar... exterior a la psicología de la guerra”.⁶

El *underground* francés se forma con la popularización de producciones cultural-políticas provenientes del nuevo continente. La revista *Actuel* se ocupa de traducir a los poetas de la *generación beat*, edita las historietas de *Crumb* y *Schellton*, en donde los héroes son los arquetipos de los “excluidos” (*drop outs*) estadounidenses (*El gato Fritz* y *Freak’s Brothers*), se colocaban secciones gratuitas de pequeños anuncios en las publicaciones que sirvieron de lugares de encuentro epistolar entre los lectores y rindieron cuenta de las experiencias de nueva “convivencia”, con ello hicieron públicas una serie de manifestaciones culturales diversas que exigían la construcción de una sociedad alternativa.

La tendencia era delimitar ese espacio cultural nuevo entre lo que estaba *in* y lo que estaba *out*. El comité editorial de *Actuel* (grupo autogestionario), desempeña un verdadero papel de autoridad, tanto en cuestión artística como respecto a un nuevo “saber vivir” que contribuyó a desarrollar. El éxito de la revista es considerable, pasando de 30 000 ejemplares en 1971 a 90 000 en 1975. Ese éxito no es sino el indicador más visible del desarrollo de prácticas sociales marginales y diversificadas que producía la formación de comunidades donde algunos migraban al campo, se multiplicaban los grupos de música pop, proliferaban las publicaciones llamadas de expresión libre o de contrainformación, y el resurgimiento del “artesano del arte”, centrado en la producción de vestimenta y joyería cuyo signo era la pertenencia a esa nueva corriente, entre otras cosas. El consumo de drogas se desarrolló en esa nueva configuración social; sólo hay que analizar lo que se encuentra en el origen de esa constitución social para com-

⁶ *Le Magazine Littéraire*, 154, febrero de 1980, p. 21. Enmarcando las manifestaciones políticas propiamente dichas, ese movimiento cultural se explica sobre todo en la constitución de grupos sociales que buscan la marginalidad respecto a la sociedad. En enero de 1966, aparecen las siete primeras comunidades *hippies* (en San Francisco, en los bosques de California y en Nueva York). Experimentan un crecimiento rápido y considerable, de 150 000 personas en el verano de 1966 a 350 000 en 1967 (Oughouradian, 1978). “Alegoría de la felicidad sostenida por la esperanza en el hombre, en la naturaleza y en Dios”, movimiento no violento, como medio de respuesta a la sociedad tecnocrática, vida comunitaria, expansión de la conciencia individual y rechazo a la enajenación material son las razones que buscaban que las drogas se volvieran accesibles a cualquiera (sobre todo los alucinógenos y los calmantes que producen sueño).

prender la naturaleza de los discursos y las prácticas que ahí tienen lugar.

A mitad de los años sesenta, diversos elementos predisponen al medio universitario francés a convertirse en el lugar de emergencia de las protestas importantes, donde el “izquierdismo cultural” es uno de sus componentes fundamentales.

En algunos años, las condiciones de acceso a la enseñanza superior se modifican profundamente. Una proporción mucho más considerable de jóvenes de la pequeña burguesía y de las clases populares entra a la universidad. (La proporción de estudiantes que accede de bachillerato a superior pasa de 4% en 1950 a 14% en 1964.) Esta explosión escolar que tiene lugar en las estructuras universitaria heredadas del estado anterior del sistema, provocó una disfunción importante que los altos funcionarios de la educación nacional se esforzaron en controlar. La orientación espontánea de estudiantes se dio en el sentido inverso de lo deseado por el Plan de Desarrollo de la Educación. La universidad produce “demasiados literatos y muy pocos científicos”. Este movimiento responde en origen a un ajuste negativo entre los títulos producidos y los lugares disponibles en el mercado del empleo. Una perspectiva de “desclasamiento” se presenta sobre todo para los estudiantes de letras y desfavorece especialmente a aquellos que realizan una inversión escolar cuantiosa, pues no tuvieron los beneficios esperados (Bourdieu, 1978).

En ese contexto, las medidas tomadas con el fin de instaurar criterios de selección para el acceso a ciertas facultades, no hicieron sino alimentar una protesta diferente de las que los estudiantes ejercían en el pasado, pues encontró uno de sus generadores en la incertidumbre frente a la inserción profesional futura. La competencia con las generaciones colocadas en el mercado de trabajo se hizo dura y la denuncia del tradicionalismo de los “primogénitos”, habitual de las generaciones en formación, se tornó crecientemente violenta. Es en principio en el terreno de las luchas políticas y sindicales donde se pueden explicar los movimientos de protesta. Al inicio de los años sesenta, ante las consecuencias de la lucha contra la guerra en Argelia, se observó una reestructuración del movimiento sindical de estudiantes –con la politización “de izquierda” de la Unión Nacional de Estudiantes Franceses (UNEF)– y ante la influencia de corrientes de pensamiento críticas frente a las organizaciones tradicionales del movimiento obrero, que buscaban aliarse con ellas. En esa tónica de

politización del ambiente se originan algunos pequeños grupos políticos vanguardistas que reclutan estudiantes, y que adquieren una influencia en el medio gracias a la mediación de estructuras de “masas” que intervienen en diferentes temas, relativos tanto a problemas estudiantiles como a la solidaridad con las luchas de liberación del “tercer mundo”.

Frente a los “primogénitos”, se exhibe también un nuevo modernismo que puso sus referencias y sus modos de expresión en la producción de “contra-cultura” estadounidense, pero se plantean de manera diferente las cosas respecto del uso de las drogas conocidas como psicodélicas y más aún de la heroína que ocupa un lugar menor aquí. El acento puesto por el movimiento *hippie* sobre el carácter revolucionario del uso de las drogas está aquí ausente. La cuasi-totalidad de las vanguardias político-culturales rechazan las drogas y sus efectos “desmovilizadores”. Contrariamente a las utopías que movilizaron a las masas estadounidenses que buscaban construir una sociedad al margen, la politización del movimiento estudiantil francés reposa en la ilusión de poder desempeñar un papel decisivo en la transformación revolucionaria de la sociedad. Ilusión que fue reforzada momentáneamente por los eventos de mayo del 68 y las huelgas obreras y estudiantiles que ocurrieron simultáneamente.

Los años que siguen a mayo del 68 marcaron el apogeo del “izquierdismo” político. La mayor parte de los viejos “grupúsculos” observan la disminución del número de sus adherentes; la creación del “apoyo rojo”, la “campana Krivine” por las elecciones presidenciales de 1969, el entierro de Pierre Overney, la organización de la solidaridad con las luchas obreras reconocidas como ejemplares (por escapar, en parte, del control de las organizaciones tradicionales), como aquellas del *joint* francés (cigarro de haschich) o del *Lip*, son ocasiones por las cuales se movilizaron numerosos “jóvenes militantes”. La política hace presencia en los liceos, llegando incluso a los alumnos de primer año. La corriente espontaneísta descubre la “gran revolución cultural china”, todo ello respaldado por la revista *La Cause du Peuple* y *Vive la Révolution*, declarando inminente la revolución que acabaría con burgueses y “burócratas del Partido Comunista Francés” y con ello llamar a la instauración de una “nueva resistencia popular”. La prohibición de esas publicaciones, la represión contra los militantes más constantes, el arresto de los principales líderes, representó la intrusión violenta de la realidad política y social; la ilusión de la unificación del pueblo

se desvanece y la “izquierda proletaria” proclama su autodisolución. La polarización del movimiento de protesta tiende a acentuarse entre los grupos políticos más estructurados (de filiación trotskista en general), que continuaban operando en la ilusión vanguardista y los viejos militantes o simpatizantes espontaneístas para quienes la esperanza de vivir una “gran revolución proletaria” estaba muerta.

Al día siguiente de mayo del 68, un nuevo discurso aparece y en él se expresa la angustia frente a las dificultades de la inserción en el mundo del trabajo y crece el rencor contra el activismo político y la clase obrera “aburguesada”. La oposición entre las nuevas generaciones se constituye en nueva línea de división fundamental. No envejecer significa cambiar rápidamente la propia vida, depositando el goce por los puestos de dirección (“viva sin tiempos inactivos, disfrute sin barreras”), la protesta política se vuelve a centrar sobre el estado de relaciones sociales que organiza la vida cotidiana (teniendo por corolario una explosión de movimientos por la “liberación de las mujeres”, el derecho al aborto, la defensa de las minorías de otras preferencias sexuales, etc.). Surgen diversos discursos de protesta que traducen la incertidumbre del porvenir social frente a la confrontación directa y ante una perspectiva de desclasamiento –por esa fracción de la generación universitaria que había vivido, en los tiempos de su licenciatura o su maestría, la ilusión de ser el motor de una revuelta–. Si algunos aceptaban puestos en el gobierno y se convertían en carteros, empleados o maestros (entre otras profesiones), algunos otros elegían, por un tiempo, permanecer en el terreno de una relativa marginalidad en relación con el mundo del trabajo.

En esa situación social y en el proceso de ruptura con la militancia política, se desarrolla el movimiento *underground* francés. Promoviendo un modo de vida alternativo, ello constituirá el comienzo de la gestación de un espacio social nuevo donde el conjunto de posiciones no está ya ocupado por los “primogénitos” y aparecerá entonces como un espacio de colocación destinado a evitar el desclasamiento. Por otra parte, esa fracción de la juventud estudiantil o bachiller que no tuvo éxito para obtener un certificado o cuyos títulos han sido desvalorizados, sin abrirse las puertas de las carreras deseadas, es colocada en una posición social propicia para la producción (reproducción y consumo) de un discurso que rechaza los valores escolares y las ideologías nacidas de la “revolución científica y técnica”, que son justamente aquellas de las generaciones anteriores.

De manera inversa, las cualidades propias de los activistas “artísticos” o “artesanos”, aquéllas donde se puede esperar un cierto tipo de reclasamiento social en una marginalidad de subsistencia, valorizada por su relación con su “creación”, son exaltadas en un discurso ligado a la ideología escolar, que niega la categoría fundamental del “don” (desde siempre rechazada). El don es aquí referido no en cuanto a la actitud de aprender, sino en cuanto a la capacidad de crear, lo que el consumo de drogas se suponía podía exaltar o potencializar. Las biografías de los grandes músicos de jazz, conocidos por el uso que hacen de drogas duras, la existencia misma de un “arte psicodélico”, producido por el efecto de las drogas alucinógenas o inductoras de estados oníricos, contribuyen a difundir esa creencia desde la cual los individuos están más dispuestos a creer que ellos conseguirán un medio para su reclasamiento en un sistema de posiciones nuevas y revaloradas.

DIFUSIÓN DE LAS DROGAS Y LA CULTURA *UNDERGROUND*

En la cultura *underground*, el consumo de drogas ocupa un lugar central, no sólo porque supuestamente facilita “la convivencia” de los individuos y “potencializa” las actividades creativas, sino de igual manera porque no es sumisa a una prohibición legal y violentamente estigmatizada por los grandes medios de información. El uso de drogas aparece tanto más necesario (por sus propiedades sociales) para dominar la cultura *underground*, que como algo fuera de la ley, lo que permanece como uno de los atributos que la marcan de la forma más tangible con un carácter originalmente contestatario. De hecho las numerosas variaciones de la relación entre drogas –según los tipos de drogas utilizadas, la cantidad consumida, la frecuencia del uso, la manera del consumo y la finalidad explícita de éste– pueden ser comprendidas como las diversas maneras que hay de situarse en el medio *underground*.

De tal modo el consumo ocasional de derivados de la marihuana, simple manera de marcar su pertenencia a una generación, difiere del uso cotidiano correlativo a la pertenencia a un grupo inserto en la marginalidad, tal como el *joint* (cigarro de *haschich*) para estar *cool* o para

escuchar música, difiere de las finalidades de tomar drogas asociadas con el “crear”. Pero si el análisis de la relación con las drogas, como ensamble de prácticas y discursos, pasa por la comprensión de los intereses sociales a los cuales reenvía el manejo de la cultura *underground*, ésta debe tener en cuenta del mismo modo los efectos producidos por la existencia de un mercado de las drogas, necesariamente clandestino, y las relaciones socioeconómicas que debido a él se producen. El desarrollo de ese mercado, siempre ligado a la difusión de la cultura *underground*, obedece a una lógica relativamente autónoma impuesta por las condiciones de su funcionamiento (clandestino e ilegal): “marginalidad *underground*” y “marginalidad delincuencial”, colocadas una junto a otra, y con los pasajes de una a otra que se pueden producir. Pero las diferencias sociales muy marcadas entre los dos grupos de población limitan esos pasajes, sobre todo en el sentido que va de la marginalidad delincuencial a la marginalidad *underground*.

Las numerosas posiciones intermedias entre el mayorista, directamente ligado al “medio” y el simple comprador (que puede pasar por el usuario ocasional), que son clasificadas habitualmente sobre la denominación “usuario-revendedor”, no constituyen un conjunto ordenado jerárquicamente según el rango ocupado en el mercado de la droga: la posición de usuario-revendedor, ocupada en un momento dado por un individuo, es la resultante de las relaciones que sostiene tanto con la red socioeconómica de las drogas, como con el mercado de bienes culturales *underground*. Es el producto de la historia de una trayectoria, marcada por la serie de “elecciones” (conscientes o no) que condujeron a un agente a considerar colocarse en el polo económico (a fin de beneficiarse de las ganancias materiales, frecuentemente muy importantes), o en el polo de la producción cultural. En esas “elecciones” entre una marginalidad fuera de la ley, *stricto sensu*, y una marginalidad que posiblemente permite un re-clasamiento social lícito, las determinantes sociales en origen y el capital cultural especialmente tienen un enorme peso. No son posibles de igual manera todas las trayectorias.

El discurso de la droga como medio para ayudar a la creación artística niega todo lo que el reconocimiento de las capacidades artísticas de un individuo debe al capital cultural y, casi como consecuencia de ello, sostiene la ilusión para aquellos que, nacidos de las clases populares y que han entrado en un proceso de marginación, buscan colocarse en el mercado cultural *underground*, de que pueden lograrlo

consumiendo drogas. A la inversa, el fracaso como *dealer* (principalmente en caso de confrontación con el aparato policial y judicial), puede conducir a la tentativa de reconversión inversa, pero, en ese caso igualmente, las oportunidades de reconversión dependen del capital cultural que se posee.

La identidad social del toxicómano, definible aquí como alguien que ha sido clasificado como tal por quien puede producir un diagnóstico “autorizado” y “reconocido”, se sitúa en la frontera de los dos mercados. Sin embargo, la relación con el mercado de los bienes culturales desempeña un papel predominante en el momento de la aparición del fenómeno: se sitúa en el origen de la constitución de la imagen del toxicómano como joven “creador” en situación de revuelta. La difusión del consumo de drogas en los medios populares desplaza la supremacía del mercado de las drogas propiamente dicho, y se encuentra en el origen de una representación menos “noble” del toxicómano. Es de esta manera como hay que comprender el desencanto de los especialistas. En una perspectiva más amplia, esa evolución determina una modificación del conjunto de discursos que existen sobre las drogas y los “drogadictos”, según los diferentes actores sociales que participan en el campo de la toxicomanía.

LA TOXICOMANÍA COMO “CALAMIDAD SOCIAL”

Las estadísticas del Ministerio del Interior en Francia crean la base de una sólida argumentación del tráfico y el consumo de drogas como un problema grave en los años siguientes a los “sucesos de mayo del 68”. Entre 1968 y 1972, el número de denuncias despega de 361 a 3016, lo que se traduce a la vez en el aumento del número de consumidores y la intensificación de la actividad represiva. Durante ese periodo la toxicomanía es erigida en “calamidad social”, lo que puso en juego un nuevo dispositivo judicial (ley del 31 de diciembre de 1970) e institucional (aparecen las instituciones especializadas). La ofensiva contra el desarrollo de la toxicomanía se inscribe en un conjunto de prácticas y de discursos orientados a criminalizar el movimiento social y a descalificar políticamente a aquellos que eran sus militantes.

Las elecciones legislativas de 1968 fueron la ocasión para los partidos políticos de mayoría, de generar una interpretación “a boteprom-

to” de la crisis social, al poner en escena la “desestabilización” del movimiento de protesta, con el fin de descalificar a sus adversarios políticos. Se puso acento en la quema de autos, las barricadas, los combates en la calle; todo ello permitió movilizar electoralmente una fracción de la población sensibilizada por el discurso de los partidos de izquierda.

La criminalización de la protesta social se amplía en los años siguientes con la constitución de dos arquetipos, el *casseur* (destructor de la vía pública, boicoteador del orden) y el “drogadicto”, designados como responsables del desorden y de los peligros que amenazan a la juventud. Los gobernantes intervienen directamente en la lucha que opone a las generaciones y se comprometen en una empresa de restauración de los valores tradicionales, proyectados por ellos como los mejores garantes del orden social frente a la crisis de la juventud. En el mes siguiente, se da una exigencia de disolución de la “Izquierda proletaria” (28 de mayo de 1970) por el ministro del Interior y es lanzada una ola de arrestos contra los maoístas; asimismo fueron votadas un buen número de leyes que se dirigían a reforzar al arsenal legislativo represivo: la ley del 4 de junio de 1970 (ley “anti-*casseurs*”), que permitió condenar a los organizadores de reuniones prohibidas donde hayan tenido lugar actos de violencia; la ley sobre las libertades individuales (17 de julio de 1970), que reforzaba el principio de la vigilancia y la detención preventiva y permitía a los jueces someter a una persona objeto de las acciones anteriores a un control judicial que podía durar hasta 4 meses, la ley de junio de 1971 que modifica, en un sentido restrictivo, la ley de 1901 sobre el derecho de asociación, todo con el fin de impedir la reconstitución de las ligas ya disueltas.

En ese contexto se propone el voto de la ley del 31 de diciembre de 1970, “relativa a las medidas sanitarias de lucha contra la toxicomanía y al impedimento del tráfico y uso ilícito de sustancias venenosas”. Esa ley, aprobada en el ánimo de combatir “la escalada de la toxicomanía en Francia”, resulta de una tensión de fuerza entre dos polos, a la vez opuestos y complementarios. Por una parte, una tendencia represiva que buscaba reforzar las sanciones penales aplicables a los traficantes y, por otra, una tendencia a medicalizar el tratamiento y la responsabilidad del gobierno respecto a los toxicómanos, pero controlada en una parte por el aparato judicial. Se dan también disposiciones dirigidas a reforzar la prevención del tráfico: agravación de penas por las infracciones a la reglamentación de sustancias venenosas, extensión de penali-

dades contra el tráfico de estupefacientes a aquellos que las “faciliten a otros, sea con fines de lucro o sea de forma gratuita, teniendo un local u otro medio, asimismo aquellos que vendan sus productos falsificando las normas prohibitivas o aprovechando la posible complacencia de ellas” (Documentation française, 1978: 98); autorización de pesquisas nocturnas, extensión del periodo de detención (cuatro días en lugar de 48 horas, máximo en el derecho constitucional); represión de la propaganda a favor de las drogas (uno a cinco años de prisión), aun si ha sido una propaganda que no haya conseguido promoción alguna.

Ese arsenal represivo imponía un contraste con la realidad de la toxicomanía del momento; en 1969 el número de personas acusadas por toxicomanía era solamente de 1200, de ellas 87 fueron detenidas por tráfico de depresivos-estimulantes; el número de muertos por sobredosis es inferior a una decena; 70% de las acusaciones (836 casos) tenían por objeto el tráfico de derivados de la marihuana (Documentation française, 1978: 268).⁷

Mediante la lucha contra la toxicomanía, se busca la criminalización del movimiento de protesta de fracciones importantes de la juventud estudiantil y bachiller, (donde se supone se encontrarían los consumidores de drogas). La predisposición de la opinión pública por los medios de información importantes y la necesidad de los partidos de oposición de desadherirse de esa protesta, de la forma más cómoda que era aceptar la criminalización (todo ello rechazando, desde la clase en el poder, la causa de desarrollo de la toxicomanía), hacen pasar ese proyecto de ley por unanimidad, en tanto que las medidas que agravaban la represión eran extraídas de una medicación de la toma bajo cargo del gobierno de “las víctimas” de las drogas, lo que confiere a esta ley un aspecto liberal, por lo tanto aceptable para los partidos de izquierda. Ese doble aspecto de la ley represión-medicación, que coloca al toxicómano en una situación jurídica excepcional, donde es a la vez culpable/enfermo y obligado a hacerse atender, descansa sobre una representación de la realidad que, constituida en un periodo histórico anterior, forma parte del compendio de imágenes tradicionales del “medio” y opone al traficante y al usuario.⁸

⁷ Estadísticas del Ministerio del Interior.

⁸ Se considerará como ejemplo una importante película de los años cincuenta, *Razzia sur la Chnouff*, con la actuación de Jean Gabin –arquetipo del héroe–, inspector de la Brigada de Estupefacientes, metido en la labor de dismantelar una red de traficantes, villanos indiscutibles y *gros-bonets* [peces gordos] bien colocados que tenían compli-

Esa oposición que criticarán ulteriormente los especialistas y donde el *Rapport Pelletier* subrayará la no correspondencia con la realidad de la toxicomanía actual, se inscribe en una serie de oposiciones producidas por la ideología dominante: terroristas/masa de jóvenes que protestan, minoría activista/mayoría silenciosa, manipuladores extranjeros (o a favor de lo extranjero)/franceses manipulados etc.⁹ Estas relaciones de oposición no tenían razón de ser explicitadas: los medios más importantes simplemente hacían coexistir los términos, con ello *ipso facto* inducían los principios para engendrar su uso social (relación de equivalencia o de causalidad).

Un último elemento particularmente representativo de ese periodo reside en el regreso a las actividades de protesta de los estudiantes y los bachilleres que en lucha contra la ley Debré y contra la instauración de una reforma sobre el primer año en el nivel superior, los bachilleres consiguieron un nivel de movilización que sobrepasó al de mayo del 68. La ley Debré buscaba reducir las posibilidades de acceso a fondos para beneficiar a los estudiantes, todo con la intención de no reactivar la época de “latencia de revuelta”, que puede constituir el periodo de estudios superiores, antes de entrar a la vida laboral, de los adolescentes “sin límites” e “irresponsables”, en los que se transformaron los estudiantes quienes temían por lo incierto de su futuro y por las perspectivas de desclasamiento que no aceptaban. En esa lógica la precocidad del ingreso en el ejército debía apuntalar la cadena institucional que conduce del bachillerato a la vida laboral frente a su paso por la universidad y el ejército.

Al desarrollar toda una serie de estrategias de control de la juventud, los encargados del orden público intervienen de manera particularmente autoritaria en la “guerra de clases de las edades” que se daba en ese momento, ya que desconocían (o eran incapaces de despejar), las determinantes sociales que agravaban en ese momento las oposiciones entre esas clases y en primer lugar las perspectivas del desclasamiento de algunos actores sociales.

Ese desconocimiento que interesó a la clase dominante, pero también al conjunto de generaciones de adultos insertos en el mundo

ciudades hasta en los ministerios y donde las “desafortunadas” víctimas son los pobres, las prostitutas, los homosexuales, los aristócratas en declive, etcétera.

⁹ Al respecto es notable el libro del antiguo ministro del Interior en funciones en mayo del 68, Raymond Marcellin, *L'ordre publique et les groupes révolutionnaires*, París, Plon, 1969.

del trabajo (y ello se dio en diversos niveles), se mostró en origen como una producción de discursos que trataban “el problema de los jóvenes” en registros diferentes (del “liberal” al “represivo”), según la posición y los intereses propios. De esa manera se puede hablar de una “crisis de civilización”, una “crisis de valores morales”, “una crisis familiar”, de la escuela y de las “instituciones de socialización”, en general, insistiendo en “la brecha que se acrecienta entre las generaciones”. Ese discurso puesto enfrente del “izquierdismo cultural” contribuye a situar a la juventud extraña de los “primogénitos” en el “extranjero”, respecto a aquel pasado de donde precisamente vienen las drogas y el terrorismo.

Los mecanismos de represión contra los consumidores de drogas en otras formaciones sociales presentan analogías con lo que aquí hemos descrito (Szasz, 1976; Snyders, 1973; Oughourlian, 1978). Cercanas al ejemplo francés, las campañas “antidrogas”, llevadas a cabo en Estados Unidos por la administración Johnson desde 1966, sostienen esta misma lógica que consiste en descalificar las protestas sociopolíticas de diferentes grupos sociales (movimiento estudiantil contra la guerra de Vietnam, movimiento de la minoría negra alrededor del asunto del “Black Power”), estigmatizando lo que sus miembros (o alguna fracción de ellos) consumían. Otros ejemplos tomados de la historia de Estados Unidos hacen parecer que la prohibición jurídica buscaba sancionar el consumo de drogas siempre con el fin de descalificar a un grupo social (minoría china de la Costa Oeste por la cuestión del opio a finales del siglo XIX, jóvenes negros de los guetos de Nueva Orleans por la marihuana a finales de los años treinta).

Sin embargo, es evidente que la posición social del grupo de una formación social dada interviene directamente en la forma de la prohibición y las prácticas que ello condiciona en tanto éstas se producen y reproducen. Actualmente en Estados Unidos el consumo de derivados de la marihuana deja de estar ligado a prácticas de protesta y se extiende cada vez más en sectores más importantes de la población (comprendido ahí el medio de los negocios), debido a ello su prohibición se cuestiona e incluso no se aplica en ciertos casos. Decir que la prohibición del consumo de una droga está en primer lugar determinada por la relación de fuerza entre los consumidores/productores y quienes no las consumen revelaría completamente si el hecho no estaba constantemente oculto en el discurso legitimador de la prohibición. Por el contrario, cuando la droga es consumida desde

la formación social de un Estado (bebidas alcohólicas en los países occidentales), su prohibición no es considerada y cuando en ciertas circunstancias históricas particulares su prohibición es decretada (caso de Estados Unidos entre 1919 y 1933), la transformación de la ley es tal que el control de la eficacia de la prohibición representa un costo social exorbitante en lo que concierne a los resultados obtenidos.

LAS MEDICINAS Y LA PROHIBICIÓN DE LAS DROGAS

Si la reglamentación respecto al uso –hay que pensar en la prohibición de una droga (o el alcohol)–, aparece siempre ligada a la noción de “peligrosidad” (para el sujeto que las consume y para la sociedad) del producto y del consumidor, el lazo criminalidad/consumo de drogas encuentra (y ello desde el fin del siglo XIX) una retraducción de conocimiento válido específico en el discurso médico. La función de legitimación ejercida por los médicos en las estrategias que se orientan a descalificar a un grupo social, no implica su adhesión consciente a los intereses de la descalificación. Es necesario que haya congruencia en un momento determinado entre los intereses propios del cuerpo médico y aquéllos del resto de la clase dominante. La pretensión de ocupar un lugar hegemónico en materia de salud lleva a los médicos a tratar de asegurar su control sobre las prácticas más cotidianas (atención a niños, prácticas sexuales, alimentación, bebidas, deportes, etc.); las modalidades de ese control pueden coincidir con el interés de grupos sociales dominantes a fin de reglamentar los hábitos y los modos de vida de los dominados. Esa pretensión de intervenir a título de la racionalidad científica en la regulación de prácticas cotidianas se maximiza cuando se trata de prácticas que se relacionan directamente con la salud y claramente cuando se trata del uso de medicamentos. Desde ese punto de vista, la posición del médico frente a las drogas se sitúa en un doble registro; legitima, por una parte, la regulación jurídica de productos respecto a los cuales el abuso puede volverse peligroso y, por otra, los convierte en los únicos dispensadores de ciertos productos (es el caso de todas las drogas suministradas por la farmacología). La oposición de los cuerpos médicos a todo lo que pueda desviar del uso de un medicamento a fines no médicos se inscribe más a largo plazo en la tendencia de controlar cada vez más

rigurosamente el circuito de venta y distribución de medicamentos que pueden ser comprados sin receta. El control médico es tanto más estricto a medida que la utilización “profana” de un producto corresponde a una etapa anterior a su inscripción en la farmacología.

El remplazo en 1903 de la cocaína por la cafeína en la “coca-cola”, revela claramente esa consideración diferenciada sobre dos sustancias utilizadas en la farmacología, pero entonces una de ellas, la cafeína, forma parte del universo cultural del país en el consumo de café, en tanto que la otra (consumida cotidianamente en otras culturas), apareció en Estados Unidos ligada de inicio a un uso médico. Cuando la creación de un producto es una obra de los cuerpos médicos, el modo de consumo terapéutico hace ley y excluye a toda otra forma de uso. De tal manera que el consumo de opio para fumar es tolerado por los médicos desde su introducción en Europa o en Estados Unidos, mientras que el uso de la morfina es visto en todos los casos como una enfermedad. El adicto a la morfina es considerado ya sea como una víctima de la terapéutica, puesto que la adicción a la morfina es la consecuencia de un tratamiento intensivo con ese producto, o bien como una figura de la psicopatología, una vez que el consumo de la morfina se da independientemente de la cura terapéutica.

La Harrison Narcotic Act promulgada en Estados Unidos en 1914, que establece un control sobre la venta del opio y sus derivados, aparece como el resultado de dos movimientos independientes en principio y sostenidos por intereses sociales totalmente extranjeros. Por un lado, como se ha visto anteriormente, un movimiento “anti-chino” dirigido a criminalizar el consumo de opio para fumar y por otra parte, aprovechando los efectos producidos por el primero, una ofensiva de los cuerpos médicos que obtienen el control del uso de drogas producidas por la ciencia (la Pure Food and Drug Act, hecha edicto en 1906, que reglamenta la venta de medicamentos que contienen morfina, heroína o cocaína, los cuales se podían obtener libremente hasta entonces).

DROGAS Y DISTANCIA CON LA REGLA

Si tener fuera de la ley un producto permite poner en marcha estrategias que buscan la descalificación de aquellos que lo usan, ello

sólo deriva de que todos los objetos del consumo son sustituibles de usarse para descalificación (la eliminación de los chinos en Estados Unidos tuvo que ver con el opio y no con alimentos específicos de sus prácticas alimenticias). Se trata entonces de interpretar la posición particular que ocupan las drogas en el centro de esas estrategias. La posición preferencial de las drogas se debe a los efectos sociales que provoca su consumo, en particular la distensión del lazo social. Esa distensión, que se traduce en la forma de una predisposición a jugar con las reglas del juego social, es la más importante característica que vuelve a las drogas particularmente adecuadas para ocupar el lugar que se les da en las operaciones de descalificación. Distanciarse de las reglas del juego social es poder jugar (al menos de forma imaginaria) en escenarios que no existen en la aplicación ordinaria de reglas. Se distinguirán aquí tres modelos-tipo que pueden, si el caso se presenta, coexistir en el seno de una misma formación social.

1. Alejamiento de las reglas del juego social como modo de operar una anulación imaginaria de las diferencias sociales. Un ejemplo de esta negación imaginaria de la posición que se ocupa en las relaciones sociales es la que presenta Sami Ali en su estudio del consumo de *haschich* en Egipto (Ali, 1971). Patrimonio casi exclusivo de las clases populares, ese consumo efectuado colectivamente es acompañado de una producción de discursos que expone claramente las relaciones dominador/dominado ante la acción corrosiva del humor.¹⁰
2. Distanciamiento de las reglas del juego social como medio de eliminación imaginaria de los lazos sociales. La separación directa del código social puede dar lugar a otro tipo de efectos que, contrariamente al primero, no busca una anulación imaginaria de las diferencias, sino tiende a situar a los consumidores en una posición que maximiza la separación en sí misma. Se trata pues de escapar a las tensiones de la realidad cotidiana buscando, al distanciarse, una anulación de sí como

¹⁰ La inaceptable dialéctica del amo y el esclavo encuentra aquí un límite no previsto ya que la relación de fuerzas que luchan por el reconocimiento, en lugar de provocar una ruptura del equilibrio en el ámbito real, es trasladada al plano de los sueños. Esta negación imaginaria no es otra cosa que una fuga al exterior de la historia; es, por el contrario, la manera en la que el esclavo no se reconoce como tal frente al poder del amo. Y lo previene de ello creando una obra imaginaria donde la distancia jerárquica que lo separa de la cima es gradualmente suprimida.

sujeto social.¹¹ La fuga “fuera de la realidad” es, en ciertas circunstancias históricas, una práctica seguida masivamente en las clases populares, toda vez que el nivel de opresión socio-política es muy alto y que esas clases no cuentan con organizaciones capaces de asegurar una defensa colectiva de sus intereses socioeconómicos fundamentales. La predisposición a la disolución imaginaria de los lazos sociales es tanto más fuerte conforme sea más débil el vínculo en la realidad entre los miembros del grupo o de la clase. Se pueden encontrar ejemplos históricos con el “nacimiento” de la clase obrera ligada al desarrollo de la gran industria en Inglaterra o Francia, al inicio del siglo XIX, y en general cada vez que un grupo ve a su organización social desarticulada (trabajadores inmigrantes, indígenas americanos ubicados en reservas, etcétera).

3. La distancia con las reglas del juego social puede inscribirse como un medio de intervenir la realidad y ocurre cuando se realizan las prácticas más idealistas de un grupo. Una relación de esa tesitura con el consumo de drogas se expresa de la manera más elocuente por los grupos cuya posición en la sociedad tiende a constituir una transgresión de ciertas normas al llevar a cabo esas prácticas idealistas. Las “bandas” de adolescentes (*Teddy boys*, *blousons noirs* y *Rockers*), son los ejemplos-tipo. Jóvenes provenientes de clases populares, que dejaron de estudiar, la mayoría sin certificación, dirigidos a ocupar en el mercado de trabajo las posiciones menos calificadas y menos remuneradas, en un periodo de su existencia (posterior a la escuela, anterior al ejército y anterior al matrimonio), en el que aún no han realizado su integración socio-profesional,

¹¹ Esta investigación de la anulación de los lazos sociales se explica, por ejemplo, en la expresión que liga al beber y al olvido, es decir, la pérdida de memoria de la historia del sujeto, investigación que puede ser ocasional (en un momento de tensión extrema para el sujeto, “beber para sacar una pena”), o inscrito en un modo de vida cotidiano. La búsqueda de desconexión total con la realidad social se encuentra en el centro de la práctica religiosa de la casta de los brahmanes; el *bang* (bebida hecha a partir de la marihuana), es utilizada como medio para aprender a comportarse como *Shiva*. Ello impone al sujeto separarse de las contingencias materiales, hasta liberarse de su propio cuerpo, para acceder a una posición que deja fuera toda tensión y que transita por una negación de todo lo que la puede producir. El sujeto intenta llegar al punto donde él es todo y nada a la vez (sujeto descarnado). En esta circunstancia, donde nada puede ayudarlo, él se encuentra en los confines de la dicha total y de la muerte. Véase, respecto a ese ritual, Snyders, 1973 y Ali, 1971.

expresan su revuelta frente al orden social erigiendo la transgresión violenta de las normas de conducta en modelo. Transgresión que se expresa en conductas violentas, (agresiones, pleitos entre bandas), las cuales tienen como antesala el consumo de bebidas alcohólicas.

En el otro polo de la escala social se encuentra del mismo modo una propensión a colocarse fuera de las normas en ciertas fracciones de la juventud de las clases dominantes, y muy claramente en el caso de los jóvenes artistas donde la inserción en el campo artístico se da mediante obras que significan una ruptura. Théophile Gautier, Alexandre Dumas y Charles Baudelaire, fundan el club de los Hashischins.¹² El aspecto deliberadamente provocador del uso de drogas está ligado, en el discurso de los artistas, a la búsqueda de una “potencialización creativa” (tema siempre situado en el corazón de la producción cultural del *underground* americano) y forma paradójicamente parte de la integración cultural del artista.

Para dar una interpretación sociológica más general, se puede decir que en todos los casos, el alejamiento de las normas sociales permite un juego de grupo con ellas, que adopta una forma específica según la posición de ese grupo en la estructura social donde se encuentra inserto. Consumir, entonces, quiere decir ponerse en posición de jugar con las reglas, posición que necesita una autonomía relativa del sujeto o del grupo, en un momento histórico determinado: aquí intervienen los efectos específicos del consumo de una droga por un grupo situado socialmente. Respecto al mismo producto, los efectos del consumo pueden ser diferentes, incluso opuestos. Pero los medios del distanciamiento forman parte también de las estrategias de distinción que organizan las diferencias en los universos del consumo; no todos los grupos sociales lo consiguen por los mismos caminos y elegirán sus drogas en función de las que consumen los otros (por mimetismo o, al contrario, en el ánimo de distinguirse). Comúnmente los límites de la clase de productos definibles como drogas varían según el juego de poder médico que, limitando o prohibiendo el acceso a ciertos productos, impulsa a los consumidores a desplazar su consumo hacia nuevos productos que hasta entonces no eran usados como drogas. Ese mecanismo de desplazamiento conduce a una definición perpetua de la prohibición establecida por los cuerpos mé-

¹² Una manera coloquial de referirse a quienes consumen *haschich* (pasta para fumar preparada a partir de la marihuana). [T.]

dicos, que tiende a ampliar los límites de la clase de drogas en boga y conforme los consumidores abandonan un uso terapéutico.

Un análisis sociológico del consumo de drogas (definidas como “productos suntuarios”) implica adoptar de todas las maneras y en todas sus interrelaciones la posición de los diferentes grupos de consumidores en la estructura de las diferencias sociales, el universo de “productos suntuarios” y el conjunto de las diferentes formas de distanciarse respecto a las reglas del juego social.

Se debe insistir en el hecho de que en ese modelo la interacción entre los tres elementos evoluciona históricamente para cada formación social y es la posición ocupada en la estructura de las diferencias sociales la que determina las “elecciones” posibles de juegos y productos utilizados para alcanzarlo. Pero todo análisis debe tomar en cuenta de igual modo tanto a aquellos que, como consumidores, participan de la dinámica de ese campo y de las estrategias de distinción, como quienes lo organizan: los especialistas por una parte y quienes no consumen drogas que se benefician de la autoridad moral que les confiere el rechazo de esa modalidad de acceso a la autonomía relativa frente a las normas sociales, y ocupan (junto a los especialistas), las posiciones más legítimas para sostener las estrategias de prohibición.

La evolución del orden jurídico en relación con el consumo de drogas depende por lo tanto de la articulación de un conjunto de factores que tienen relación con todos los anteriores elementos. Una situación paradójica tendrá que confrontar ese análisis: estamos hablando de periodos históricos donde la predisposición a la transgresión de las disposiciones que norman las relaciones sociales cotidianas es una cuestión buscada por el Estado, desde que, en coyunturas excepcionales, eso impone un nuevo código de comportamiento en donde las reglas son radicalmente opuestas a aquellas impuestas hasta entonces a los ciudadanos. Es el caso de las situaciones de guerra o muerte que se convierten en demanda del Estado, en tanto el crimen de sangre es el que en todos los casos es sancionado de la manera más fuerte. La distribución de alcohol entre los soldados antes de una operación se practicó frecuentemente desde la guerra de trincheras. Desde que el Estado no es directamente proveedor es ejemplo, en esas circunstancias, de la mayor tolerancia en la materia. En los relatos sobre la guerra de Vietnam, por ejemplo, son muchas las muestras de utilización masiva del alcohol y las drogas por los “GI”. Pero aquello que es tolerado por el soldado se vuelve prohibido en tanto el sujeto

se encuentra otra vez en una situación “normal”. Es obligado a abandonar ese consumo descrito ahora como un mal social a combatir. En ese tránsito, el combatiente pasa a la posición del enemigo. El caso de la guerra muestra que en ciertas circunstancias sociales el juego con las reglas del juego (efecto de las drogas), puede estar comprendido en el juego. La situación no es anómica, pero comprende un uso de la intoxicación funcional parecido en varios aspectos al uso que se hace del alcohol y de otras sustancias en ciertos espacios institucionales (hospitales psiquiátricos, hospicios, albergues del Estado, entre otros). En los últimos casos, el juego con las reglas del juego es una condición consustancial de la reproducción del juego social.

Traducción de Isabel Jiménez y Carlos Castro

BIBLIOGRAFÍA

- Ali, Sami (1971), *La haschich en Egypte*, París, Payot.
- Baillo, J. C. (1974), *Dossier LSD*, París, Belfond.
- Bourdieu, Pierre (1978), “Classement, déclassement, reclassement”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 24, noviembre, pp. 2-22.
- Documentation française (1978), *Rapport de la mission d'étude sur l'ensemble des problèmes de la drogue* [Rapport de la mission Pelletier], París, enero.
- Lambiotte, Escoffier (1966), “Les poisons de l'esprit”, *Le Monde*, 21 de abril.
- Le Magazine Littéraire* (1980), núm. 154, febrero.
- Marcellin, Raymond (1969), *L'ordre publique et les groupes revolutionnaires*, París, Plon.
- Oughourlian, J. M. (1978), *La personne du toxicomane*, Toulouse, Privat.
- Snyders, S. (1973), *La marijuana*, París, Seuil.
- Szasz, T. (1976), *Los rituels de la drogue*, París, Payot.

EL PROCESO DE INCORPORACIÓN DEL *HABITUS* EN LA *HEXIS CORPORAL*: SUBORDINACIONES Y REBELDÍAS DE LAS MUJERES INDÍGENAS DE CHIAPAS*

MERCEDES OLIVERA BUSTAMANTE**

LUIS ANTONIO SÁNCHEZ TRUJILLO***

*La institución de la sociedad nunca puede
absorber a la psique en tanto imaginación radical.*

CORNELIUS CASTORIADIS

Es imposible cerrar los ojos a las transformaciones en las identidades femeninas ocurridas durante los últimos diez años en el estado de Chiapas, transformaciones que en su mayoría son producto directo o indirecto de la lucha armada iniciada por el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) desde 1994. Sin duda alguna nos encontramos ante un cambio profundo que ha alcanzado no únicamente a las estructuras sociales, sino a las identidades de los diversos actores sociales que de una u otra forma han participado en el proceso de cambio suscitado.

En este sentido, es indispensable reconocer que el movimiento zapatista ha posibilitado la transformación de los *habitus*¹ femeninos, principalmente indígenas, pues ha permitido, por vez primera, la

* Una versión preliminar de este artículo fue publicada bajo el título de “Entre la subordinación y la rebeldía: hacia un análisis de las identidades femeninas encarnadas” en el *Anuario 2004* del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, UNICACH.

** Investigadora huésped del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

*** Psicólogo clínico y profesor de la Universidad Mesoamericana de San Cristóbal.

¹ “...los agentes sociales están dotados de *habitus*, incorporados a los cuerpos a través de las experiencias acumuladas: estos sistemas de esquemas de percepción, apreciación y acción permiten llevar a cabo actos de conocimiento práctico basados en la identificación y el reconocimiento de los estímulos condicionales y convencionales a los que están dispuestos a reaccionar, así como engendrar, sin posición explícita de fines ni cálculo racional de los medios, unas estrategias adaptadas y renovadas sin cesar, pero dentro de los límites de las imposiciones estructurales de las que son producto y que los define” (Bourdieu, 1999: 183).

participación de las mujeres en espacios tradicionalmente reservados a los hombres, espacios que las han empoderado cambiando de manera definitiva sus visiones, sus modos de asumirse y ser mujer. Paralelamente y aun antes de 1994, una serie de factores se han entrelazado impactando de diversas maneras la vida de los y las indígenas, modificando sus *habitus*, las políticas desarrollistas del gobierno, el trabajo de las organizaciones no gubernamentales (ONG), los grupos y organizaciones diversas constituidos como espacios de defensa y confrontación, etc. Sin embargo, es importante no perder de vista que no todo el panorama es de crecimiento, empoderamiento y desarrollo para las identidades femeninas, muchas veces los cambios acaecidos a partir de 1994 no han hecho sino poner de manifiesto las subordinaciones femeninas, refuncionalizarlas, mantenerlas y agregar nuevas formas de violencia simbólica y real a sus ya de por sí pesadas cargas. Así, mientras el tejido social comunitario se ha modificado, tales cambios no siempre han llevado a mayores libertades, pues si la situación de género ha cambiado drásticamente, ello no es así para la condición subordinada de género.² Ante tal panorama surgen dos series de preguntas cuya respuesta es fundamental para entender no sólo la génesis del cambio en las identidades, facilitado por el movimiento zapatista, sino para aprender de esta experiencia los elementos necesarios para impactar positivamente la transformación de las subordinaciones en la búsqueda por la construcción de relaciones más igualitarias.

Primera: ¿por qué el movimiento zapatista ha sido capaz de movilizar y transformar, como nadie antes, la situación subordinada de las mujeres indígenas de Chiapas? ¿Qué elementos han facilitado la transición hacia el empoderamiento y la libertad? ¿Cómo ha posibilitado el nacimiento de subjetividades rebeldes?

Segunda: ¿por qué, en muchas otras ocasiones, este cambio no ha pasado de ser una modificación en la situación de género, y ha permitido la refuncionalización de las subordinaciones? ¿Cuáles han sido los costos subjetivos de la emancipación y la rebeldía que las mujeres indígenas de Chiapas han debido pagar en la lucha?

² Retomamos de Marcela Lagarde (2001) los conceptos de condición y situación de género: condición es un concepto relacional que se refiere a la posición subordinada de las mujeres en el sistema patriarcal, mientras situación se refiere a las formas culturales específicas en que viven las mujeres. A pesar de la interrelación entre ambas, la situación de género puede cambiar sin que cambie la posición subordinada.

Para dar respuesta tentativa a estas preguntas no es suficiente el análisis de los procesos sociales y el contexto político en que han ocurrido, sino que también es necesario comprender la manera en que los *habitus* sociales anidan en las subjetividades femeninas y cómo las crean y recrean; de igual forma resulta imprescindible comprender sus especiales condiciones de nacimiento, interiorización y desarrollo, es decir, ¿cómo se conforma el *habitus* en el plano subjetivo y en el contexto de las relaciones de poder? Pregunta fundamental que abordamos en este artículo, pero cuya respuesta es apenas amanecer de un proceso largo de desciframiento, en especial si queremos atender al mencionado componente subjetivo de este proceso de construcción del que cabe cuestionarse: ¿es el *habitus* un espacio disposicional producto de la interacción de factores sociales y genéticos? Y de ser así, ¿cuál es la naturaleza de dicha interacción? Pues si es cierto que el *habitus* social bourdiano ha resultado de gran utilidad para dar cuenta de cómo las prescripciones culturales (normativas y trascendentes) producen transformaciones en las estructuras sociales y del cómo tales cambios afectan las identidades femeninas y se expresan en un ámbito social, poco se ha estudiado la manera concreta y particular en cómo este *habitus* social se interioriza y es reproducido y resignificado por y en el *habitus* subjetivo.

Una posible respuesta a este proceso proviene de un concepto acuñado por el propio Bourdieu: *hexis corporal*, término aristotélico cuya traducción es “disposición de carácter”, y que se refiere a la forma en que los modos de pensar, de sentir, las visiones que tenemos del mundo, las interpretaciones que de la realidad hacemos y la manera en que las confrontamos están inscritos en el cuerpo como principios activos incrustados, encarnados y por ello profundamente arraigados en la identidad de las personas, lo que permite regular las acciones y los juegos de poder emprendidos dentro del campo social. Gracias a este concepto es posible superar la dualidad cartesiana de la “mente” escindida de la carne, pero además permite ver al *habitus* como una realidad de piel y huesos, como una serie de principios esquemáticos organizadores de la percepción del mundo que son mucho más que mera cognición. Dicho de otra forma, no sólo los conocimientos transmitidos, sino también los valores, sentimientos y emociones se hacen cuerpo, se capitalizan en formas de poder y cobran nuevo sentido.

Mas, ¿cómo se configura esta apropiación o *hexis corporal*? Desde luego a merced de los procesos de socialización que son parte funda-

mental del desarrollo humano; sin embargo la manera precisa en que esta transmutación del aprendizaje ocurre es, en gran parte, un misterio aún, pese a lo cual y basado en los aportes del profundo estudio neurológico realizado por Joseph E. LeDoux³ es posible acercarnos a este proceso desde un enfoque médico-biológico profundizando en el sustento de las tesis bourdianas.

De acuerdo con LeDoux los mecanismos cerebrales que registran, guardan y reactivan los recuerdos de contenido emocional significativo asociados a experiencias traumáticas son diferentes de los procesos de memoria consciente y cogniciones acerca del mismo evento, es decir, existen por lo menos dos clases de memoria actuando de manera simultánea. Así, mientras la memoria cognitiva es producto de la actividad de centros neuronales ubicados en la corteza cerebral y el hipocampo, la memoria emocional es activada por la amígdala (véase figura 1), pero, además, las respuestas emocionales pueden ocurrir sin la participación de procesos cognitivos más complejos.

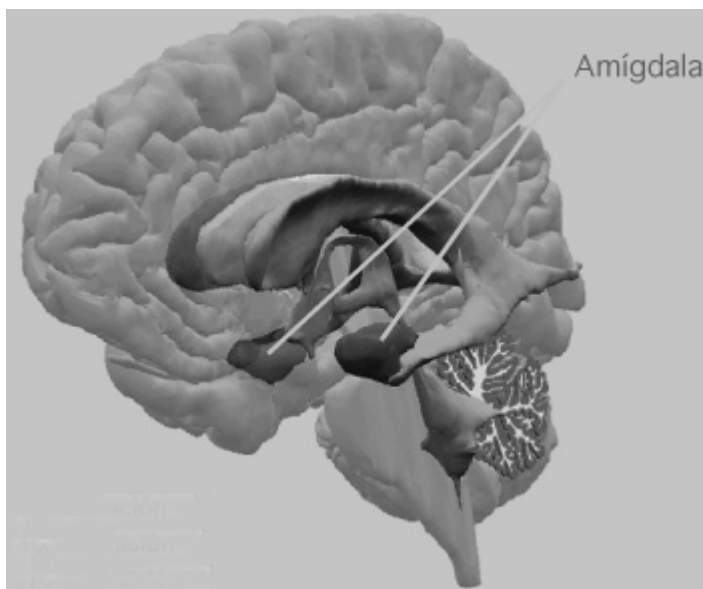


FIGURA 1. Localización de la amígdala en el cerebro.

³ Joseph E. LeDoux <<http://www.cns.nyu.edu/home/ledoux/>> es profesor de neurología y psicología en el Centro de Ciencia Neuronal de la Universidad de Nueva York y autor de *The Emotional Brain* (Simon & Schuster, 1996).

Tenemos que, además de los conocidos procesos de memoria situados en la corteza cerebral, existen otros del sistema amigdalico con características muy diferentes a los procesos de la memoria cognitiva:

- Los procesos del sistema amigdalico son inconscientes, las emociones pueden ocurrir sin una cognición de por medio.
- El sistema amigdalico es más rápido. Una señal de peligro viaja a través del tálamo hacia la corteza y la amígdala, sin embargo la señal llega a la amígdala más rápido. En el momento en que la corteza ha reconocido la señal de peligro, la amígdala ya ha comenzado a responder.
- El sistema amigdalico es automático. Una vez que la amígdala ha comenzado la respuesta de alarma, las emociones y respuesta corporales ocurren automáticamente. En contraste, los sistemas involucrados en el proceso cognitivo no suelen funcionar automáticamente; por el contrario, poseen flexibilidad.
- La memoria emocional en el sistema amigdalico parece ser permanente, dichos recuerdos son resistentes a la extinción, cuando la extinción ocurre, ésta obedece a una capacidad de control ejercida por procesos corticales sobre el sistema amigdalico más que a un “olvido”.
- El sistema amigdalico no es capaz de distinciones precisas, responde a cualquier situación similar al evento original que configuró dicha respuesta de alarma.
- El sistema amigdalico es evolutivamente anterior al desarrollo de la corteza, por lo que la respuesta de miedo evocada ha cambiado muy poco y aparece lo mismo en seres humanos que en especies animales inferiores.

Si bien el estudio de LeDoux se refiere específicamente a las respuestas de miedo y ansiedad, él mismo explica que recurre a ello debido a la mayor facilidad para identificar dichas respuestas comparativamente con emociones más complejas como el amor, la ternura o el deseo. Esto nos lleva a preguntarnos si toda respuesta emocional posee un anclaje neuronal doble que involucra un factor cognitivo-cortical, y una variable inconsciente producto de un proceso subcortical (amigdalico). Bástenos por el momento la evidencia del miedo como un eje más de apoyo del enfoque bourdiano que puede ayudarnos a comprender con mayor profundidad la hexis corporal y sus consecuencias en la génesis del *habitus*, pues ello implica que la con-

formación de dicha hexis es un proceso bio-psico-social demostrable, que afecta de manera permanente la psique mediante la modificación directa de la red neuronal que la conforma.

Analícemos, pues, las múltiples implicaciones que el modelo de LeDoux puede tener para la noción de *habitus*.

En primer lugar, la demostración de la existencia de una memoria emocional inconsciente que actúa de manera automática y con anterioridad a los procesos cognitivos, definitivamente resulta muy similar y útil para explicitar el funcionamiento del *habitus* como sentido práctico derivado de la incorporación e interiorización de ciertas estructuras objetivas (prescripciones trascendentes), pues si dicho proceso de incorporación ocurre desde etapas muy tempranas de la vida, incluso antes de poseer las estructuras cognitivas requeridas para el manejo simbólico de información, implica que la conformación inicial de todo *habitus* es siempre una verdadera encarnación, una real hexis corporal. Pero además, si las interpretaciones, creencias, ideas y racionalizaciones que de tales experiencias tempranas hacemos son posteriores, ello significa que estos procesos “rationales” se limitan a justificarlos creando argumentos válidos y convincentes que permitan mantener y refuncionalizar estos primeros aprendizajes. Dicho de otra forma, todo *habitus* personal se origina de una hexis corporal particular, producto de una compleja red de experiencias de aprendizaje de carácter emocional ocurridas durante las primeras etapas de vida. Estas mismas experiencias configurarán la disposición posterior a adquirir o no ciertos esquemas de pensamiento que actuarán como ejes predisponentes a la acción, produciendo una visión del mundo siempre imbuida de ciertas estructuras objetivas y por ende nunca libre de alteraciones.

Aun cuando lo anterior resulte por sí mismo demostrativo de la penetrante mirada de Bourdieu, nos atreveremos a ir más lejos aún y proponer, a partir de los elementos propuestos por LeDoux, un modelo de conformación del *habitus* que pueda dar cuenta de las evoluciones, retrocesos y conflictos que configuran y perpetúan su doxa en el caso concreto de las identidades femeninas.

Lo que se pretende explicitar en la figura 2, es precisamente una visión esquemática de esta noción ampliada del funcionamiento del *habitus*. En ella es posible observar tres momentos diferentes en su conformación, cada uno con características propias pero que en realidad funcionan como un todo unitario, dialécticamente entrelazado, sin que ello implique la ausencia de zonas de conflicto.

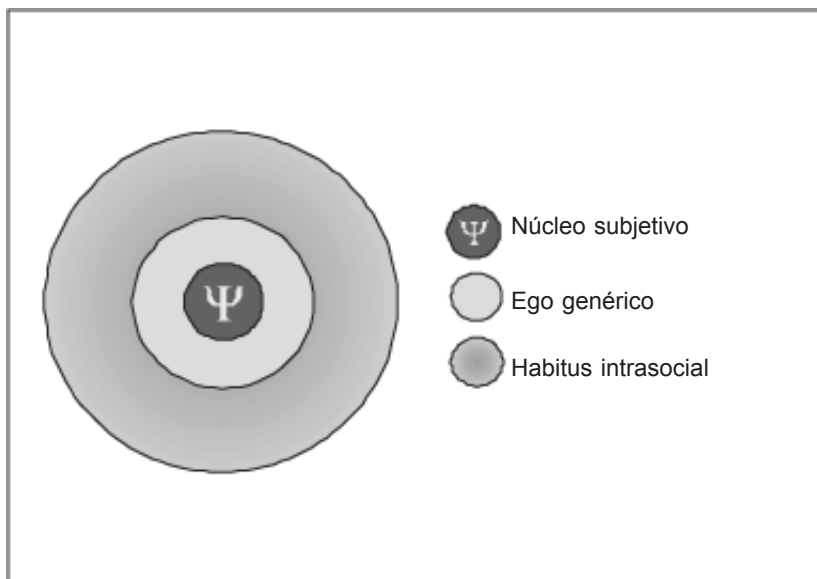


FIGURA 2. Los tres momentos del *habitus*.

Existe, en un primer momento el *núcleo subjetivo*, es decir el componente biológico esencial de la personalidad, el “temperamento”, sede de las pulsiones, cuya analogía podría ser la de una semilla que, alimentada o constreñida por el medio ambiente, genera las raíces de nuestro Yo real, entendido éste como aquella predisposición previa a la disposición, lo subjetivo de lo subjetivo: la huella digital de la psique a la que el medio cubrirá de cicatrices y tatuajes, pero que pese a ello tratará a toda costa de manifestarse, de “realizarse”, pues la realización de sus potencialidades es esencial en la vida de las personas; precisamente en la frustración de tal realización es posible encontrar la raíz de muchos de nuestros conflictos.

De este primer momento procede la capacidad estructurante del *habitus*, desde luego siempre mediatizada por nuestras respectivas hexis corporales provenientes de la historia personal –capacidad cuyos cauces y senderos serán trazados en función del espacio social ocupado, por la cantidad y calidad de capitales culturales y simbólicos heredados o adquiridos– a fin de cumplir un destino nunca libre de incertidumbres y andares laberínticos que, a veces, desconducen y se rebelan, gracias al mencionado atributo estructurante del *núcleo*

subjetivo. Sin embargo, para ejercer esta capacidad estructurante se requiere de unas especiales condiciones sociales que posibiliten el surgimiento de las rebeldías, pues no ocurren en un estéril vacío subjetivo, sino en un complejo campo de interacción relacional de poderes que las afirma o las niega, pero que al descubrirlas y nombrarlas, las posibilita para ser.

A este momento inicial se refieren la mayoría de las visiones humanistas en psicología, momento de fracturas y escisiones que empujan a la búsqueda de “libertad” pero cuyo peso, producto de una fenomenología estática e ingenua, es siempre sobreestimado por tales visiones, mismas que, en su afán subjetivante vestido de una fe irracional, creen posible una mirada empática proveniente del simple deseo del observador de captar al otro u otra en sus realidades internas, sin tomar en cuenta que dicha mirada es improbable pues los ojos de quien mira son siempre ensombrecidos por el velo de su propia historia encarnada, de su *habitus* y de los juegos de poder en él contenidos.

La segunda capa o *ego genérico* es lo que comúnmente identificamos como Yo, es decir, nuestra identidad personal, nuestro carácter, aquellos que decimos es “lo más auténtico” en nosotros o nosotras; y que es constante a tal grado que puede parecer inalterable, pues es aquello que creemos que nos define y que se mantiene unificado pese a la diversidad de papeles que desempeñemos en los diferentes campos del espacio social al que pertenecemos.

Mas la estructura de este Yo, es decir del *ego genérico*, dista mucho de la simpleza que solemos conferirle y en realidad es el resultado de un proceso histórico tanto filogenético como ontológico que le ha configurado como tal. Hablar de la estructura y características del *ego genérico* implica hablar de una etapa intermedia cuya aparición es posterior en el desarrollo de la personalidad y que es el resultado de la “solidificación” de ciertas partes de la energía total que contiene el *núcleo subjetivo*, que debe hacerse capaz de lidiar con las exigencias de la realidad, adquiriendo las habilidades para bandearse efectivamente entre los poderes y las necesidades internas y externas. En la medida en que estas habilidades son proporcionadas precisamente por el medio, su adquisición dependerá de la riqueza y disponibilidad de las mismas, por lo que la identidad estará en gran medida determinada por las condiciones sociales en las que se desarrolla.

Así, el *ego genérico*, se erige como polo intermedio y punto de contacto entre el *núcleo subjetivo* y la realidad relacional y social impuesta.

Una característica esencial e implícita en la designación *ego genérico* es precisamente el género,⁴ que debe ser entendido y colocado como eje central en el proceso de creación de las identidades, pues el Yo es siempre mediatizado por el género, es decir la forma de ser hombre o mujer como primera categoría impuesta que crea una permanente carga vital, una disposición heredada que define la capacidad y posibilidad exclusiva y excluyente de adquirir ciertos capitales, de ocupar ciertos espacios sociales predeterminados, de ejercer ciertos poderes, de actuar en cierta forma, etc. El género se configura como una primera limitante que se fija en y por el cuerpo en el proceso de la hexis corporal, constriñendo y asfixiando al *núcleo subjetivo*. Pero esta determinación no resulta definitiva, pues al ser nuestra red neuronal de una riqueza plástica inagotable, las diversas experiencias que nutren nuestra vida permiten afirmar o contrarrestar estas primeras configuraciones de la autoimagen genérica de la identidad. No es que las primeras experiencias que sustentan el desarrollo del autoconcepto sean borradas; por el contrario su huella mnémica permanece a lo largo de la vida, pero los nuevos aprendizajes, los conocimientos, las experiencias y posicionamientos pueden resignificarlas, amortiguar los efectos nocivos de estas memorias o acrecentarlos, de ahí la importancia de brindar a las personas una continua alimentación de vivencias diversas que les permitan confrontar y desestructurar sus primigenias formulaciones y visiones del mundo.

Para entender el proceso de configuración y consolidación del *ego genérico* es indispensable comprender que durante los primeros años de vida la personalidad es vulnerable, pues al no encontrarse completamente formada y no estar dotada de los elementos cognitivos simbólicos que le permitan llegar a interpretaciones lógicas, no posee los elementos necesarios para confrontar la realidad de manera eficaz y tiene que recurrir, en múltiples ocasiones, a mecanismos de defensa que le permitan sobrevivir y adaptarse a los requerimientos de un medio social que, la mayoría de las veces, resulta hostil e inhibe y coarta a la psique en sus búsquedas y expresiones, imponiéndole modos de ser estereotipados (costumbres), a semejanza de modelos fabricados a gran escala capaces de mantener y reproducir las dinámi-

⁴ Entendemos por género las características histórico-culturales que, basadas en las diferencias sexuales, se introyectan (corporativizan) en las subjetividades y son elementos determinantes en las relaciones sociales, las identidades y el ejercicio desigual del poder.

cas del sistema social del que son producto. Desde luego, en el caso de las identidades femeninas el eje de construcción gira en torno a la naturalización de las subordinaciones, a la construcción de *habitus* predestinados a la reproducción, a la creación y perpetuación no sólo de nuevos seres, sino de identidades que encarnen la *doxa* y mantengan las desigualdades inherentes al sistema sin cuestionarlas.

Ello es posible precisamente porque estas primeras configuraciones se fijan en la red neuronal del individuo produciendo modificaciones cuya huella actúa precisamente alterando la percepción de las futuras experiencias, y que por ello serán interpretadas bajo el marco de referencia creado por los primeros sucesos en la vida del individuo. Esto, más que una predisposición genética, podría ser la respuesta a las diferencias observadas entre el cerebro femenino y el masculino, diferencias que de hecho son usadas como un argumento más de justificación de las desigualdades supuestamente inherentes al sexo en los seres humanos.

Bourdieu (2000) plantea que “el mundo social construye el cuerpo como realidad sexuada y como principios de visión y división sexuales... de acuerdo con una visión mítica del mundo arraigada en la visión arbitraria de dominación de los hombres sobre las mujeres, inscrita a su vez, junto con la división del trabajo, en la realidad del orden social. Estudios realizados en San Andrés Larrainzar por el antropólogo Horacio Gómez (2002: 74), nos ilustran cómo la familia y la comunidad indígena de esa localidad transmiten en las generaciones jóvenes real y simbólicamente esos principios sexuales del *habitus* iniciándolos desde el momento mismo del nacimiento:

Si es niño el papá hace un manojito de cosas... el azadón, el machete, la coa, todos los utensilios masculinos y sobre ellos la partera corta el cordón umbilical (a fin de que al ser mayor sea un hombre trabajador)... si es niña... el cordón debe ser cortado sobre el palo de tejer o de hilar... cuando sea grande esa niña ya sabe mentalmente que esto está mandado, que le va a servir todo eso para hacer su ropa del esposo y de los hijos, para hacer bien su servicio de mujer (Pascual Díaz, consejero ritual).

Visto así, el proceso de conformación del *habitus* es una narración inacabada cuya realidad inmediata es siempre y a la vez, histórica, es una constante actualización del pasado que se resignifica y reestructura en un interjuego interminable de espejos cuyas reglas están dadas por el *habitus* mismo.

El tercer momento, que llamamos *habitus intrasocial*, se configura precisamente a partir de la interacción con los otros o las otras, pero lejos de tratarse de una situación directamente observable, como generalmente se le entiende, en verdad ocurre en dos planos: por una parte el plano de la realidad social externa tal y como la conocemos, y por otra, el plano interno simultáneo, pues dicha realidad relacional tiene que ser aprehendida por los actores que la protagonizan, debe ser apropiada integrando a la otredad, sometiéndola al mismo juego de esquemas de poder que puebla y gobierna mi realidad interna, es decir, el otro no ocurre independiente de mí, pues para ocurrir, para que le sea posible tocarme, debe ser siempre internalizado, subjetivizado, simbolizado, poblado de mis voces interiores, interpretado según mis preformaciones, por lo que es visto arropado desde mis propias proyecciones.

Así, la mirada es siempre mediatizada por los parámetros de la realidad interna, las otras y los otros son al mismo tiempo Yo, lo que implica que la mayoría de las veces los distorsiono, adjudicándoles atributos, poderes, capacidades y limitaciones que en gran medida son productos de mi historia personal. Ello posibilita la existencia del prejuicio, en el que los actos del otro o la otra son siempre rodeados de intenciones y categorizaciones que, la mayoría de las veces, no le pertenecen. Al ocurrir y ser este proceso transparente,⁵ posibilita y recrea la distancia que escinde al Yo del mundo, de las otras y los otros a quienes se reviste de máscaras maniqueas que los mantienen lejanos y por ende incapaces de actuar de otro modo que no sea como obstáculos con los que se debe luchar.

Los tres niveles del *habitus* interactúan simultáneamente, como un todo continuado que se retroalimenta a sí nutrido de una subjetividad siempre estructurada por la realidad social vivida, por el espacio social ocupado que le imbuye la *doxa* y le hereda no sólo una visión del mundo, sino el poder y los capitales necesarios para vivir y reproducir esta visión predestinada.

Precisamente el interjuego de estos tres momentos es lo que le confiere vitalidad al *habitus*, pues si bien nuestras identidades se encuen-

⁵ Al decir transparente nos referimos al hecho de que lo absurdo y vago de este juicio de las intenciones del otro o de la otra pasa inadvertido para quien lo realiza pues lo considera un hecho "normal". Precisamente el papel de la *doxa* es éste, el de lograr hacer transparentes las incongruencias y sinrazones de nuestras conductas, encubriéndolas con un discurso coherente que les permita pervivir.

tran en gran medida constreñidas y limitadas por numerosas cargas sociales, tal limitación nunca es total. Por el contrario el *habitus* es capaz de autotrascenderse, de romper el desiderátum, pero para que ello suceda se requiere que posea una hexis corporal particular, capaz de realizar dicha ruptura. A la vez, la estructuración de una hexis corporal flexible, que contenga la posibilidad potencial de realizar las transmutaciones necesarias para la transición inacabada hacia un espacio de libertad construida de universalizables, requiere de unas condiciones específicas, del cumplimiento de una serie de factores indispensables; en este punto es posible y necesario recurrir nuevamente a la psicología para conocer un poco más de estas condiciones específicas.

Jeffrey Young (1999) ha realizado una extensa investigación para confirmar un modelo de intervención terapéutico al que ha llamado terapia de esquema. En su estudio destaca el hecho de que los Tempranos Esquemas Desadaptativos (TED), a los que se refiere como el conjunto de constructos, disfuncionales en un grado significativo, que incluyen creencias, emociones, recuerdos, cogniciones y sensaciones, que se desarrollan primordialmente durante la infancia y la adolescencia, y son reelaboradas y perpetuadas a lo largo de la vida, son el producto de la frustración de cinco tipos de necesidades que Young considera universales para todos los seres humanos; éstas son:

1. Necesidad de seguridad y pertenencia (incluye estabilidad, cuidado y aceptación).
2. Necesidad de autonomía, competencia y sentido de identidad.
3. Necesidad de libertad para expresar necesidades, emociones y sentimientos.
4. Necesidad de espontaneidad y juego
5. Necesidad de límites realistas y autocontrol.

Si las primeras experiencias infantiles son de naturaleza tal que proporcionan la satisfacción de estos cinco principios, la personalidad dispondrá de los capitales iniciales necesarios para transitar en el mundo con una disposición hacia el crecimiento y el cambio, en una orientación hacia la realización de sus potencialidades, es decir dirigida hacia su Yo real, por el contrario, si estas necesidades son frustradas, cortadas o inhibidas, el resultado será el de personalidades temerosas, deformadas en sus fines y orientadas hacia el cumplimiento

to de papeles externos y muchas veces incongruentes con su Yo real.

Lo que Young menciona puede ser aplicado en específico a la conformación del *ego genérico*, que como tal representa el momento del *habitus* que se consolida por encima del Yo real, del *núcleo subjetivo*, bien sea fusionándolo y confluyendo con él en sus fines, o reprimiéndolo, manteniéndole alejado y en el fondo. En la práctica el *ego genérico* actúa como una coraza que defiende a la personalidad total de los embates del mundo externo, pero también del mundo interno representado por el Yo real. Del equilibrio que el *ego genérico* sea capaz dependerá el desarrollo de la personalidad: de su flexibilidad, el nivel de conciencia de sus necesidades, pero también la evaluación objetiva de la posibilidad real de cumplirlas; por el contrario, la rigidez del *ego genérico* acarreará una conducta bien orientada hacia y por el otro o la otra y por consecuencia en franca oposición al Yo real, o bien un *ego genérico* que, pese a estar orientado hacia el Yo, será incapaz de desarrollar la autodeterminación, pues no posee los capitales para sopesar la realidad y acoplarse activamente a ella a la vez que la modifica en función de sus fines.

Como la rigidez o flexibilidad del *ego genérico* se anclan en la hexis corporal, ésta pasa a formar parte de los modos típicos y automáticos de responder de la personalidad, se convierten, literalmente, en carne y piel, espejo del espacio social y de los diversos campos que lo conforman. Las particularidades de las estructuras sociales, sus ambigüedades, violencias y conflictos se solidifican en el cuerpo de los seres, de ahí la dificultad de los procesos transformadores y del cambio, pues toda innovación requiere de un cambio equivalente en el cuerpo de quienes la actúan. De no ser posible dicho cambio, se produce lo que Bourdieu nombra *histéresis*, concepto que se refiere a los anacronismos que surgen de esta incapacidad actualizante del *habitus*, producto de la rigidización de su hexis corporal. En el caso concreto de las identidades femeninas, esta *histéresis* se encuentra nítidamente representada en los conflictos suscitados por los diversos cambios acontecidos en la estructura social durante los últimos años. Estos cambios confrontan las suposiciones engendradas durante largo tiempo en el *habitus* femenino y obligan a las mujeres a repreguntarse quiénes son, qué espacios les corresponden, cómo crecer y avanzar hacia la libertad sin sucumbir bajo el peso de su vieja piel entretejida de subordinaciones.

Si revisamos un poco sobre nuestras vidas desde antes hasta ahora, nos damos cuenta que las mujeres del campo toda la vida hemos vivido situaciones muy difíciles: trabajamos igual que los hombres, preparamos la tierra, sembramos, limpiamos, cosechamos y cargamos costales de maíz, frijol o café, vamos al monte a traer leña, de tres a cuatro kilómetros caminamos, y luego encima de nuestra carga llevamos uno o dos chiquitos; pero además hacemos los trabajos de la casa: preparamos la comida, damos de comer a la familia, lavamos la ropa, mantenemos a los animales... nos levantamos desde la madrugada... y nos dormimos muy noche. Lo que pasa es que como mujeres hemos recibido un trato muy desigual, es decir desde un principio se nos ha negado nuestro derecho, por ser niñas tenemos menos derecho a recibir atención del padre... muchas madres reciben maltrato por no tener hijo varón, tenemos menos derecho de ir a la escuela... Cuando somos grandes los papás nos obligan a casarnos con alguien que no elegimos, nos entregan a un borracho o a un viudo... y nosotras no decimos nada por miedo. Por ser mujeres no tenemos derecho a la tierra y otras pertenencias, porque dicen que no sabemos trabajar, que sólo sabemos cuidar niños. Por eso compañeras debemos participar en la organización del pueblo, en la lucha revolucionaria, para que juntos hombres y mujeres cambiemos la situación, alcancemos la justicia, la libertad y la democracia en nuestro país, para que a las mujeres nos tomen en cuenta, nos den el derecho y nos respeten como personas (EZLN, 1995: 2, 6, 10).

Pues antes todas no salíamos a ningún lado, sólo en nuestras casas estábamos, con el trabajo. Como que no teníamos tiempo para ir a hacer otras cosas... sólo a nuestras casas. Pero después, pues decidimos... con este trabajo ya podemos salir, nos dan permiso para poder salir, para ir en San Cristóbal cuando hay algo pué, este cuando hay algún encuentro... cuando hay algo de las mujeres pué... nos dan permiso... Sí dan permiso. Pero antes no... no salíamos a ningún lugar. Pero ya ahorita sí, ya salí, ya me vengo acá y este... nos invitan en San Cristóbal, nos vamos... sí no, hay veces que nos vamos a comprar en la tienda. Y yo me gusta pué, me gusta este trabajo, sí... mi esposo lo ve bien. Porque, porque no sólo estoy metida ya en la casa, ya salgo. No que antes llegaba él también y siempre estoy metida allá en mi casa. Pero ahorita dice pué que está bien que nos vienen a enseñar las compañeras pué de San Cristóbal.

...ellos se dan cuenta que nosotras venimos a trabajar, que no venimos a hacer otras cosas, sino que venimos a trabajar aquí. Porque... bueno habrán algunos que piensan mal: "que te vas allá, sólo te vas a ir a perdé tiempo, o vas a ir a hacer otras cosas... (Carmela de 32 años, Chilón, 1999).

Pero para que este proceso de transformación de las identidades haya sido factible ha requerido de cambios reales en las relaciones, cambios que han afectado el espacio normativo permitiendo el surgimiento de maneras de vivir que posibilitan el acceso a espacios de poder antes negados o ni siquiera pensados como lugares accesibles al *habitus* femenino; éste es precisamente el mayor logro, en este sentido, de la lucha zapatista, pues ha construido una red de relaciones en la que el discurso afirma el derecho de las mujeres a buscar su emancipación.

El EZLN ha hecho mucho. Hemos tenido muchos beneficios, sabemos nuestros derechos como mujeres, tenemos más participación en la comunidad, ya nos toman en cuenta... Esto me ha servido como mujer porque sé mis derechos, ya no me quedo callada cuando mi papá me regaña mucho; porque dice él que soy respondona, pero ya no me voy a dejar que me hagan lo que quieran, soy persona y como persona me duele lo que me hacen, y si me caso tampoco voy a dejar que me peguen (Berta, 20 años, miliciana, tzotzil, Simojovel, 2004).

Desde luego es imprescindible reconocer que aun cuando el eje discursivo de género en el movimiento zapatista afirma y reconoce los derechos de las mujeres, en la práctica los cambios en el *habitus* femeninos no están nunca libres de conflictos resultado de las desiguales relaciones de poder y de la distribución de capitales. Estos conflictos ocurren siempre dentro del campo de juegos del poder, cuyas reglas hemos interiorizado de acuerdo con nuestras especiales posiciones dentro del campo social, lo que nos lleva a interpretaciones diversas del discurso; como resultado, los cambios no ocurren simultáneamente ni en igual nivel y significado en los *habitus* de las mujeres y de quienes rodean y se interrelacionan con ellas. Una mirada recelosa y una respuesta opresiva es lo que en gran número de situaciones origina la búsqueda de libertad. Y esto es así aun dentro de quienes pertenecen a los espacios que han impulsado los cambios y que ocupan posiciones superiores de poder real o simbólico, lo que pone de manifiesto que discurso y práctica son dos niveles diferentes y en muchas ocasiones no coincidentes y hasta contradictorios.

... y yo le dije a mi papá que me dejara casarme porque sí lo quiero, resulta que al decir eso, mi mamá me pegó y mi papá me amenazó que si me iba con ese hombre que me olvidara de él y que lo va a matar al muchacho (Berta, 20 años, miliciana, tzotzil, Simojovel, 2004).

Mi vida como mujer ha cambiado, porque hay cosas que no sabía pero ahora por medio de otros hermanos que vienen de otros lados, sociedad civil, sabemos nuestros derechos, hemos recibido talleres de género por parte de la Codimuj,⁶ pero sólo nosotros sabemos, pero no lo compartimos con nuestros maridos porque nos pegan, dicen que son puras mañosadas que aprendemos (María Consuelo, 27 años, miliciana, Ocosingo, 2004).

El proceso de deconstrucción de las subordinaciones no ocurre de manera lineal, su avance es lento precisamente porque requiere un cambio profundo, que inicia en los tres momentos del *habitus*. Un cambio en el *habitus intrasocial*, es decir en la manera de relacionarme con las otras y los otros, en la manera de percibirlos, pues en la medida en que la otredad afirma mi derecho a la libertad, en la medida en que esta misma otredad actúa como un espejo que trasciende el velo de los prejuicios y me permite verme, encontrarme y escucharme en la palabra salida de otros labios, el espacio relacional se transforma en fuente de poder, en verdadera comunión solidaria por la que se desarrollan alianzas, complicidades y estrategias para confrontar la realidad activamente.

Dentro de la organización valoran la participación de la mujer, nuestra palabra dentro de la organización es tomada en cuenta, tenemos derecho a decir el no y el sí; la estructura militar ha cambiado, las mujeres ya no somos subordinadas, ya tienen conocimiento los hombres [de] que la mujer vale igual que el hombre.

El levantamiento armado ha ayudado a cambiar nuestro proceso de vida de mujeres, a nivel comunidad, pueblo y ciudad; se ha visto que hay muchas organizaciones ONG que están con programas de los derechos de las mujeres y esto ha llegado a la selva Lacandona y esto ayuda [a] que las mujeres vivamos con un territorio que es nuestro cuerpo, que despierta al caminar y alimentar nuestra autoestima como mujer que llevamos dentro de nuestro ser (Laura, 35 años, base zapatista, El Bosque, 2004).

Se requieren cambios en el *ego genérico*, pues lo que se transforma es precisamente la propia percepción de la identidad, la manera como me vivo, como asumo y evalúo aquello que soy; un cambio real implica la capacidad de reconocer en mí las limitaciones, pero de igual forma, las potencialidades requeridas para solventar mis necesidades y que conlleva la creencia de que mis acciones y las de otros y otras son capaces de transformar la realidad, aun cuando ésta se me presente como adversa.

⁶ Coordinadora Diocesana de Mujeres

Lo que me gusta como mujer es que no dependo de mi marido, sé hacer las cosas como los oficios de la casa y salir como mujer donde quiera que nadie me impide las cosas. Y que tengo cuatro hijas maravillosas (Agustina, 33 años, tzotzil, Huixtan, 2004).

Y desde luego se requiere de una transformación que resignifique lo impreso en el *núcleo subjetivo*, pues el cambio más profundo se da cuando soy capaz de escucharme, de validar mis poderes, percibir mis necesidades y seguirlas, prestar atención a mi interior y orientarme por sus dictados en lugar de depender por entero del exterior y sus mandatos. Este último nivel sólo será posible cuando los cambios en el discurso se reflejen en cambios en las prácticas, cuando las palabras se trasciendan a sí mismas, encarnándose en las identidades de hombres y mujeres, pues para que el *habitus subjetivo* sea capaz de derruir los barrotes de su hexis corporal construida en torno a la subordinación y la reproducción de las desigualdades genéricas, se requiere de un cambio en el espacio relacional del *habitus* social que le da sustento. Paradójicamente un cambio más allá del discurso, requiere de una transformación del *habitus* subjetivo.

Comprender y desmenuzar tal paradoja hasta sus últimas consecuencias es fundamental para permitirnos surcar más allá del mar de las palabras huecas que pueblan nuestra realidad, pues las verdaderas revoluciones sólo son posibles si quienes las protagonizan se atreven a desafiar a sus propias predeterminaciones, y esta transición del discurso a la práctica es la que en la realidad indígena de Chiapas en general no ha sido dada, ya que por más alentadores y motivantes que resulten los principios zapatistas de “construir un mundo en el que quepan muchos mundos” y de “mandar obedeciendo”, en la realidad las contradicciones del *habitus* subjetivo, constreñido por las determinaciones históricas incrustadas y solidificadas en la hexis corporal, no han sido resueltas y continúan en forma de costumbres matizando la red de relaciones que se entrelazan reproduciendo las subordinaciones femeninas.

...nunca pensé que íbamos a durar pocos años casados, en la comunidad cuando una mujer se casa comprada es para siempre, si se quieren él no la deja a su esposa pué, y los dos con la suegra y la partera reciben a los hijos cuando nacen. Pero en la selva con el EZLN todo era diferente, él no me compró. Sucedió que me embaracé y decidí tener a mi niño... Cuando tenía como cinco o seis meses acordaron los mandos que debía irme a mi comunidad;

dijeron que una vez que naciera el niño y lo dejara con mi familia podría yo seguir en mi trabajo militar. Mi compañero estuvo de acuerdo y yo, pues no podía hacer otra cosa, de cualquier forma tenía que hacer lo que él dijera.

Cuando llegué a mi casa, mi papá no me recibió, allá la costumbre es que si nadie ha pagado por la mujer y ha cumplido con la costumbre, pues no están casados. Yo ya no valía, nadie me iba a recoger con un hijo... no se podía aceptar que yo llegara con semejante panza y sin marido, la gente no iba a estar de acuerdo. Mi papá le pidió a mi mamá que me fuera a dejar con mi abuela a otra comunidad.

Nunca pude avisarle a mi compañero dónde estaba yo y si ya iba a nacer la criatura. Después de que nació mandé carta, pero nunca me respondió. Después supe que ya tenía otra mujer. Pasé unos dos años con mi abuela, pero casi no teníamos nada que comer. Me vine a San Cristóbal a trabajar. Cambié de patrona muchas veces porque nos tratan a las sirvientas como si fuéramos animales, una sólo me daba de comer las sobras, tenía que trabajar todo el día y no salir de la casa, aguantar los malos tratos y hasta que su marido me metiera mano. Me salí una y otra vez de los trabajos. Pero tenía que mandar dinero a mi abuela y busqué este trabajo en que me ves, primero era yo mesera. Me aceptaron porque no parezco india. Ahora, para qué voy a negar, gano bien, pero tuve que aprender a tomar y en el cuarto a atender bien a los clientes (Margarita, ex insurgente. Citada por Olivera, 2004).

Los ejemplos de este discurso escindido de la práctica son múltiples, en ellos es posible observar claramente cómo las formas de subordinación se han reproducido dentro del EZLN y continúan siendo el eje fundamental que estructura las relaciones interpersonales. Más allá de la narrativa libertaria, el drama que ilustran estos ejemplos es el de las identidades desgarradas por la histéresis generada, histéresis que debe ser entendida como el crudo, pero lógico, resultado de la superposición de una retórica introyectada⁷ que difiere ampliamente del complejo universo de experiencias y aprendizajes que configuran el *habitus* subjetivo.

Hubo una primera generación de mujeres dirigentes como Ana María, Mari-bel, Fidelia... y otras que como ellas ya no están en el EZLN, pero que tuvieron una formación y una práctica política sólida que aprendieron desde que casi

⁷ La introyección del discurso rebelde debe ser entendida como un proceso de incorporación de elementos externos que, sin ser procesados, sin ser asimilados y apropiados sobre la base de las propias necesidades, se fijan en la psique como mandatos, como "los deberías" que al entrar en contradicción con los tempranos esquemas adquiridos, son reinterpretados de manera tal que refuncionalizan las violencias internas y las reproducen en todo el sistema de relaciones, para permitir a las identidades mantener un destino condenado a la subordinación.

eran niñas... Lo que a mí me sorprende de esta primera generación de mujeres indígenas fuertes es cómo, desdibujando casi totalmente sus identidades tradicionales, durante la militancia no sólo adoptaron, sino reprodujeron el modo de ser masculino, vertical, autoritario y excluyente de la vida militar, y cómo a pesar de todo lo que decían en función de la ley revolucionaria de las mujeres, su discurso en realidad muchas veces no coincidió con su práctica, ya que al igual que los jefes varones, ellas al ser mandos, discriminaron y subordinaron a su arbitrio a muchas mujeres y a muchos hombres dentro y fuera del ejército, con el argumento de la disciplina militar... Era evidente que los ideales, el discurso y el estilo zapatista que interiorizaron profundamente se sobrepusieron en su subjetividad a, digamos, las concepciones tradicionales, actuando con nuevos valores con mucha rigidez hacia ellas mismas y hacia los demás..., esto era así, antes de la construcción de los Caracoles; mucha gente salió de la organización a causa del funcionamiento autoritario que se volvió tradicional.

Lo muy lamentable es que ellas fueron víctimas de este mismo funcionamiento, pues en un momento dado se les excluye de la organización zapatista sin la oportunidad ni siquiera de hablar, de expresarse, de defender sus derechos, digamos que fue como vivir una “sopa de su propio chocolate” como dice el dicho, que las ha dejado muy mal física y emocionalmente, aunque siguen manteniendo su posicionamiento político revolucionario... he visto algunas de ellas recientemente y siguen muy afectadas en su integridad porque pusieron todos los elementos de su fuerza, de su ego, es decir de su cuerpo y alma en el proyecto zapatista y cuando se ven desplazadas, además sin ninguna explicación... resulta que se desbaratan, se quedan sin piso con las identidades doble o triplemente rotas (Olivera, 2005).

¿Son estas identidades rotas el costo subjetivo de las rebeldías femeninas? ¿Acaso es posible aspirar a las libertades, sin transitar por el espacio de las subjetividades y conquistar un mundo compuesto de muchos mundos, excepto del femenino?

Pareciera que los silencios y las evasivas que generan estas preguntas son muchas veces el reflejo de las resistencias, de los miedos a profundizar en el análisis de tan manifiestas contradicciones y que en muchos casos se justifican detrás de la tradición y el respeto a las “costumbres indígenas”. Hemos vivido en San Cristóbal y recordamos que hasta finales de los años setenta y principios de los ochenta, la “costumbre” dictaba que cuando un ladino caminaba por la acera, un o una indígena que transitaba por la misma debía bajarse cediendo el paso al ladino que se concebía superior. La desigualdad y la injusticia se han construido y perpetuado en el *habitus social* sobre la base de “razones” de raza, cultura y socialmente fundamentadas

y naturalizadas, sin que por ello dejen de ser desiguales e injustas. Por encima de la palabra habrá que elucidar la cuestión de si es posible llevar la libertad hasta sus últimas consecuencias, o bien si la esgrimimos como un títere más al servicio de la *doxa* que recrea las subordinaciones.

¿Cómo se ha reproducido la situación de subordinación dentro del EZ?, esto es algo que ha sido poco analizado; muchas veces se piensa que el discurso de igualdad que pueden ellas y ellos expresar coincide con lo real. Lo cierto, y claro que es cierto pero sólo a nivel de palabra... entonces no se han originado transformaciones profundas en su manera de ser y de vivir, de estar y relacionarse... es decir en los *habitus* (Olivera, 2005).

Visto así, la realidad del proceso de deconstrucción de las subordinaciones no ha hecho sino comenzar; los cambios vividos por las identidades femeninas por y a través de la experiencia zapatista –y la nuestra propia– son, en muchos casos, el reflejo de cambios en la situación de género, lo que en sí mismo es importante y el paso inicial para transformar las desigualdades. Sin embargo, como lo muestran los ejemplos citados, a menos que el discurso sea capaz de trascender a las palabras, pueda penetrar en los cuerpos resignificando y desrigidizando las maneras típicas de vivirse como mujeres y hombres, y se puedan cuestionar explícitamente, sin cerrar los ojos, las ambigüedades que la práctica pone de manifiesto, la libertad y la democracia continuarán siendo palabras vacías, con ecos de incongruencia y atrincheradas tras el temor a la autocrítica que toda revolución necesita para no metamorfosearse en rígido y ciego dogma.

Pero, ¿cómo hacer posible llegar a tan anhelado cambio? Al principio de este texto se han planteado dos series de preguntas. Intentar responderlas ha dado lugar a este viraje teórico cuyo propósito ha sido el de establecer un sistema, un método que permita comprender los cambios acaecidos en las identidades femeninas luego de 1994. Retomemos dichas interrogantes e intentemos, a partir del modelo desarrollado, responderlas.

¿Por qué el movimiento zapatista ha sido capaz de movilizar y transformar como nadie antes la situación subordinada de las mujeres? ¿Qué elementos han facilitado la transición hacia el empoderamiento y la libertad? ¿Cómo ha posibilitado el nacimiento de subjetividades rebeldes?

Como se ha explicado, el género es el eje central de construcción de las identidades y su surgimiento es posible gracias a la hexis corporal que permite a los primeros aprendizajes encarnarse. Pese a ello, y debido a la plasticidad de nuestra red neuronal, tales experiencias primigenias pueden ser resignificadas, deconstruidas si se ofrece un medio ambiente propicio para dichas transformaciones. Es precisamente en este punto donde el movimiento zapatista y las acciones impulsadas por diversos grupos que desde diferentes perspectivas han incidido en el trabajo con mujeres, ha impactado enormemente las identidades de mujeres y hombres, pues ha creado un espacio rico en nuevas experiencias y aprendizajes, un discurso que, contrario a lo establecido, ha cuestionado la legitimidad de las formas tradicionales de distribución de los capitales y, por ende, de los espacios socialmente asignados a hombres y mujeres. Al respecto el propio Bourdieu escribe:

Se trata de dar un poco de fuerza a la palabra ilegítima, herética, heterodoxa. La ciencia es por definición herética, paradójica, en ruptura con la *doxa*... Dar un poco de fuerza social a esta palabra herética, es una acción que yo considero como militante (Bourdieu, 2005: 86, 87).

Visto así, la mayor contribución para el cambio en las identidades femeninas subordinadas proviene precisamente de esta palabra herética, que desde la ilegitimidad se legitima, denuncia, descubre y simboliza los anhelos de cambio y libertad por tanto tiempo reprimidos. Es el acto de nombrar, que nombrando se rebela contra un destino antes inamovible, pero que al hacerlo lo descubre como una construcción, como una forma de dominación y de violencia simbólica impuesta con el consentimiento de las y los sometidos.

Es aquí donde la palabra se torna espejo de la situación de las mujeres, quienes al tomar conciencia de su doble lucha, la que ocurre dentro y fuera de la casa, se solidarizan, se descubren en la vecina, la comadre, la compañera y al poder por fin nombrar a su sufrimiento se transforman y se liberan de la condena del silencio.

Nombrar lo antes innombrable, otorgarle palabra a los anhelos es la principal contribución del EZLN, las ONG y las feministas al proceso de cambio en las identidades femeninas, lo es también abrir un espacio de diálogo para esta palabra nueva que al socializarse, cuestiona la *doxa* y abre el camino a nuevas posibilidades de ser mujer, permitiendo al *ego genérico* redefinirse, reflexionar la manera tradicional de asu-

mir el Yo femenino confrontándolo con los viejos esquemas bajo los cuales se construyó. Es desnaturalizar la subordinación comenzándola a vivir no ya como algo que forma parte del ser esencial de las mujeres, sino como una creación artificial que puede ser transgredida. Lo que vemos es un cambio en el *habitus intrasocial*, pues en la medida que el discurso de derecho a la libertad de las mujeres se socializa, la otredad se percibe como un reflejo que afirma y retroalimenta los ciclos personales de las mujeres hacia el empoderamiento.

Pero si bien es cierto que la contribución es enorme y el discurso de igualdad y libertad alentador y propulsor de una marea de cambios que no han hecho sino comenzar, es un hecho que para muchas de las mujeres que forman y han formado parte del movimiento, el discurso aún no ha trascendido el límite de la mera palabra, hecho que nos lleva a la segunda serie de preguntas iniciales.

¿Por qué, en muchas otras ocasiones, este cambio no ha pasado de ser una modificación en la situación de género, y ha permitido la refuncionalización de las subordinaciones? ¿Cuáles han sido los costos subjetivos de la emancipación y la rebeldía que las mujeres han debido pagar en la lucha?

Como se ha planteado, el discurso de igualdad entre hombres y mujeres que sostenemos es ya un avance al poder simbolizar y significar el deseo por la búsqueda de un cambio en la manera de vivirse como hombres y mujeres. Sin embargo, es imprescindible crear las condiciones para que esta palabra nueva se trascienda a sí misma en acción y ello es así pues por más apasionantes que resulten nuestros discursos libertadores, incluido el zapatista, al no estar acompañados de un cambio en la hexis corporal de las personas reales, las que habitan por detrás del discurso, lo que se origina es un anacronismo causante de la histéresis, fenómeno descrito por Bourdieu y que consiste en el desfase entre las disposiciones adquiridas, que corresponden a un estado anterior del universo social, y el entorno actual de la acción cuya novedad produce esas situaciones de *habitus* anacrónicos. Dicho de otra forma, puesto que las identidades femeninas zapatistas han sido el producto de unas condiciones prácticas diferentes y anteriores al discurso de igualdad que hoy esgrimen, su *ego genérico* se encuentra dividido por un accionar que no corresponde al de su palabra. Ello es así pues tales egos genéricos son el producto de un medio que en la realidad los ha subordinado y continúa, en muchos casos, haciéndolo, incluso pese a las transformaciones surgidas como producto de la lucha.

El costo subjetivo a pagar por muchas de estas mujeres es el de identidades fracturadas entre un discurso que las libera y una realidad relacional que las oprime. Más allá de la toma de conciencia y la reflexión sobre la situación subordinada es fundamental comprender que el *habitus* exige, para transformarse, la real capitalización de los anhelos y las voluntades de cambio. Es aquí donde podemos encontrar nuestras principales carencias dentro del trabajo con las mujeres, pues aun cuando hemos tenido éxito en crear un discurso que las incluye, se está muy lejos de tornar este discurso en capital simbólico y cultural, en nuevo poder al alcance de todas y todos. Mientras la igualdad no sea un capital como tal, mientras su valor no sea otro que el de mero discurso utilitario para legitimar la causa o nuestra utopía de género, todo avance en las prescripciones trascendentes será frenado por el tirón de los *habitus* que encarnan el miedo a la transformación.

Debemos recordar que todo discurso se plantea como utilitario, sin embargo su significado dependerá en gran medida de la posición ocupada en el espacio social de quien o quienes legitiman el discurso en relación con quien lo emite. En este caso cabe preguntarse, ¿quiénes abrazan en la actualidad el discurso de género y desde qué espacio lo hacen? En el caso particular de las mujeres indígenas, su condición las posiciona en un lugar históricamente subordinado, con una cantidad y calidad de capitales desvalorados, hecho que las induce a aceptar con cierta facilidad un discurso que proviene de capas superiores del espacio social en el que están insertas; al mismo tiempo esta situación de desventaja les impide cuestionar, analizar y transformar en la práctica dicho discurso, lo cual convierte en *doxa* lo que a simple vista pareciera rebeldía.

Bajo esta óptica el permanecer en el mero discurso, aun cuando en un primer momento este discurso haya facilitado e impulsado las tomas de conciencia y de posición, bien puede originar un consenso acrítico y falaz que tienda a inmovilizar a hombres y mujeres dentro de sus espacios sociales heredados, refuncionalizando las subordinaciones bajo pretextos aparentemente revolucionarios que encubran las dominaciones y recreen formas de violencia simbólica que no por sutiles son menos letales.

En este contexto la labor es, tal y como lo escribe Bourdieu, “provoacar la reflexión y dar armas para pensar de manera reflexiva” (2005: 97).

Ello nos lleva a cuestionar profundamente la metodología que hasta ahora hemos empleado en el trabajo con mujeres, no podemos continuar en la autocomplacencia de talleres o proyectos que no hacen sino reiterar el ámbito discursivo y que no buscan algo más allá que la mera toma de conciencia que, pese a su importancia, no debe ser sobrevalorada, en especial en nuestro actual contexto en el que la mera afirmación se torna en motor de la histéresis, al mismo tiempo que crea la falsa ilusión de cambio.

Llevar a la conciencia mecanismos que hacen la vida dolorosa, incluso invisible, no es neutralizarlos; poner al día las contradicciones no es resolverlas (Bourdieu, 2005: 105).

Es inaplazable el cambio en los métodos utilizados en la investigación y aplicación de una pedagogía que transmute la *doxa* encarnada; se requiere de una continua labor que incida en los tres niveles del *habitus* subjetivo de mujeres y hombres.

Para que ello sea posible resulta indispensable entender el funcionamiento de estos tres niveles, el del *núcleo subjetivo*, base biológica sobre la que se erige el genérico, y que da cauce a la concretización de un temperamento particular. El del *ego genérico*, constituido a partir de las primeras determinaciones provenientes del exterior, de entre las que el género resulta la primera y la fundamental, y en el que se anclan las prescripciones tanto normativas como trascendentes. Las primeras (normativas), modifican la memoria cognitiva de base cortical, y las segundas (trascendentes) son cinceladas y mantenidas por la memoria amigdalica, lo que explica su permanencia y su capacidad de transmitirse como meta-comunicaciones que, entre líneas, reproducen las incongruencias y disparidades a pesar de lo contrario que nos pueda parecer el contenido de los discursos. Y, finalmente, el del *habitus intrasocial*, que realiza en el plano relacional interno las disposiciones adquiridas que permitan la existencia y permanencia de los destinos prefijados por el desiderátum, hasta convertirlos en nueva práctica social. Los tres niveles se interrelacionan en perpetua y cíclica relación de ida y vuelta que los retroalimenta, relación que además se desarrolla dentro del *habitus* social que actúa posibilitando o inhibiendo el cambio, imponiendo o fracturando los esquemas internos de las subjetividades, empujándolas hacia el posicionamiento político esencial para la verdadera transgresión, o aletargándolas en la apática espera de paraísos aún por venir.

De esta forma la tarea no es fácil. El breve análisis que hasta ahora hemos realizado no es sino puerta de un camino muy diverso en sus posibilidades para aclarar nuestro panorama como hombres y mujeres que participamos de manera directa e indirecta en la revolución iniciada. Si dentro de la maraña de dudas que nos acosan algo queda claro es que un verdadero cambio requiere de la participación de todas y todos, que desde nuestros diversos espacios cuestionemos la *doxa*, comenzando con la propia. Una labor autocrítica es la única vía posible de evolución y de preservar al zapatismo y a los diversos intentos que realizamos en contra de aquello ante lo que han sucumbido tantos intentos fallidos de revolución: la ilusión “democrática” sobre la democracia.

Finalmente cabe mencionar que la crítica hecha a Bourdieu en torno a la idea de que el *habitus* social sólo ha servido para explicar las dinámicas de la reproducción y nunca las del cambio es en verdad falaz, pues lo que Bourdieu nos hereda es una herramienta metodológica cuya utilidad aún está lejos de ser agotada y no podemos responsabilizarlo del uso o desuso que le hemos dado.

Así pues, la manera en que los *habitus* subjetivos encarnan en su interior las contradicciones y violencias externas ha sido apenas esbozada; se requiere de un análisis extensivo que permita dar cuenta de aquellos elementos de la realidad que posibilitan la existencia de la *doxa* que nos controla, con el fin de comprender y emprender las estrategias necesarias para que las revoluciones se efectúen, también, al interior. Pues si es del todo cierto que el *habitus* social es una herramienta clave que nos ha permitido acercarnos a la realidad con nuevos anteojos, aún queda mucho por hacer pues de su componente subjetivo poco sabemos. Descifrar su funcionamiento es fundamental para generar nuevas rutas por las cuales transitar hacia el cambio, conocer y precisar las bases sobre las que este cambio se construye y generar relaciones que, al permitir la satisfacción de las necesidades mínimas inherentes a la especie humana, reproduzcan identidades orientadas hacia el crecimiento, el desarrollo y la búsqueda de un mundo tan diverso como igualitario. Estamos al comienzo.

BIBLIOGRAFÍA

- Bourdieu, Chamboredon, Passeron (1979), *El oficio de sociólogo*, México, Siglo XXI.
- Bourdieu, Chamboredon (1996), *La reproducción*, México, Fontamara.
- Bourdieu, Pierre (1987), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama
- Bourdieu, Pierre (2005), *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI.
- Gómez Lara, Horacio (2006), *Cultura indígena, educación e identidades en los Altos de Chiapas*, UNICACH-Universidad Intercultural.
- Lagarde y de los Ríos, Marcela (2001), *Los cautiverios de las mujeres: madrepasas, putas, presas y locas*, México, UNAM.
- LeDoux, Joseph (1996), *The emotional brain*, Nueva York, New York University Center for Neural Science.
- Olivera Bustamante, Mercedes (2004), "Subordinaciones y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas a 10 años del levantamiento zapatista", *Journal of Peasant Studies*, Londres, Universidad de Oxford.
- Olivera Bustamante, Mercedes y Luis Antonio Trujillo (2005), *Entre la subordinación y la rebeldía: hacia un análisis de las identidades femeninas encarnadas*, México, UNICACH.
- , "Sobre las profundidades del mandar obedeciendo", en *Anuario 2002-2003*, UNICACH, Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centro América.
- (coord.) (2004), *De sumisiones, cambios y rebeldía. Mujeres indígenas de Chiapas*, vol. I, UNICACH, CONACYT, UNAM
- Pinto, Louis (2002), *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Sánchez Trujillo, Luis Antonio (2005), *Identidades encarnadas: hacia un análisis de las complejas dinámicas del habitus*.
- Vázquez García, Francisco (2002), *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*, España, Montesinos.
- Young, Jeffrey (1999), *Schema Therapy*, sitio en Internet.

LA MEDICIÓN DE LA “DEMOCRATIZACIÓN ESCOLAR”. NOTAS SOBRE LOS USOS SOCIOLÓGICOS DE LOS INDICADORES ESTADÍSTICOS*

SANDRINE GARCIA**

FRANCK POUPEAU***

Desde la década de 1950, la institución escolar se ha encontrado confrontada a transformaciones que, explícitamente guiadas en nombre de una política de “democratización”, no han podido evitar afectar su funcionamiento. Prolongación de la escolarización, unificación de las modalidades, desconcentración administrativa, apertura de la escuela a la asociación con otras instituciones sociales y económicas: todas estas transformaciones han suscitado trabajos de sociología y de ciencias de la educación, destinados a evaluar sus efectos, especialmente en términos de igualación de las posibilidades de éxito escolar (Euvrard, 1979: 87-97). La noción de “democratización” remite, de hecho, a dos órdenes de realidades distintas: por una parte, a un fenómeno histórico de difusión de la instrucción y, por otra, a un proyecto de reducción de las desigualdades frente a la escuela ligadas al origen social, nacional, geográfico o de género (Merle, 2002: 3). La noción tiende también a asimilar la lucha contra el fracaso escolar y la lucha contra las desigualdades sociales, incluso contra la exclusión social fuera del sistema escolar, en la medida en que los poderes públicos tienden a imputar al sistema educativo la responsabilidad de la inserción de los jóvenes frente a la exclusión generada por el mercado de trabajo.¹ La noción de “democratización” escolar

* La versión original de este texto apareció en Garcia y Poupeau, 2003: 74-87.

** Socióloga en la Universidad París-Dauphine, Instituto de Investigación Interdisciplinaria en Sociología, Economía y Ciencia Política (IRISES).

***Sociólogo, representante del Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) en Bolivia. Es editor de la revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, creada por Pierre Bourdieu en 1975.

¹ Esta misión se ha encontrado reafirmada a fines de la década de 1990, en una carta dirigida a los docentes por el ministro de Educación nacional, Claude Allègre, el 5 de junio de 1998: “Nuestro sistema de enseñanza es, sin ninguna duda, uno de los mejores

constituye una apuesta tanto más importante cuanto que las políticas públicas descansan en la competencia científica. Según Claude Thélot y Louis-André Vallet, el análisis de la génesis de las desigualdades condiciona, en efecto, “la política que se decidirá implementar para continuar reduciendo las desigualdades frente a la escuela” (Thélot y Vallet, 2000: 3-32). Del mismo modo, Dominique Goux y Eric Maurin afirman que “analizar las desigualdades ligadas al nivel de ingresos de los padres más bien que a su situación socioprofesional permite [...] nutrir debates muy concretos de política social: un incremento del esfuerzo de redistribución en dirección de las familias pobres, ¿permitiría mejorar los resultados relativos de sus hijos?” (Goux y Maurin, 2000-2001: 87-98).

Como la evaluación del éxito escolar depende de los tipos de métodos empleados (Duru-Bellat y Kieffer, 2000: 51-80, y Duru-Bellat y Kieffer, 1999; Vallet, 2001: 187-206), se comprende entonces que los indicadores estadísticos de “democratización escolar” requieran una vigilancia epistemológica tanto mayor cuanto la sofisticación de las herramientas estadísticas hacen menos accesible su comprensión. El análisis de la evolución de las desigualdades y del vínculo entre acceso a los diplomas y origen social no puede, pues, eludir una reflexión sobre la construcción sociológica de los indicadores utilizados. Si los vínculos entre la posesión de un diploma y la posición socioprofesional ocupada varían históricamente, a la vez, en función del número de títulos poseídos por los agentes sociales y en función de la estructura de los empleos disponibles en un momento dado, el valor diferencial de los títulos escolares permite entonces dar cuenta del acceso desigual de los grupos sociales al mercado de trabajo. Pero, desde el momento en que los objetivos cuantitativos de éxito escolar han sido fijados por los poderes públicos, como es el caso del objetivo “80% de una clase de edad en el nivel de bachillerato”, el análisis sociológico debe analizar especialmente las condiciones de producción de los datos oficiales. Las “condiciones de la certificación”, en particular la manera como los objetivos políticos pueden influir sobre los criterios de evaluación puestos en práctica para atribuir los títulos escolares, deben entonces ser tomados en cuenta en el análisis de la

del mundo. Sin embargo, sus incontestables cualidades no bastan ya para compensar las debilidades que las dificultades en el mercado de trabajo lo hacen inaceptable a los ojos de los franceses. ¿Cómo tolerar que más de 50 000 jóvenes salgan cada año de nuestro sistema educativo sin diploma y sin calificación?”

“democratización” escolar. Un examen de las apuestas políticas implicadas exige, pues, iluminar los sesgos que afectan las elecciones de los indicadores estadísticos que dominan en el debate sobre la “democratización”. Un primer tipo de sesgo consiste en no tener en cuenta sino un “volumen” de capital cultural o escolar, institucionalizado bajo la forma del diploma más alto obtenido, independientemente del valor social, desigual, de los diferentes títulos escolares y por tanto de la jerarquía entre las modalidades del sistema de enseñanza. El segundo sesgo remite a un presupuesto de las comparaciones estadísticas, que consiste en asir las trayectorias escolares sólo en términos de tasa de acceso a un nivel de enseñanza, lo que conduce así a ocultar los modos concretos de certificación. El tercer sesgo está ligado al uso de los métodos de análisis de datos que consiste en sustantivar e individualizar variables como el capital cultural y el capital económico. Este artefacto estadístico puede entonces apoyar políticas que pretenden luchar contra los determinismos sociales, y que quieren a todo precio establecer que desde allí en adelante no existiría más el vínculo entre origen social y éxito escolar. Sin embargo, poner en evidencia los problemas planteados por los análisis de la “democratización escolar” no significa que sea imposible proceder a la aprehensión estadística de los hechos sociales en ese ámbito. Más que una crítica de los límites de los métodos, lo que está en juego aquí es tomar por objeto la producción y la explotación de los datos que, utilizados como “evidentes”, corren el riesgo de tener por efecto esencial legitimar políticas escolares y hacerlas escapar de todo análisis crítico.

LAS CONTROVERSIAS SOBRE LA “DEMOCRATIZACIÓN DE LA ESCUELA”

Hasta la década de 1990, el debate sobre la igualdad de las oportunidades escolares en Francia ha tomado la forma de una oposición un poco artificial entre la “teoría de la reproducción” desarrollada por Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, y el “modelo de las elecciones racionales” importado por Raymond Boudon.² A esta oposición se le ha superpuesto la distinción entre “masificación” de los efectivos

² Para un análisis de las divergencias metodológicas entre estas dos aproximaciones, véase Combessie (1984: 233-254), y Merllié (1985: 629-652). Para una historia social más completa de la disciplina, véase Poupeau (2003).

escolarizados y “democratización” del acceso a los diplomas. La investigación dirigida por Antoine Prost para el Comisariato del Plan ha contribuido a importar el término, político más que científico, de “democratización” en los análisis sobre “la desigualdad de las posibilidades”. Publicada en 1986 bajo el título *L'enseignement s'est-il démocratisé?* [¿Se ha democratizado la enseñanza?], esta investigación introdujo distinciones que luego fueron retomadas por la mayor parte de los especialistas en la cuestión, tal como la “democratización cuantitativa” que designa únicamente la prolongación de la duración de los estudios, mientras que la “democratización cualitativa” describe el debilitamiento del vínculo entre diploma y origen social. En consecuencia, la “democratización cuantitativa”, por simple prolongación generalizada de los estudios, no produce sino una simple traslación de las desigualdades sociales, donde los jóvenes de origen social modesto acceden a niveles de formación más elevados aunque las diferencias de destino escolar con relación a los jóvenes provenientes de medios sociales más favorecidos permanecen muy importantes, mientras que la “democratización cualitativa” supone, al contrario, la reducción de esas diferencias. La puesta en evidencia de una “democratización cualitativa” pretende ser un argumento crítico contra la teoría de la reproducción, cuestionada igualmente por el estudio de nuevos factores de desigualdad social frente al éxito escolar, como el “efecto de establecimiento”, que remite a la “movilización de los equipos pedagógicos” y, de manera más general, a “la eficacia” de la escuela.

Una historia social de la sociología de la educación, incluso sumaria, muestra que el modo como está planteado el problema de la “democratización” en la sociología de la educación contemporánea en Francia es inseparable de las transformaciones de la disciplina que, alrededor de los años 1990-2000, aparece como dispersa en varios dominios relativamente separados entre sí. Mientras que las investigaciones consagradas a los estudios locales y a las elecciones de escolarización se multiplican desde los años ochenta, ciertos investigadores en educación ponen el acento sobre el problema de los aprendizajes en los barrios “desfavorecidos” y se concentran en lo que ocurre en el interior mismo de la institución escolar, dando lugar, especialmente, a todo un conjunto de trabajos sobre los “efectos de establecimiento”. En el otro polo, se encuentran estudios puramente estadísticos que tienden a devenir la principal fuente de información sobre el sistema de enseñanza y que son producidos por un servicio de estudios adecuado al

Ministerio de Educación nacional, en el marco de la Dirección de la Evaluación y de la Prospectiva (DEP), luego de la Dirección de la Programación y del Desarrollo (DPD). El tratamiento secundario de las bases de datos longitudinales, realizado generalmente por estadísticos del INSEE, ha nutrido, a todo lo largo de los noventa, los debates sobre la democratización del sistema de enseñanza, especialmente gracias a los artículos de Claude Thélot, Michel Euriat, Dominique Goux, Eric Maurin, Louis-André Vallet, Michel Forsé, Marie Duru-Bellat y Annick Kieffer. El espacio de las investigaciones en educación ubica a la sociología de la educación, en lo sucesivo, en una posición ambivalente: en competencia con las ciencias de la educación, se encuentra desposeída del dominio de la producción de lo que sería, desde su punto de vista, la “cifra verdadera” sobre la escuela (o, si se quiere, de la cifra sociológicamente pertinente), tanto más cuanto los trabajos de economía de la educación importan las problemáticas de la “eficacia” en el estudio de los sistemas de enseñanza y tienden cada vez más a monopolizar el uso de las estadísticas, en particular las que conciernen a las relaciones entre la formación y el empleo. Un artículo de Michel Euriat y Claude Thélot (1995: 403-438) ha redefinido verdaderamente la manera como había sido planteado el problema de la “democratización” escolar en los años noventa en Francia. Han constatado que, contrariamente al resto del sistema educativo, las grandes escuelas prestigiosas se han abierto muy poco a las clases populares. Con la estabilidad de la estructura social de las masas desde hace 30 años, las desigualdades se han reducido a la universidad, ya que, en el mismo tiempo, el peso de los cuadros ejecutivos en la población ha aumentado. Paralelamente, las carreras escolares en el colegio* se han homogeneizado y las desigualdades sociales de acceso al bachillerato se han reducido débilmente. En consecuencia, “el acceso de las capas populares y medias a estudios largos, no es sólo el resultado, de alguna manera pasivo, de la escuela de masas. Hay, además, una cierta reducción de las desigualdades sociales de obtención de los diplomas” (Euriat y Thélot, 1995: 412-413). Esta “democratización” de los estudios, que debía acompañarse de una “disminución más o menos pronunciada de las desigualdades”, sin embargo, va a la par del cierre del acceso a la élite escolar para los jóvenes de origen popular, como lo muestra el ejemplo de las cuatro grandes escuelas analizadas: la Escuela Politécnica, la Escuela Normal

* En el sistema escolar francés, el colegio es un establecimiento del primer ciclo del segundo grado. [T.]

Superior (École Normal Supérieure, ENS), la Escuela Nacional de Administración (École Nationale d'Administration, ENA) y la Altos Estudios de Comercio (Hautes Études de Commerce, HEC). La porción de jóvenes de origen popular en esas escuelas ha disminuido luego de cuarenta años, pero, como su porción ha disminuido también en el conjunto de la generación, ello no puede considerarse como evolución de las desigualdades de acceso a la élite escolar. En relación con la composición social de los bachilleres en general, entre los cuales los alumnos de origen popular han disminuido, el análisis concluye que “el reclutamiento social de la élite escolar no está más cerrado que hace algunas décadas; al contrario, se ha estabilizado o incluso, se ha democratizado ligeramente” (*ibid.*).

Los resultados de Claude Thélot y Michel Euriat son retomados por Pierre Merle en 1996, en un artículo sobre las transformaciones sociodemográficas de las modalidades de la enseñanza superior de 1985 a 1995 (Merle, 1996: 1181-1210). Muestra que si la segregación presente en el sistema de enseñanza se ha transferido hacia los niveles superiores, es necesario completar ese modelo por una lectura en términos de “desarrollo diferenciado de la institución escolar”. Confronta varios modelos interpretativos: el “modelo del retraso”, según el cual el reclutamiento social selectivo de las grandes escuelas se explica por un simple desfase temporal con la reducción de las desigualdades en la universidad, y el “modelo del desarrollo diferenciado”, según el cual la apertura de la universidad al público popular no implica la “democratización” de la élite escolar, cuyo reclutamiento social permanece cerrado. Este último modelo se muestra apropiado para el estudio de las tasas de feminización, de la repartición geográfica y del crecimiento de los efectivos escolarizados. Se aplica también al acceso a los Institutos Universitarios Técnicos (Instituts Universitaires Techniques, IUT) y a las clases preparatorias a las grandes escuelas, cuyo reclutamiento, más burgués, permanece estable, salvo para las escuelas de ingeniería. En cambio, el modelo del retraso puede permitir interpretar el desarrollo de la “democratización” en el interior de la universidad, con dos matices: en primer lugar, la democratización constatada está sobreestimada si la tasa de eliminación en cursos de estudios está socialmente diferenciada; en segundo lugar, la disminución de la porción ponderada de la tasa de cuadros ejecutivos no se acompaña de un mejoramiento del destino escolar del grupo menos representado de la universidad, es decir, los hijos de obreros. Sin em-

bargo, Pierre Merle no presta atención al hecho de que el análisis de Thélot y Euriat ignora la aparición de otras modalidades además del bachillerato general, lo que prohíbe toda posibilidad de estudiar los procesos segregativos en el interior mismo de las modalidades.

EL OCULTAMIENTO DE LAS JERARQUÍAS ENTRE LAS MODALIDADES (SESGO NÚM. 1)

La distinción entre “democratización cualitativa” y “democratización cuantitativa” va a devenir una apuesta de luchas tanto o más importante cuanto que es susceptible de validar o, al contrario, de relativizar lo bien fundado de los objetivos cuantitativos de acceso a un nivel de diploma, asignados al sistema escolar desde la creación de los bachilleratos profesionales. La redefinición de la “democratización cualitativa” constituye una apuesta específica: permite inscribir la elevación del nivel de formación en un proyecto político global de reducción de las desigualdades sociales en la medida en que ella supone no sólo una traslación de las desigualdades sino también la reducción de las distancias entre los grupos sociales. Estableciendo un vínculo entre la reducción de las distancias sociales respecto al acceso tanto a niveles de formación como a posiciones sociales, permite también fundar la equivalencia establecida por los poderes públicos entre “exclusión escolar” y “exclusión social”, equivalencia que permite imputar al sistema escolar la responsabilidad del desempleo.

Una encuesta longitudinal de Claude Thélot y Louis-André Vallet (2000) sobre la reducción de las desigualdades sociales frente a la escuela retoma y transforma la distinción entre “democratización cuantitativa” y “democratización cualitativa”. Partiendo de la constatación de que el acceso al bachillerato y a los estudios superiores se ha abierto a los hijos de las clases populares, los autores intentan especificar las porciones respectivas de los dos tipos de “democratización” desde los comienzos del siglo hasta la década de los noventa. El debilitamiento del vínculo entre nivel de diploma obtenido y origen social constituye el indicador de una “democratización cualitativa”. El estudio del “relajamiento del vínculo entre origen social y diploma”³ mide las distancias

³ Un “índice de asociación global” mide la fuerza de ese vínculo en las diferentes generaciones escolarizadas desde los comienzos del siglo, es decir, la tasa de correlación

sociales en función de la longitud de las escolaridades y del nivel del diploma más elevado alcanzado por las diferentes categorías sociales. El resultado, según los autores, es que “la prolongación de los estudios es una explicación central en la evolución de las tablas de destino escolar en función del origen social” (Thélot y Vallet, 2000: 19): explica el 74% de la diferencia de los destinos escolares entre las generaciones extremas, mientras que la “democratización cualitativa” (reducción de las distancias) no concerniría más que al 14% de esta distancia. La conclusión es, sin embargo, que el acceso al bachillerato es, en la actualidad, netamente menos desigual que hace diez años, confundiendo la distinción entre “democratización cuantitativa” y “democratización cualitativa” que, sin embargo, había servido a los autores de hilo conductor.

Este análisis requiere varias reservas. Por una parte, la “democratización cualitativa”, así especificada, no mide sino una “cantidad” de años de estudios y, por ello, no difiere verdaderamente de la definición de la “democratización cuantitativa” dada por Antoine Prost. Tampoco integra el valor diferencial de los diplomas y su transformación en el tiempo en función de la intensificación de la competencia escolar. Presuponiendo la estabilidad de las clasificaciones escolares, oculta el hecho de que la prolongación generalizada de las escolaridades hace menos pertinente, sociológicamente, la consideración única de su longitud como criterio de medida de las distancias entre grupos sociales. Además, la traslación de las desigualdades se hace tanto en el interior mismo del sistema escolar entre las diferentes trayectorias escolares seguidas cuanto “de abajo hacia arriba”: la tendencia de las categorías mejor dotadas escolarmente a alejarse de las modalidades que son más abiertas a las categorías populares hace surgir una apariencia de igualación allí donde hay, en realidad, una disminución del rendimiento escolar de esas modalidades y una huida de las categorías mejor dotadas –disminución que puede ser reducida tanto menos a una “huída hacia lo alto” cuanto esas categorías alcanzaban ya niveles de escolarización elevados–. Una prolongación general de los estudios puede así acompañarse de una mayor diferenciación in-

entre origen social y diploma. Definido como “un indicador global que, midiendo el vínculo entre origen social y diploma, es también sensible a las distribuciones marginales del cuadro y a su variación (evolución de la estructura social y prolongación general de los estudios)”, este índice permite concluir que, cualesquiera que sean las nomenclaturas y los puntos de vista utilizados, existe una menor dependencia entre el origen social y el diploma, debido en parte a la prolongación de los estudios.

terna, como lo han mostrado Bernard Convert y Michel Pinet (1989: 211-234), tanto como la consideración del bachillerato científico tiende a confirmar la estabilidad del reclutamiento de las modalidades más valorizadas (Merle, 1996). En 1980, el 63% de los miembros de la categoría “cuadros ejecutivos superiores, profesiones liberales, directores de empresa y profesores”, tienen un bachillerato general, mientras que son el 71% en 1989. Entre ellos, el 35.1% tienen acceso al bachillerato científico (modalidad más selectiva escolarmente) en 1980, contra 38.6% en 1989. En cambio, la proporción de los alumnos de origen popular que obtienen un bachillerato general pasa de 25.9% a 22.5% entre 1980 y 1989, entre los cuales el 4.5% (en 1980) y el 8.5% (en 1989) corresponden a la modalidad científica. Las categorías populares ciertamente ven aumentar sus efectivos ligeramente en términos absolutos, pero su porción retrocede en las series generales consideradas globalmente, mientras que las categorías superiores conservan su monopolio sobre la modalidad de excelencia. Las tasas globales no dicen nada de las distancias de los resultados escolares entre los alumnos originarios de las diferentes categorías que, sin embargo, inducen a determinar las orientaciones ulteriores.

El aumento de la porción de los alumnos que provienen de las categorías populares en la modalidad de excelencia, probablemente, no ha podido hacerse sino al precio de su “subselección” escolar (Convert y Pinet, 1989). Por lo tanto, el análisis no debe sólo tomar en cuenta el valor diferencial de los diplomas, sino también el acceso diferenciado de las categorías sociales a esos diplomas dotados de un valor desigual. En fin, la ausencia en la comparación de los bachilleratos tecnológicos y profesionales, que representan, no obstante, el 45.1% de la población escolarizada en el nivel secundario en 1995, ocultan el hecho de que esas modalidades de relegación “absorben” gran parte de las categorías populares que acceden al nivel del bachillerato desde 1985. Las condiciones de inserción profesional ofrecidas a las diferentes categorías de diplomas permanecen así ignoradas, mientras que el acceso a posiciones sociales es también una apuesta central afirmada por las políticas educativas.

Sobre este punto, que pone a prueba la visión de un vínculo intangible entre diploma e inserción social, Thélot y Vallet se contentan con afirmar que la prolongación general de la duración de la escolarización constituye, en sí misma, una democratización “desde el momento en que los diplomas no están pagados con promesas vanas” y que “conti-

núan traduciéndose en un número sustancial de ventajas: riesgo menos elevado de caer en el desempleo, salarios superiores, como en este caso” (Thélot y Vallet, 2000: 15). Allí, incluso, convendría especificar las condiciones de inserción en función de los tipos de diplomas obtenidos, no en el nivel del bachillerato, sino en el nivel de los estudios superiores y de las salidas al mercado de trabajo. Así, el 30% de los bachilleres profesionales y más del 80% de los bachilleres tecnológicos entran en modalidades de la enseñanza superior muy ampliamente ligadas a su proveniencia escolar y social (Blöss y Erlich, 2000: 747-775): el valor de los títulos en el mercado de trabajo no es independiente de la naturaleza de esos títulos, cuya inflación produce un desclasamiento profesional y provoca particularmente la emergencia de un “obrero bachiller” cuya relación con los diplomas y con el acceso al mercado de trabajo se ha transformado (Eckert, 1999: 228-253; Chauvel, 1998: 55-136). Por lo tanto, no es posible contentarse con la aserción según la cual los más diplomados son frecuentemente más reclutados que los no diplomados: la difusión del acceso a los títulos escolares hace de la obtención del bachillerato una norma en el mercado de trabajo, donde los empleadores están en situación de ventaja.

La consideración de la diferenciación de modalidades jerarquizadas en el rendimiento escolar desigual debe entonces integrar el hecho de que la creación del bachillerato profesional constituye, según Pierre Merle, “una ruptura esencial” en el nivel de “la oferta educativa” en el movimiento de prolongación de las escolaridades. Distingue así una “democratización igualitaria”, correspondiente a una igualación de las condiciones sociales de acceso a las diferentes categorías de bachillerato, una “democratización uniforme” que indica un *statu quo* de las posiciones respectivas de cada grupo social en el marco de la expansión del acceso a segundo grado y una “democratización segregativa” ligada a un aumento de las distancias sociales de acceso a las diferentes categorías de bachillerato bajo el efecto de una suerte de especialización social (Merle, 2000: 27): “la porción de las categorías populares es, globalmente, para cada modalidad, creciente, pero este crecimiento es mucho más vivo en las modalidades populares, aunque las distancias sociales de reclutamiento aumentan de modo relativo”. En lo que concierne al primer ciclo, un indicador cualitativo de las escolaridades, tal como el nivel de las competencias escolares medido por las evaluaciones en *Cours élémentaire 2* (escuela primaria) o en sexto, revela una “democratización” uniforme. En lo que con-

cierte al segundo ciclo (*collège*), el acceso de las diferentes categorías sociales a los estudios secundarios constituye un buen testimonio de una forma de “democratización”, pero la comparación entre las modalidades más alejadas, a la vez, por su reclutamiento social y por su ubicación en la jerarquía de las modalidades, revela un aumento sensible de la segregación social. La ligera “democratización” de la modalidad científica tiende así al aumento del peso de las categorías superiores en la población global de los jóvenes de 20 a 24 años, y, por lo tanto, a una modificación de la estructura social. En cambio, el peso de las categorías populares en las modalidades técnicas (STT) ha aumentado, mientras tiende a disminuir en la franja de edad correspondiente. Así, “la sobrerrepresentación de los hijos de origen popular en las terminales STT se incrementa” (Merle, 2000: 36): si la distancia entre los niveles de escolarización se ha reducido entre las diferentes categorías sociales, la distancia de reclutamiento entre las diferentes modalidades se ha incrementado de manera importante. El ejemplo de Rennes muestra que la porción de hijos de sectores medios y superiores en las terminales científicas es 2.3 veces más elevada que la observable en los bachilleratos profesionales (BEP) en 1995, mientras que esa relación no era sino de 1.8 en 1985.

La medida de la “democratización segregativa” permite así concluir que la “democratización” del acceso al bachillerato ha tenido por condición una diferenciación social creciente de las categorías de bachillerato. Los límites de las aproximaciones de la “democratización” centradas en la prolongación de las escolaridades dependen mucho de un sesgo propio de ciertas aproximaciones estadísticas de las transformaciones de los sistemas de enseñanza, entre los cuales el ocultamiento de las jerarquías entre las modalidades y su desplazamiento constituye un límite esencial. Sin embargo, este sesgo no basta para invalidar la concepción de una “democratización” definida por la prolongación de las escolaridades: aun en el sentido de Prost, de “democratización cuantitativa”, ella podría constituir una forma de “democratización cultural” en la medida en que la difusión de la instrucción puede ser considerada como un fin en sí mismo o contribuir a una forma de emancipación política. Ahora bien, el alcance democrático de semejante difusión de la instrucción es difícilmente mensurable y remite a otro sesgo, que consiste en no tener en cuenta más que indicadores cuantitativos de igualación de las posibilidades y en no razonar sino en términos de tasas de acceso a un nivel de enseñanza.

EL OLVIDO DE LAS CONDICIONES SOCIALES DE LA CERTIFICACIÓN
(SESGO NÚM. 2)

Este segundo sesgo consiste en ignorar no sólo el valor social diferencial de los diplomas, sino también la realidad de los procesos de aprendizaje designados por la certificación escolar, en un momento en que el poder político hace de la lucha contra el fracaso escolar un eje esencial de la lucha contra la exclusión social. Si la ignorancia de los efectos segregativos de la prolongación de las escolaridades contribuye a alimentar la creencia en la política institucional de la “democratización”, la manera como las estadísticas son utilizadas para presentar un desplazamiento de las desigualdades sociales descansa en el rechazo a tener en cuenta las condiciones sociales de la certificación escolar. Si la función de la herencia cultural en la producción de las desigualdades escolares ha sido particularmente estudiado, en cambio, se ha otorgado poca atención a las actividades escolares ordinarias que constituyen las prácticas de evaluación en los establecimientos secundarios o superiores. En ausencia de soluciones comprobadas contra el fracaso escolar, el “ocultamiento” de una parte de los resultados escolares constituye, sin duda, el medio más seguro de alcanzar, a corto plazo, objetivos cuantitativos que atestiguan el éxito de la política de “democratización”: el hecho de tomar las tasas de acceso como únicos indicadores de igualdad de las oportunidades no es independiente de los objetivos de incremento del número de diplomados. Mientras que los debates se focalizan en la cúspide o en la base de niveles escolares difícilmente comparables,⁴ las estadísticas relativas a la evolución de las desigualdades sociales en la escuela no toman en cuenta las condiciones ordinarias de realización de las prácticas de evaluación, y no cuestionan la medición de los saberes escolares por las tasas de acceso a niveles de formación. Así, el reforzamiento de los vínculos entre los diferentes segmentos de la jerarquía de la educación nacional constituye, tanto en el secundario como en los estudios superiores, un medio de influir sobre esas prácticas de evaluación, que han inspirado una parte de las prescripciones dirigidas a los docentes. En la medida en que el encuadramiento de los docentes se ha reforzado considerablemente con una redistribución de los poderes que apunta a reforzar el peso jerárquico de los direc-

⁴ Para un análisis de estas controversias, véase Baudelot y Establet (1989).

tores de establecimiento en nombre de la autonomía de las unidades de enseñanza (Pelage, 2000: 219-227), esas prescripciones deben ser estudiadas tanto como las prácticas pedagógicas que ellas pretenden guiar en la producción de los resultados escolares y las prácticas de evaluación. Nada garantiza que esas prescripciones sean totalmente aplicadas, o que tengan los efectos que creen inducir. No es menos importante que su formulación conduce a cuestionar lo que las estadísticas oficiales pretenden medir.

Se ha realizado una investigación sobre las prácticas de evaluación con una treintena de docentes del secundario, luego con docentes-investigadores encargados (por sus obligaciones estatutarias) de presidir jurados de examen de bachillerato. La misma ha sido completada con un análisis de los textos oficiales que contribuyen a forjar categorías pedagógicas de acción, y relaciones producidas por la jerarquía de la educación nacional (inspectores generales y regionales, rectores, etc.). El reforzamiento de las prescripciones dirigidas a los docentes tiende a disociar la certificación del dominio de los saberes escolares. Aunque las estrategias que apuntan a “inflar las notas” o a disociar los pasajes en clase superior de las exigencias oficialmente ligadas a un nivel dado hayan sido ya puestas en evidencia (Beaud, 1996; Broccoli, 1995; Mason, 1994), los criterios formales de éxito son siempre considerados como criterios intangibles de éxito escolar. Los escritos de los “expertos” destinados a mejorar el sistema educativo no sólo predicen la desconexión entre una parte de la evaluación de los alumnos y los saberes puramente escolares, sino que también vehiculizan una crítica a la adhesión de los docentes por los saberes disciplinarios.⁵ Así, el informe Blanchet, consagrado a “la vida del alumno y de los establecimientos escolares” (1998), aconseja “una evaluación de los alumnos menos centrada en los saberes disciplinarios y más orientada hacia su ‘comportamiento’”. La evaluación escolar de las otras cualidades de los alumnos es propuesta como un “remedio” al fracaso escolar, ya que los alumnos menos buenos escolarmente ganarían al ser evaluados según otros criterios que los criterios puramente escolares.⁶ En la enseñanza superior, aunque con menos frecuencia,

⁵ La mayor parte de los informes consagrados a los propios docentes ponen mucho más el acento en su compromiso con el “proyecto institucional” o en la “dupla escuela-familia” que en los aspectos propiamente didácticos de su oficio (informes Pair en 1998, Bancel en 1999, Monteil en 1999).

⁶ Para evocar la “debilidad” de la universidad actual, se ha vuelto corriente evocar

existen estas consignas en las modalidades que están “amenazadas” por su posición dominada en el espacio local y la caída de los efectivos (Gadea, 2001: 25-34).

La “compensación intermodular” introducida por la reforma Bayrou en 1997 permite neutralizar los efectos discriminatorios de notas débiles, que no impiden la obtención del diploma. Uno puede preguntarse si esta reforma no ha venido en el momento preciso para resolver los problemas económicos suscitados por el descenso de los efectivos de los cuales dependen los puestos de los docentes y el financiamiento de las modalidades: “dar” más diploma equivale así a proteger durante un tiempo mayor a más estudiantes con resultados escolares iguales, así como a créditos de funcionamiento. Del mismo modo, la ley sobre la validación de los logros de la experiencia (VAE) votada en 2002, reconoce a los candidatos (que podrán hacer valer una experiencia extraescolar) el derecho a acceder a niveles escolares superiores sin tener que pasar los diplomas oficialmente exigibles. La apuesta de esta ley consiste entonces en permitir, a la vez, resolver la crisis a la cual ciertas universidades están confrontadas por el descenso de sus efectivos y por soslayar los obstáculos al éxito representados por una selección realmente escolar. La VAE constituye una alternativa institucional al derecho a la formación para el asalariado y, al mismo tiempo, una posibilidad para la institución escolar y los poderes públicos que la financian de eximirse de otorgar ese derecho. El “reconocimiento” funciona aquí como una “asignación a las diferencias sociales”: aquellos que han heredado un capital cultural actúan para acceder a instituciones que les otorgan una formación, mientras que a otros se les otorgan equivalencias en proporción a la riqueza de su experiencia social (Neyrat, 2001). Estas medidas destinadas a atenuar la dependencia entre origen social y “éxito escolar” descansan en una concepción de la certificación que no toma en cuenta la jerarquía de los diplomas ni las trayectorias recorridas para obtenerlos, en modalidades que, a su vez, están jerarquizadas.

Las consignas relativas a los modos de certificación hacen aparecer las apuestas políticas subyacentes en la construcción estadística del éxi-

“tasas de fracasos considerables” en DEUG [Diploma de estudios universitarios generales], sin precisar que la mayoría de las veces son calculadas a partir de un número de inscritos “administrativos” (y no por inscritos en los exámenes) y sin hacer intervenir el modo de reclutamiento de las modalidades (es decir, el hecho de que una gran parte de los estudiantes se orientan por defecto a ciertas modalidades).

to escolar. Si la “media deseable” no está siempre prescrita, tampoco se sustituye por la evaluación de conocimientos tangibles, una “valorización de las capacidades” manifestadas por el candidato, poniendo la renovación de los objetivos pedagógicos al servicio de objetivos puramente cuantitativos. Así, uno puede interrogarse sobre la noción de obligación de resultados desarrollada por expertos de la educación como Claude Thélot en nombre de la lucha contra el fracaso escolar, o incluso sobre las disposiciones escolares fomentadas entre los alumnos por una institución que relativiza la adquisición de los saberes. Entonces se puede explicar el hecho de que “la ausencia de un cierto nivel o bagaje escolar frecuentemente no es percibido a tiempo por los estudiantes procedentes de formaciones tecnológicas y profesionales” (Blóss y Erlich, 2000: 770), o el hecho de que los alumnos procedentes de “bachilleratos profesionales” descubren en el primer año de la universidad su carencia de preparación para estudios prolongados (Beaud, 2002). La definición de la igualación de las posibilidades escolares por la generalización del acceso a la certificación más elevada posible funciona entonces como una asignación a las diferencias sociales. Por estas razones, la importancia del contexto social de producción de los datos del éxito escolar hace necesario integrar al análisis de las desigualdades escolares el conjunto de los agentes y de las configuraciones del sistema de enseñanza: porque están cada vez más “encuadrados”, los docentes tienen un papel cada vez menos determinante en la definición de la relación pedagógica y de su contribución a la reproducción de las relaciones sociales. La valorización de la difusión del acceso a la certificación como prueba de una igualación de los saberes se inscribe entonces en una lucha por la definición de las apuestas de la “democratización”. El trabajo político realizado entre los bastidores de la institución escolar abre el acceso a un “éxito para todos”, pero cuyas modalidades permanecen socialmente diferenciadas, tanto en los diplomas obtenidos cuanto en las trayectorias recorridas.

El sesgo que resulta de la ignorancia de las jerarquías entre modalidades y de las condiciones sociales de la certificación derivan así de una política impensada, tanto menos cuestionada cuanto los trabajos se apoyan en la evidencia de las cifras producidas por los estadísticos. En cambio, si el cuestionamiento de los fundamentos matemáticos de los modelos producidos deriva de otro tipo de trabajo, es posible dedicarse a las implicaciones sociológicas de cierto número de métodos de análisis de los aspectos determinantes del éxito escolar.

LA PARTE INVISIBLE DEL ÉXITO ESCOLAR

Las notas escolares constituyen la ocasión privilegiada para desplazar la cuestión de la igualación de las competencias escolares. Algunos directores de instituciones intentan, a veces haciéndose eco de reivindicaciones de los padres, “flexibilizar” la nota de los docentes, esencialmente en ocasión de las pruebas para el título del colegio y del bachillerato. Los docentes entrevistados tienen en cuenta, de manera recurrente, presiones ejercidas sobre ellos por los directores del establecimiento y por los inspectores que supervisan las correcciones del examen de bachillerato, a fin de aumentar las notas y las estrategias puestas en práctica con el mismo fin. Una de esas estrategias consiste en clasificar a los alumnos en función de un baremo por encima de 20, y restablecer dicho baremo al momento de la nota final, sin cambiar los puntos obtenidos. Estas presiones, que parecen variar en función de las disciplinas y de las academias, son expresadas, la mayoría de las veces, en forma oral. Se ejercen mayormente en el momento de las comisiones de armonización de las notas de la prueba del bachillerato. Esas reuniones, que no son necesariamente juzgadas inútiles por los docentes, son sin embargo vividas como un medio de reevaluar su nota hacia arriba:

Uno tiene superprogramas... Y luego uno llega al examen de bachillerato para tener una media de 10, se está obligado a no atarse a las exigencias que parecían deducirse de los programas: ¡Mire lo bueno que son nuestros programas! ¡Nosotros no producimos imbéciles!... Esto tiene mejor pinta que en Estados Unidos, pero enseguida ¿el diploma sanciona verdaderamente esas cosas? Se nos incita entonces a no penalizar demasiado aquello que, finalmente, deriva de la manera como ha sido planteada la pregunta... Se nos dice que uno debería tender hacia la media y hay todo un dispositivo instalado y relevado por la administración...” (docente de ciencias económicas y sociales).

Más que exhortaciones directas, los directivos adoptan la forma de un doble discurso: los docentes son invitados a utilizar toda la jerarquía de notas en lugar de clasificar sistemáticamente entre el 8 y el 12, pero también se les demanda “valorizar” sistemáticamente lo que hacen los alumnos, sin que sea preciso sancionar los errores en relación con su importancia: “El discurso, es necesario valorizar... Enseguida hay de esos profesores de relevo cerca de los colegas de los centros de

examen... En la academia de Créteil, había un modelo de corrección tipo...” (docente de historia y geografía). Cuando no ceden a esas presiones, los docentes se encuentran marginados:

ya está el juego del baremo que impide tener notas demasiado bajas. En matemáticas y en física las notas no eran demasiado malas; en cambio, en ciencias naturales y en geografía, como se había visto en el liceo, las notas eran más bajas y los docentes eran los villanos de los pichones... (docente de historia y geografía).

Las presiones toman a veces la forma de un “chantaje” puesto en marcha por el inspector o la inspectora de academia ante las comisiones de armonización de las notas obtenidas en las diferentes pruebas del bachillerato:

El bla-bla de la representante del inspector el año pasado consistía en advertir el hecho de que, cuando uno pone una nota por debajo de la media, puede quizá impedir al alumno obtener la mención o lograr el bachillerato, y, por lo tanto, que uno tiene una enorme responsabilidad. Ella decía lo que el inspector le había dicho que dijera. Entonces, esto va para algunos, porque, inconscientemente, nos culpabiliza mucho... (docente de francés).

En otros casos, el docente designado para coordinar los resultados de una materia es el encargado de hacer pasar a sus colegas el mensaje según el cual las notas son demasiado bajas y deben ser reevaluadas. Algunos inspectores de academia demandan a los docentes hacer un informe para justificar notas demasiado débiles. A veces, los jurados de exámenes de bachillerato son también la ocasión para regateos de puntos. Todas las ocasiones son utilizadas para ajustar las notas a los resultados reducidos.

La formulación de las consignas escritas, más raras, confirma la existencia y el sentido de esas prescripciones. Una de ellas, destinada a correctores de categoría económica-social, precisa que “sería bueno que la media de las notas por corrector se sitúe hacia los 10 puntos, más o menos 0.75 para la disertación y la prueba de síntesis y entre 12 y 13 para la prueba específica de economía y sociología” (documento dirigido “a los correctores de la prueba de SES del bachillerato 1998 en la academia de Grenoble” y firmado por el decano de la Inspección General de Ciencias Económicas y Sociales). La retórica puesta en práctica apunta a atenuar la severidad de los correctores, preci-

sando, por ejemplo, que “se valorará toda prueba que hiciera una valoración profunda de los documentos esenciales”, pero que “no se sancionará a un alumno que no hubiera utilizado tal o cual documento periférico por relación con su problemática” y que “si bien es aconsejable para los alumnos indicar en su desarrollo la referencia de los documentos utilizados, no deberían ser penalizados por no haber respetado esta regla de pura forma” (consejos de corrección para la prueba de historia y de geografía de los bachilleratos L [Letras], ES [Económico-Social], y S [Científico] en 1999, proveniente de la Inspección General a la Dirección de los Liceos). Otra carta, destinada a los correctores de filosofía, precisa que es “deseable que las pruebas a las cuales se le atribuye una nota particularmente baja, sean objeto de un examen de por lo menos otro corrector” y que “una prueba donde se reconoce un incontestable esfuerzo por redactar correctamente, componer, poner en práctica una reflexión no merece una nota débil, aun cuando el tema no se ha abordado en toda su extensión” (carta de la Inspección General de Filosofía a los correctores del bachillerato, sesión 2000). El documento sobre los “consejos de corrección para la prueba de historia y de geografía” recuerda que “el corrector debe poner una nota evaluando las capacidades del candidato y no únicamente los conocimientos que son necesariamente inferiores a los del profesor” y que “la evaluación debe ser positiva (se clasifica lo que se produce) y no negativa (no se bajan puntos por lo que faltaría según la interpretación de tal o cual corrector)”. Este último documento insiste en el hecho de que “no son exigidas ninguna conclusión ni introducción” y que “sólo los desvíos excesivos serán sancionados”. Previene que el corrector no debe “esperar a que el candidato haga alarde de una cantidad particular de conocimientos y concluye que “la prueba de historia y de geografía, que necesita un arduo trabajo de preparación y que permite apreciar la adquisición de saberes contruidos a todo lo largo del secundario, trata de tener en cuenta de manera significativa para la obtención del bachillerato que debe permitir a los candidatos capaces de dar algunas claves de explicitación del mundo contemporáneo, sin erudición particular, acumular los puntos necesarios para el éxito o la obtención de mención”. En este documento, la competencia pedagógica de los docentes está encuadrada al punto de definir la manera como deben integrar las consignas oficiales para poder mejorar la media de los alumnos. En efecto, observa que “el texto oficial que define la prueba no constitu-

ye una obligación” y “no debe ser confundido con un baremo”; por ello, los docentes tienen la “libertad de hacer alcanzar la media a un alumno gracias a un ejercicio ya realizado con éxito sólo por él”. (Por ejemplo, un alumno que obtiene la nota de 15 sobre 25 tendrá, en definitiva, la nota final de 15/20.) En efecto, el texto oficial indica que “el reparto de los puntos, 12 para la primera parte y 8 para la segunda, puede guiar a los correctores”.

EL USO DE LOS MÉTODOS ESTADÍSTICOS (SESGO NÚM. 3)

Las estadísticas que atestiguan una disminución o un aumento del nivel escolar utilizan indicadores como las tasas de éxito en los exámenes, las tasas de repitencia, la duración de la escolarización e incluso las tasas de acceso a niveles de escolarización en función de las categorías socio-profesionales o de las clases de edad. Cuando el estudio cuantitativo compara series de diplomas producidos en periodos históricos alejados, a veces se olvida lo que ellos deben al mercado escolar (el mínimo de efectivos a mantener para el financiamiento de una formación) o al voluntarismo político de los objetivos pregonados (como los “80% de una clase de edad en el bachillerato”), que puede transformar las condiciones de obtención de los diplomas y modificar, por ejemplo, la naturaleza de las pruebas o los modos de atribución de los diplomas, abriendo o cerrando modalidades, proscribiendo o no las repeticiones, etc. Sin embargo, sería erróneo creer que los usos institucionales de las estadísticas es lo único que está en cuestión. Los mismos modelos y métodos empleados por los sociólogos inducen sesgos en la construcción y la interpretación de los indicadores de la “democratización”. La elección de los modelos, lo impensado de las nomenclaturas utilizadas o incluso el tratamiento de los datos comprometen muchas “elecciones de fondo” (Duru-Bellat, 2002: 32 ss.) en la construcción de indicadores.

En efecto, los estudios sobre la “democratización escolar” han sido la ocasión de reflexiones metodológicas sobre los modos de comparación de las variables. En lo sucesivo es habitual distinguir los métodos que utilizan las diferencias de tasas de acceso y los que comparan las relaciones entre las tasas (*odds ratios*) (Duru-Bellat, 2002: 36; Duru-Bellat y Kieffer, 1999: 85 ss.; Duru-Bellat y Kieffer, 2000: 53 ss.; Eurriat y Thélot, 1995: 429-430), tendiendo estos últimos, más que los

primeros,⁷ a poner en evidencia reducciones de desigualdades. En la medida en que la generalización del acceso a un bien cuestiona “su aptitud para servir de indicador de diferenciación social” (Merllié, 1985: 647), las transformaciones de las estructuras de escolarización y de las trayectorias escolares han hecho necesaria, en efecto, la realización de comparaciones independientemente del valor de las tasas de escolarización de los diferentes grupos sociales (Merle, 1996: 67). Las implicaciones del método de los *odds ratios*, que consiste en comparar relaciones de posibilidades entre dos categorías, permanecen, sin embargo, raramente cuestionadas. Uno puede así preguntarse cuál es la significación de una comparación que no toma en cuenta más que dos categorías, la mayoría de las veces los obreros y los cuadros ejecutivos superiores, sin integrar la evolución de sus posiciones relativas en el espacio social. Todo ocurre entonces como si los dos grupos considerados estuvieran en competencia por el acceso a un mismo bien, lo que raramente es el caso entre hijos de obreros e hijos de ejecutivos superiores en cuanto las trayectorias se diferencian a medida que se elevan. Además, si el propio incremento mínimo del acceso a la escolarización en un grupo poco escolarizado puede pasar por una reducción de las desigualdades, no es posible descuidar el hecho de que los grupos ya bien escolarizados, no podrán conocer sino un aumento marginal. Los *odds ratios* permiten comparar la evolución de la tasa de escolarización de dos grupos desigualmente escolarizados, pero descuidan, por construcción, el hecho de que la tasa de escolarización de las clases populares permanece débil, lo que sociológicamente no puede ser descuidado. En fin, incluso si se considera que las técnicas de *odds ratios* permiten no tener en cuenta el valor de tasas comparadas,⁸ continúan razonando en términos de tasas de acceso, sin tener en cuenta la jerarquía de las modalidades de escolarización. Así, en la medida en que los hijos de clase popular se presentan masivamente en las modalidades técnicas y profesionales, donde están subrepresentados los hijos de ejecutivos, la comparación de las rela-

⁷ En el caso en que los *odds ratios* son aplicados a la evolución comparada de las tasas de éxito o de escolarización; sería a la inversa si fueran aplicados a las “tasas de fracaso”, lo que no se ha hecho nunca. Véase Combessie (1996).

⁸ Se puede, sin embargo, preguntar en qué medida esas técnicas pueden no tener en cuenta el valor de las tasas en la medida en que comparan su evolución. Sobre los problemas planteados por la aplicación de los *odds ratios* y su tendencia a privilegiar, en la práctica, las conclusiones favorables a la disminución de las desigualdades, véase Combessie (en prensa).

ciones de oportunidades ignora el hecho de que la generalización del acceso al bachillerato no ha modificado las desigualdades sociales de *trayectorias* (Merle, 1996: 69-70). Los usos actuales de la técnica de los *odds ratios* comportan, por lo tanto, toda una serie de reducciones de la realidad social: “medidas de la distancia en una situación de perfecta igualdad”, funcionan así “independientemente del contexto” (Duru-Bellat, 2002: 37).

Este uso de las estadísticas que consiste en aislar las variables estudiadas de su contexto, remite al problema más general de las relaciones entre descripción y explicación en ciencias sociales. Así, se hace una oposición entre métodos “explicativos”, como las regresiones, y los métodos “descriptivos” o “geométricos”, como los análisis de componentes múltiples. La elección de las “variables explicativas”, es decir, “independientes” en el sentido estadístico, en la construcción de los indicadores de la “democratización” escolar, comporta, en efecto, implicaciones metodológicas. Así, Raymond Boudon *et al.* afirman que “los análisis de tipo factorial han identificado un conjunto de causas de la desigualdad de las oportunidades escolares: actitudes, lenguajes, valores, gustos, apreciaciones subjetivas de los beneficios de la escolarización, etc. Sin embargo, sólo el análisis de los sistemas, por la explicación de los procesos generadores de las desigualdades observadas, permite evaluar la parte real de responsabilidad de cada uno de los factores causales en juego” (Boudon, Bulle y Cherkaoui, 2001: 8). Esta oposición entre los análisis factoriales de datos y las regresiones logísticas está vinculada a la importación, en el trabajo sociológico, de modelos econométricos. En otras disciplinas, estos dos métodos son utilizados de modo complementario: en los dos casos, el término “explicativo” es utilizado para designar la consideración de una parte de la información aportada por el conjunto de las variables consideradas en el análisis estadístico. La oposición consagrada entre “variables explicativas” y “variables descriptivas” corresponde pues más bien a un uso social de los sociólogos que a una distinción teórica fundada: así, Henri Rouanet *et al.* (2003: 1-32) muestran matemáticamente que “el privilegio de los ‘efectos de todas las cosas iguales, por otra parte, puede ser extendido a las variables principales de un análisis geométrico de los datos”. Además, en el caso de un espacio lineal de las variables, es posible utilizar conjuntamente las regresiones lineales y los análisis de componentes principales. La calificación de los datos de observación como “variables independientes” se revela así amplia-

mente “metafórica”, en referencia a la metodología experimental “en la cual las variables independientes son variables bajo control directo del observador” (Rouanet *et al.*, 2003: 1-32). Tales oposiciones tienen entonces efectos sobre las interpretaciones sociológicas de los indicadores de éxito escolar. Dos ejemplos lo ilustran: el estudio de la posición relativa de los factores económicos y culturales del éxito escolar y la sociología de los efectos de establecimiento.

El artículo “Origine sociale et destinée scolaire” [“Origen social y destino escolar”] de Dominique Goux y Eric Maurin (1993: 81-121) constituye una referencia para un número importante de trabajos sobre la “democratización escolar”. La utilización de técnicas estadísticas tomadas en préstamo de los estudios de movilidad y adaptadas al estudio del grado de asociación de variables cualitativas como el origen social o el diploma, se inscribe en el marco teórico elaborado por Raymond Boudon, según el cual las desigualdades frente a la enseñanza serían el reflejo de comportamientos socialmente diferenciados. De allí que el poco éxito escolar de los alumnos de origen desfavorecido resulta entonces de un cálculo costos-beneficios. La medición del vínculo entre origen social y nivel de formación revela entonces una débil evolución de las desigualdades, que tienden a desplazarse según los medios sociales y los niveles escolares. Para estudiar los mecanismos generadores de desigualdades, Dominique Goux y Eric Maurin se preguntan si las desigualdades traducen disposiciones diferentes frente a la escuela (Bernstein, Bourdieu y Passeron), o bien si son el producto de decisiones tomadas por las familias en cada etapa escolar (Boudon). Se puede hablar de un modelo de “democratización culturalmente diferenciada” si los niños se distinguen por las disposiciones culturales de su entorno familiar, y de “democratización socioeconómicamente diferenciada” si los niños se distinguen por la posición de su familia en una jerarquía socioeconómica independiente de los recursos escolares y culturales. La constatación de la “neta preponderancia de las desigualdades de origen cultural sobre las desigualdades de origen más bien económico” significa entonces que las familias mejor dotadas culturalmente valorizan más la escuela pues su estatus depende más estrechamente del capital escolar: “entre 1970 y 1993, los vínculos entre las jerarquías escolares de los padres y de los hijos, han tenido más bien la tendencia a reforzarse” (Goux y Maurin, 1993: 109), contrariamente a los vínculos entre jerarquías económicas y jerarquías escolares, en un contexto de desaceleración económica. Esta evolución aparece como el resultado

de un incremento de la competencia escolar desde el momento en que el desplazamiento de los empleos hacia el salariado no manual conduce a invertir más en capital escolar. Los autores pueden entonces concluir que la “democratización” significa un acceso más amplio a la formación, cualquiera que sea el origen social, pero que las evoluciones recientes no se alejan mucho de una “democratización uniforme” que concierne a todos los niños, independientemente de su medio de origen, en lugar de haber concernido más específicamente a las categorías menos escolarizadas. El factor explicativo insoslayable parece ser entonces la proximidad de las familias con el sistema escolar, es decir, con el capital cultural poseído. Utilizando otro modelo algunos años más tarde, los mismos autores van a mostrar, al contrario, respecto al origen de las desigualdades, que “mientras más elevados son los ingresos de una familia, mejor situados están los padres para ofrecer condiciones de vida favorables a su desarrollo” (Goux y Maurin, 2000-2001: 87-98; para mayores precisiones véase Maurin, 2002a: 301-332). Este cambio de perspectiva proviene, según Eric Maurin (2002b: 79-88), de una “insatisfacción frente al estado de la literatura sobre las desigualdades frente a la escuela” que

sufre de lagunas importantes cuando llega el momento de explicar las desigualdades, más bien que de describirlas. Ha habido mucho progreso en la sofisticación del análisis estadístico, es decir, mucho progreso en la manera de resumir la información estadística contenida en las tablas que describen los vínculos entre origen social y destino escolar. Pero no ha habido verdaderos progresos para determinar si esos vínculos reflejan una verdadera causalidad entre origen y destino o si no se trata más que de correlaciones artificiales entre esas variables de origen social y de destino escolar.

El indicador utilizado por Goux y Maurin es un *odds ratio* que compara el riesgo de retraso escolar a 15 años, para las familias que pertenecen al 20% más pobre y el de las familias que son el 20% más acomodado –privilegiándose el nivel de ingresos de los padres por relación con su categoría socioprofesional–. Ellos observan, sin embargo, que la evolución de las correlaciones entre ingresos y resultados escolares plantea problemas de interpretación, ya que es difícil decir si se trata de causalidades. El método utilizado consiste entonces en aislar distancias de ingresos que no derivan de factores que pueden determinar, a la vez, el ingreso de los padres y el éxito de los hijos, y en buscar factores que puedan determinar el ingreso de los padres sin

producir efectos directos sobre los resultados de los hijos. Un “efecto verdadero” del ingreso se desprende así analizando el impacto de las variaciones de ingresos vinculadas a esos únicos factores sobre los resultados de los hijos. Esta serie de estimaciones conduce entonces a mostrar que el ingreso de los padres tiene un efecto causal muy importante sobre las carreras escolares de los hijos (Goux y Maurin, 2000-2001: 92). Esta interpretación causal del “verdadero” factor de éxito escolar necesita así poder aislar una “fuente de variación del ingreso de los padres que sea ‘exógena’, es decir, que afecte el ingreso de los padres pero que no tenga efectos propios sobre la escolaridad de sus hijos (Maurin, 2002b).

Los problemas planteados por la utilización de estos modelos no consisten tanto en razonar “todas las cosas iguales, por otra parte” sino en aislar variables cuya acción esté, sin embargo, ligada a otras, mientras que fuera posible introducir al menos los efectos cruzados. Los modelos de destino escolar en función de los factores culturales y económicos vuelven, en efecto, a desunir la acción del capital cultural y del capital económico en la determinación de las trayectorias escolares, mientras que los aspectos determinantes de las trayectorias escolares residen tanto en el volumen global del capital poseído cuanto en la distribución del capital cultural por relación con el capital económico (Bourdieu, 1979: 128 ss.). En efecto, es difícil analizar el efecto del capital cultural a capital económico constante, y a la inversa, en la medida en que varía en función de la proporción de cada tipo de capital detentado por un individuo, él mismo caracterizado por un volumen de capital cuyo valor está asociado a su posición en la estructura global de la distribución de los capitales. Variables sociológicas, como el capital cultural o el capital escolar, tienen de específico que su acción depende de la manera como están distribuidos entre los agentes sociales, lo que hace problemática la medición del “efecto verdadero” de uno u otro factor. La pretensión de fundar una política social sobre la puesta en evidencia de un efecto de ingresos, o, inversamente, de una acción exclusivamente de tipo cultural, se topa, por tanto, con el carácter relacional de las trayectorias escolares y, más ampliamente, de la realidad social.

Esta tendencia a interpretar fenómenos correlacionados como variables aisladas, se encuentra en una rama de la sociología de la educación que ha conocido un desarrollo importante a partir de los años de 1980: la sociología de los “efectos de establecimiento”. El estable-

cimiento escolar es allí considerado como dotado de un margen de acción irreducible a las coacciones exteriores, un “actor macro-social” que construye una “norma colectiva”. La problemática del “efecto de establecimiento” es inseparable de las medidas de descentralización que han puesto en el primer plano, en los años de 1980, la importancia de los “contextos locales” pero que también han favorecido la introducción de principios de gerenciamiento de empresas en la gestión de las organizaciones escolares.⁹ Según François Dubet, la emergencia del establecimiento como objeto sociológico sería la consecuencia del fracaso del colegio único en su gestión de la heterogeneidad del público. La focalización de esas investigaciones en la organización escolar marcaría una mayor apertura de la investigación a los problemas sociales, en un contexto donde la ideología de la libre empresa se difunde también por el sesgo del *management* que encuentra así en la escuela un nuevo terreno de aplicación.¹⁰ Las investigaciones aplicadas a la relación entre el efecto de establecimiento y los resultados escolares reúnen así las preocupaciones políticas relativas a “la eficacia” de la enseñanza dispensada, en un momento en que se intensifica la demanda social de educación y de certificación, bajo la doble presión externa del desempleo y de una selección incrementada.

El trabajo dirigido por Olivier Cousin constituye, sin duda, la forma más acabada de los estudios sobre los “efectos de establecimiento” (Cousin, 1999). Su investigación apunta a demostrar que la eficacia de los colegios no depende sino del reclutamiento social y de las “características de su público” pero también de la organización interna, de las relaciones entre los actores, y de la coherencia de la política puesta en marcha. Se trata entonces de ver que “si existen diferencias entre los establecimientos, su organización puede explicarlas” (Cousin, 1999: 4). Los vínculos entre la movilización de los actores y los resultados se encuentran en el centro del análisis. El efecto de establecimiento está medido a través de los resultados de los establecimientos en la selección de los alumnos, lo que remite a una definición de “la eficacia comprendida como la capacidad de conducir al máximo de alumnos al más alto nivel” (*ibid.*: 49). Las oportunidades de éxito de los alumnos

⁹ A comienzos de la década de los ochenta, en *Douze collèges en France*, Dominique Paty transpone por primera vez la sociología de las organizaciones en el universo escolar: el establecimiento escolar es allí tratado como un organismo autónomo dotado de sus propias reglas de funcionamiento.

¹⁰ Para los primeros trabajos sobre el tema, véase Dubet *et al.* (1989).

varían de un establecimiento a otro en cada etapa de orientación. Esta selección escolar asociada a los mecanismos de orientación se distingue de la selección social que expresan variables sociológicas como la edad, el sexo o el origen social. Esta distinción permite afirmar que a población equivalente, la diferencia de resultados expresa una selectividad de los establecimientos que no puede reducirse a su composición social: desde este punto de vista, el fracaso escolar es en parte producido por el establecimiento, es decir, por su organización, y la movilización del equipo educativo. Sin embargo, según Olivier Cousin no se puede hablar de eficacia sino de manera relativa, a propósito de las oportunidades de éxito de los alumnos en diferentes grados (quinto y tercero): hay diferencias de orientación y de selectividad que comprometen la estrategia de cada colegio, y su capacidad interna de ponerla en práctica. Un análisis estadístico de la selectividad de los colegios y de las políticas de los establecimientos permite ver que “no es en los establecimientos más burgueses donde los hijos de obreros tienen mayor éxito”, y que los efectos de la selección escolar (medida por la “tasa de supervivencia” a los diferentes grados de orientación) son mucho menos inciertos y aleatorios que los de la selección social.¹¹ Además, si el estilo de dirección del establecimiento parece no tener más que una influencia limitada, la cohesión entre los docentes y las relaciones con el equipo administrativo parecen diferenciar a los colegios de manera más neta. Así, los colegios menos selectivos son los más movilizados colectivamente –lo que no permite resolver el fracaso escolar, sino resistir a la presión del entorno exterior:

Los colegios que conducen a mayor cantidad de alumnos de quinto a segundo, independientemente de su origen social, son también los que conocen, a

¹¹ Son tomados en cuenta tres criterios de comparación entre los establecimientos: los resultados escolares de los alumnos, su orientación, y los resultados en el examen final (que son reagrupados en “clases de notas”). Una comparación de cohorte hace aparecer una relación estrecha entre el establecimiento y la orientación, lo que se considera que establece un vínculo entre el éxito escolar y la tasa de pasaje a clase de cuarto año. Observando que son los establecimientos menos favorecidos los que seleccionan más a sus alumnos, Olivier Cousin reconoce, sin embargo, que la hipótesis de un efecto de establecimiento es precaria. En el caso de los establecimientos favorecidos, ninguno sanciona a los alumnos (según las categorías utilizadas); en cambio, en lo que concierne a los menos favorecidos, no existe la misma política por todas partes y, admitiendo que los establecimientos “se oponen en cuanto a su reclutamiento, su tamaño y el tipo de barrio en el cual se sitúan”, está obligado a reintroducir, de manera indirecta, factores exteriores que habían sido dejados de lado en el estudio estadístico.

la vez, el mayor grado de cohesión social entre los actores y el más fuerte compromiso de su parte en la política definida por el establecimiento. A la inversa, los colegios más “selectivos”, independientemente de su reclutamiento, difícilmente tienen éxito para definir colectivamente los objetivos a alcanzar, y la organización de la vida del establecimiento está rota.

Ningún establecimiento invierte las desigualdades vinculadas al sexo, a la edad y al origen social. En la selección escolar, el efecto de establecimiento de hecho no incide sino al margen, como lo reconoce Olivier Cousin:¹² “la eficacia de un establecimiento no podría resolver el problema más general del fracaso escolar”; ella “permanece relativa, es decir, no corrige sino al margen las desigualdades constatadas por otra parte” (1999: 4).

Las hipótesis de investigación implican, sin embargo, más presupuestos que los que dejan pensar las precauciones retóricas sobre la débil influencia del efecto de establecimiento. El recurso al análisis de regresión logística,¹³ destinado a establecer la relación entre el establecimiento y la orientación (en cuarto y en segundo), conduce a definir el establecimiento como una variable independiente y explicativa, mientras que la orientación es definida como una variable cualitativa que puede adoptar dos valores (sí/no), lo que permite calcular la probabilidad de estar orientado cuando el valor independiente es conocido. Uno de los problemas consiste entonces en definir la variable establecimiento, sus modalidades y, por lo tanto, determinar un indicador de funcionamiento efectivo del establecimiento. Denis Meuret (2000) observa que los métodos estadounidenses de los *school effectiveness* no alcanzan a poner en evidencia variables precisas. Lo mismo ocurre con los criterios tomados en cuenta en la sociología de los efectos de establecimiento. Así, uno puede asombrarse porque las variables que definen el establecimiento no integran la influencia del contexto local y del emplazamiento geográfico, que tienen incidencias en la evaporación eventual de los alumnos fuera de su sector.¹⁴

¹² De hecho, la oposición entre selección escolar y selección social recubre aun allí la oposición de medición de las desigualdades en función de la tasa de acceso de una categoría social a un cierto nivel y de las relaciones entre las probabilidades de cada categoría.

¹³ Se considera que la regresión logística y los métodos asociados, como el análisis Probit, predicen el efecto de una o varias variables sobre una variable con respuesta binaria. La relación entre las dos variables es estudiada entonces independientemente de las otras.

¹⁴ Para explicar la elección de los establecimientos, Olivier Cousin utiliza el tamaño como indicador de cohesión, así como el reclutamiento social y la situación geográfica

Si es evidente que las oportunidades de éxito no son las mismas en todos los establecimientos, no puede verse en cambio, lo que autoriza a aislar más bien un factor que otro, “cualesquiera que fueran las características de los alumnos” (Cousin, 1999: 80). El “efecto de establecimiento” es entonces susceptible de ocultar otras variables que no están presentes en las variables independientes de la regresión: la posición del establecimiento en el mercado escolar, y especialmente su lugar en la jerarquía de la oferta, el nivel socioeconómico del público, etc. Así, como el ocultamiento de la jerarquía de las modalidades y de las condiciones sociales de la certificación, el artefacto que consiste en aislar variables de su contexto, en el análisis de los determinantes individuales de las trayectorias (Goux y Maurin) tanto como en la medición de los efectos institucionales agregados (Cousin), tiende entonces a ocultar dimensiones sociales del funcionamiento escolar.

En la medida en que los indicadores de la “democratización” no comparan sino niveles de estudios, los análisis estadísticos dan pie a un trabajo político que transforma la apuesta de la “democratización” de la escuela remplazando el tema de la igualación de los saberes escolares por la generalización del acceso a la certificación y la obtención de un diploma: este sesgo justifica la asimilación entre el aumento mecánico del número de diplomas y la “democratización” de la enseñanza. Esta confusión permite mantener, incluso reforzar, el quasi-monopolio de los grupos sociales privilegiados en el sistema escolar y en el acceso a las modalidades más rentables social y profesionalmente. Al mismo tiempo, abre a las categorías populares el acceso a diplomas cuya no posesión es discriminante, pero que están dotados de un débil valor social y profesional. De la consideración de las condiciones de la producción de los datos sobre la “democratización escolar”, vinculados tanto a la jerarquización de las modalidades, cuanto a las articulaciones de la actividad de certificación, y a los métodos estadísticos puestos en práctica, resulta que, a través de estas manipulaciones de las mediciones del éxito escolar, las apuestas

como indicadores de implantación en el tejido escolar. Sin embargo, estas variables no parecen ser reutilizadas en el análisis estadístico. El estudio de la tasa de pasaje en función de la tasa de hijos de cuadros ejecutivos superiores, de la proporción de certificados, de PEGC [categoría de docente que, sin tener la certificación de aptitud, puede oficiar como tal] o, incluso, de la antigüedad de los docentes, se apoya en el hecho de que ciertos casos desviados (definidos por una distancia con relación a la recta de regresión) permiten decir que el reclutamiento social de los alumnos no basta por sí solo para dar cuenta de los resultados de los alumnos.

mismas de la “democratización” se encuentran transformadas.

Considerando las tasas de fracaso independientemente de las modalidades escolares de certificación, la apuesta *política* de los indicadores de la “democratización” consiste en asimilar la igualación de las oportunidades al aumento del número de alumnos y de estudiantes inscritos y recibidos. En cambio, no se aborda la igualación de las condiciones de encuadramiento y del valor económico otorgado por el Estado a las diferentes categorías de alumnos y de estudiantes. Entonces, es en la repartición entre las diferentes modalidades de enseñanza y en las condiciones de inserción profesional donde es necesario buscar la manifestación de las desigualdades. Esta sustitución progresiva de la certificación a la igualación de los saberes es una condición esencial del monopolio de los grupos dominantes sobre las posiciones sociales más valorizadas, que permanecen vinculadas a los tipos de diplomas obtenidos. Ella permite conciliar “democratización” del acceso al diploma y reproducción de las posiciones sociales. La apuesta *científica* de estas controversias concierne entonces al uso de la noción misma de “democratización”, que no es quizá la más apropiada para calificar las transformaciones del sistema de enseñanza. Importación en el campo científico de una problemática política exógena, esta noción oculta, de hecho, la contribución que el sistema de enseñanza aporta a la reproducción de las relaciones sociales. De allí también que los análisis de la “democratización” escolar presupongan, y lo tengan como logro, que el sistema de enseñanza puede realizar lo que toda la lógica de su funcionamiento tiende a contradecir.

Traducción de Alicia Gutiérrez

BIBLIOGRAFÍA

- Baudelot, Christian y Roger Establet (1989), *Le niveau monte*, París, Seuil.
- Beaud, Stéphane (1996), “Scolarisation et insertion professionnelle des enfants d’ouvrières de Sochaux-Montbéliard”, *Le Mouvement Social*, núm. 75.
- (2002), *80% d’une classe d’âge au baccalauréat... et après?*, París, La Découverte.
- Blöss, Thierry y Valérie Erlich (2000), “Les nouveaux acteurs de la sélection universitaire: les bacheliers technologiques en question”, *Revue Française de Sociologie*, núm. 41.

- Boudon, R., N. Bulle y M. Cherkaoui, "Les changements de l'école accompagnent-ils les changements sociaux?", en Raymond Boudon, Natalie Bulle y Mohammed Cherkaoui (eds.), *École et société. Les paradoxes de la démocratie*, París, PUF.
- Bourdieu, Pierre (1979), *La distinction*, París, Minuit [hay versión española: *La distinción*, Madrid, Taurus, 1988]
- Broccolichi, Silvain (1995), "Orientations et ségrégations nouvelles dans l'enseignement secondaire", *Sociétés Contemporaines*, núm. 21.
- Chauvel, Louis (1998), "La seconde explosion scolaire: diffusion des diplômes, structure sociale et valeur des titres", *Revue de l'OFCE*, núm. 66.
- Convert, Bernard y Michel Pinet (1989), "Les classes terminales et leur public", *Revue Française de Sociologie*, núm. 30.
- Combessie, Jean-Claude (en prensa), "La construction statistique des inégalités".
- (1984), "L'évolution comparée des inégalités: problèmes statistiques", *Revue Française de Sociologie*, núm. 25.
- (1996), *La méthode en sociologie*, París, La Découverte [hay edición española: *El método en sociología*, Córdoba, Ferreira Editor, 2005].
- Cousin, Olivier (1999), *L'efficacité des collèges. Sociologie de l'effet d'établissement*, París, PUF.
- Dubet, Françoise y otros (1989), "Mobilisation des établissements scolaires. Le cas des collèges", *Revue Française de Sociologie*, núm. 30.
- Duru-Bellat, Marie (2002), *Les inégalités sociales à l'école. Genèse et mythes*, París, PUF.
- Duru-Bellat, Marie y Annick Kieffer (1999), "La démocratisation de l'enseignement 'revisitée': une mise en perspective historique et internationale des inégalités des chances scolaires en France", *Cahiers de l'Iredu*, núm. 60.
- (2000), "La démocratisation de l'enseignement en France: polémiques autour d'une question d'actualité", *Population*, vol. 55, núm. 1.
- Eckert, Henri (1999), "L'émergence d'un ouvrier bachelier", *Revue Française de Sociologie*, núm. 40.
- Euriat, Michel y Claude Thélot (1995), "Le recrutement social de l'élite scolaire en France. Évolution des inégalités de 1950 à 1990", *Revue Française de Sociologie*, núm. 36.
- Gadea, Charles (2001), "La réforme miraculeuse, ou quelques notes sur les effets de la compensation des notes", *La Lettre de l'ASES*, núm. 30.
- Garcia, Sandrine y Franck Poupeau (2003), "La mesure de la 'démocratisation' scolaire. Notes sur les usages sociologiques des indicateurs statistiques", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 149.
- Goux, Dominique y Eric Maurin (1993), "Origine sociale et destinée scolaire", *Revue Française de Sociologie*, núm. 36.
- (2000-2001), "La persistance du lien entre pauvreté et échec scolaire", en *La France, portrait social*, París, INSEE.
- Mason, Philippe (1994), "Négotiation et gestion des flux scolaires", *Sociétés Contemporaines*, núms. 18-19.

- Maurin, Eric (2002a), “The impact of parental income on early schooling transitions: a re-examination using data over three generations”, *Journal of Public Economics*, vol. 85, núm. 3, pp. 301-332.
- (2002b), “Ampleur et persistance de l'inégalité des chances à l'école: une analyse causale”, en Mission Recherche, *Mesurer les inégalités. De la construction des indicateurs aux débats sur les interprétations*, París, Direction de la Recherche, des Études et de l'Évaluation Statistique, Ministère de l'Emploi et de la Solidarité.
- Merle, Pierre (1996), “Les principales transformations socio-démographiques des filiales de l'enseignement supérieur de 1985 à 1995”, *Population*, núm. 6.
- (2000), “La démocratisation, une typologie et sa mise en oeuvre”, *Population*, núm. 55.
- (2002), *La démocratisation de l'enseignement*, París, La Découverte.
- Merlié, Dominique (1985), “L'analyse de l'interaction entre variables: problème statistique ou sociologique”, *Revue Française de Sociologie*, núm. 26.
- Meuret, Denis (2000), “Établissements scolaires: lo que hace la diferencia”, *L'Année Sociologique*, vol. 50, núm. 2, pp. 545-546.
- Neyrat, Frédéric (2001), “La validation des acquis de l'expérience: derrière l'étendard de la lutte contre l'exclusion, un soufflé libéral”, *Colloque Actuel Marx*, Nanterre, septiembre.
- Ceuvarard, Françoise (1979), “‘Démocratisation’ ou élimination différée?”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 30.
- Pelage, Agnès (2000), “La transformation du rôle du chef d'établissement”, en Agnès Van Zanten (ed.), *L'École, l'état des savoirs*, París, La Découverte.
- Poupeau, Franck (2003), *Une sociologie d'État. L'école et ses experts en France*, París, Raisons d'Agir.
- Rouanet, Henri, Frédéric Lebaron, Viviane Le Hay, Werner Ackerman y Brigitte Le Roux (2003), “Régression et analyse géométrique des données: réflexions et suggestions”, *Mathématiques et Sciences Humaines*, núm. 199.
- Thélot, Claude y Louis-André Vallet (2000), “La réduction des inégalités sociales devant l'école depuis le début du siècle”, *Économie et Statistiques*, núm. 334.
- Vallet, Louis-André (2001), “La mesure des inégalités sociales et scolaires en longue période”, en Raymond Boudon, Natalie Bulle y Mohammed Cherkaoui (eds.), *École et société. Les paradoxes de la démocratie*, París, PUF

SEGUNDA PARTE
ASPECTOS DE LA OBRA PARA LA COMPRENSIÓN
DEL MÉTODO

LA SOCIOLOGÍA ECONÓMICA DE PIERRE BOURDIEU: LA ECONOMÍA DE LAS PRÁCTICAS ECONÓMICAS

DOMINGO GARCÍA*

INTRODUCCIÓN

Esta contribución busca dar cuenta de una de las dimensiones menos conocidas de la obra de Pierre Bourdieu (1930-2002). La dimensión económica de sus trabajos en ciencias sociales, pocas veces tratada separadamente, es fundamental para la construcción de su teoría del mundo social. Siendo que la última parte de su vida fue particularmente marcada por una aguda crítica a la economía de inspiración liberal y a la llamada “globalización”, sólo buscamos darle coherencia histórica a la evolución de sus estudios concernientes a la economía. En realidad los aspectos propiamente económicos comprenden toda su producción, desde su primer libro (*Sociología de Argelia*, 1958) hasta el que fue prácticamente el último¹ (*Las estructuras sociales de la economía*, 2000).² Lo que deseamos demostrar es el hecho de que la economía estuvo siempre presente en su ecléctica producción intelectual y que fue una preocupación muy particular a todo lo largo de su existencia. La importancia de la experiencia argelina reside en el hecho

* Doctorante de la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales de París.

¹ *Las estructuras sociales de la economía* es prácticamente su último libro. Sin embargo Bourdieu publicó, en el número 81-82 de 1990 en su revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, varios artículos (algunos en colaboración) sobre el estudio de las casas individuales y el acceso a la propiedad. Dichos artículos forman parte importante de *Las estructuras sociales de la economía*. Algunos de sus libros que aparecieron después del año 2000 como *Propos sur le champ politique*, *Contre-feux 2*, *Langage et pouvoir symbolique*, *Science de la science et réflexivité*, o *Le bal de célibataires*, constituyen trabajos anteriores o son producto de comunicaciones e intervenciones diversas. En un último ejercicio de “reflexividad” extrema publicado *post mortem* y escrito algunos meses antes de fallecer (*Esquisse pour une auto-analyse*, 2004), Bourdieu se somete a sí mismo a la poderosa capacidad de comprensión de la sociología que él mismo construyó.

² El estudio de los “hechos económicos” fue además objeto de varios números de la revista que él dirigió por más de 25 años, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, especialmente los números 31 (1980), 65 (1986) y 119 (1997).

de que fue sin duda la ocasión idónea para elaborar empíricamente su teoría social o su “teoría general de la economía de las prácticas” (Bourdieu, 2000: 362), retomando el concepto elaborado en *Esquisse d'une théorie de la pratique*.

Por lo general existen artículos que recapitulan, resumiéndolos, los estudios que Bourdieu consagró a los “hechos económicos”. La presente contribución busca más bien destacar la influencia de la dimensión económica a la vez como campo de estudio y como medio para construir su cuadro teórico. Uno de sus efectos secundarios fue el de desarrollar una rama de la sociología que no ha sido verdaderamente comentada fuera de Francia:³ la *sociología económica*. Son numerosas y diversas las investigaciones que lo llevaron a definir el vocabulario que se convirtió en parte inherente e inconfundible de su marco teórico. Nuestro objetivo es matizar la creencia según la cual la dimensión económica ocupa un lugar accesorio en su obra y demostrar por el contrario, que la antropología económica fue fundamental en el desarrollo de su pensamiento. La estructura de esta contribución no obedece precisamente a criterios cronológicos ni a una descripción comentada de sus estudios económicos, sino simplemente tiende a dar cuenta de la importancia de la dimensión económica de sus investigaciones, la forma en que ayudó a forjar sus conceptos emblemáticos y la manera en que abrió diferentes campos de estudio. Lejos de formular una crítica de la sociología económica de Bourdieu que sería objeto de otro artículo, nuestro interés es simplemente el de presentar los rasgos fundamentales de esa dimensión de su teoría.

Presentando los principios de la sociología económica como disciplina quisiéramos dar cuenta de la importancia de las primeras investigaciones de Bourdieu en Argelia (primera parte) y las rupturas que operó contra la teoría económica y la antropología estructural (segunda parte), para mostrar cuál fue la importancia del estudio consagrado a la economía en la construcción de su propuesta teórica y metodológica (tercera parte) y finalmente medir su alcance científico y político.

³ Quisiera agradecer a Remy Caveng del Centro de Sociología Europea (CSE) por sus comentarios a una versión preliminar de este texto, así como a Carlos Álvarez.

LA GÉNESIS DE LA SOCIOLOGÍA ECONÓMICA DE BOURDIEU

Esta primera parte esboza una pequeñísima introducción a la sociología económica y busca dar cuenta del estado del campo intelectual en los años en que Bourdieu entró al mundo académico. Por medio del estudio de la génesis de sus primeras investigaciones en Argelia, quisiéramos destacar la originalidad de los textos más sólidos que marcaron un hito en la antropología mundial al intentar, no sin éxito, superar el paradigma de la antropología estructural.

Breve introducción a la sociología económica

Sin el afán de sintetizar la historia y la evolución de la sociología económica en el mundo, es menester sin embargo definir a grandes rasgos esta subdisciplina.⁴ De forma general la *sociología económica* abre un nuevo campo de investigación, antes reservado a la economía, que estudia los “hechos económicos” gracias a la luz que puede aportar la sociología (Steiner). También puede ser definida como la “perspectiva sociológica aplicada a los fenómenos económicos” (Smelser y Swedberg).⁵ La idea de hacer combinar dos disciplinas, sin fusionarlas, es sin duda producto de la división del trabajo intelectual que condujo a la creación de las fronteras disciplinarias que conocemos actualmente. Uno de los deseos de Bourdieu, como sabemos, fue el de abolir justamente dichas fronteras⁶ para crear una ciencia social que no ignore las he-

⁴ Para una excelente introducción histórica a la emergencia de la subdisciplina en el campo de las ciencias sociales invitamos remitirse a: R. Swedberg (1994). El *Handbook of economic sociology* compilado por N. Smelser y R. Swedberg, considerado como el texto fundador de la *New Economic Sociology*, presenta un treintena de textos que abarcan más o menos todas las corrientes dentro de la sociología económica del mundo anglosajón. Para una síntesis de los clásicos de la subdisciplina y el debate intelectual (entre europeos y anglosajones) alrededor de la sociología económica recomendamos ver el libro de inspiración neomarxista y con preocupaciones específicamente italianas (como la intervención del Estado, la cultura empresarial, el sistema de representación de intereses, los sistemas educativos, las formas de solidaridad familiar y la “territorialización” económica) de Carlo Trigilia (1998).

⁵ De hecho, ambos autores norteamericanos sugieren una definición más completa: “la aplicación de los parámetros de referencia, las variables y los modelos de explicación de la sociología a las complejas actividades de producción, distribución, intercambio y consumo de bienes y servicios raros” (Smelser y Swedberg, 1994: 3).

⁶ Sin embargo tal idea suscitaba conflictos políticos en el mundo universitario. Utilizar los problemas gnoseológicos que Durkheim utilizaba para estudiar las religiones

ramientas, nociones y conceptos de otras disciplinas de las ciencias sociales, elaborando una ciencia capaz de dar cuenta lo mejor posible de los hechos sociales. La sociología económica invita al encuentro de ambas disciplinas, arbitrariamente separadas, para tratar de entender mejor algunos hechos que ninguna de las dos puede explicar satisfactoriamente por sí mismas. Entre los padres fundadores de esta subdisciplina encontramos a Marx, Durkheim, Pareto, Schumpeter, Veblen, Weber y Polanyi.⁷ Figuran entre los representantes contemporáneos Parsons, Granovetter, Coleman y Bourdieu (cuya obra ha sido poco comentada fuera de Francia, sobre todo en Estados Unidos). La génesis de esta corriente se encuentra, como lo abordaremos más tarde, entre la teoría económica marginalista, la economía histórico-institucional llamada “inglesa” y el estructuralismo social. El renacimiento de la sociología económica (independientemente de la aparición del “neoliberalismo”) obedece en gran medida a la querella sobre la “racionalidad” de los comportamientos y las decisiones. El recurso a la sociología se impone por el hecho de que los comportamientos económicos no son siempre racionales y las explicaciones sociológicas por lo regular sí lo son (Steiner, 1999: 4).⁸ La sociología económica se yergue frente a la abstracción social que parece impregnar la economía, es decir aquella que concibe al *agente económico desocializado*, cuyo único objetivo es la maximización de ganancias.⁹ La sociología económica actualmente se orienta a los estudios de las redes y relaciones sociales, género (*gender*), contexto cultural y simbólico, y especialmente el mercado.

Según Smelser y Swedberg, los puntos de debate más álgidos entre las dos disciplinas se pueden esquematizar de la siguiente manera: la

primitivas en el análisis del sistema de enseñanza contemporáneo revelaba también que las formas de clasificación son formas de dominación. No podemos evitar citar a Bourdieu, para medir hasta qué punto esto representaba una pequeña revolución académica: “El hecho de cuestionar nuestras sociedades contemporáneas con las nociones de la etnología y destruir la frontera tradicional entre la etnología y la sociología, era ya un acto político” (Bourdieu, 1987: 35-36).

⁷ Para profundizar sobre las corrientes más importantes de la sociología económica invitamos remitirse a Swedberg (1991: 251-276).

⁸ Debo agradecer también a la profesora Monique de Saint Martin, por haberme abierto los ojos al increíble poder de comprensión y de racionalización de la sociología.

⁹ Desde 1944 Polanyi decía que las relaciones sociales engloban, por regla general, su economía y que el hombre no actúa con el fin de proteger su interés individual o de poseer bienes materiales, sino de garantizar su posición social, sus derechos y sus ventajas sociales. Si alguna vez actúa según la lógica materialista, es para perseguir los fines antes mencionados. En Polanyi (1983 [1944]: 75).

primera divergencia es la concepción del *actor*. Para la economía el actor es el individuo desocializado (C. Menger), cuando la sociología lo concibe como un actor socialmente construido, en interacción con los demás, es decir en sociedad. Para la economía el concepto de *acción económica* se limita a la versión “racional” bajo el principio de maximización de ganancias y un conjunto de preferencias y condiciones estables. La sociología ensancha esa visión reductora integrando otros tipos de acción: racional, tradicional y especulativa-irracional (M. Weber) o simbólica, artística o cultural (Bourdieu). Una diferencia fundamental que merece la pena indicar es la que concierne a la *racionalidad* misma: para la economía, ésta es una suposición incuestionable; por el contrario para la sociología es una variable más que tiene que ser explicada. La noción de *poder* tiende también a ser ignorada por la microeconomía, que orienta a pensar los agentes como iguales, cuando para la sociología es imposible negar la voluntad de control y dominación, producto de las relaciones de fuerza (y de sentido) entre los agentes o las empresas. De la misma forma los *condicionamientos* de la acción económica, como los gustos y las preferencias (o estructurales según la posición en el espacio social y el volumen de los recursos), son considerados seriamente por la sociología para explicar los comportamientos, en tanto que la economía se inclina a estudiar al agente como individuo desprovisto de éstos o en el peor de los casos, parece considerarlos irrelevantes (F. Knight). La *relación* de la economía y la sociedad es una diferencia fundamental en las dos concepciones disciplinarias: la economía sería una esfera separada o independiente de la sociedad que tiende a presuponer parámetros estables, cuando la sociología integra la economía como una variable más de la ecuación social e incluye los factores políticos, legales, culturales y simbólicos para poder explicar un hecho económico. La diferencia de objetivos entre ambas disciplinas radica en que la economía se quiere más teórica y predictiva en lugar de consagrarse a la voluntad de comprensión y descripción de la realidad que son propias a la sociología. Por último, la metodología de una y otra difieren enormemente: los economistas privilegian por lo regular los métodos matemáticos producto de un trabajo estrictamente mental y los sociólogos prefieren los métodos de campo como la observación participante, la etnografía y la consulta de archivos históricos.

DROIT D'ENTRÉE Y POSTURA ACADÉMICA

No es casualidad que el sociólogo francés haya empezado y concluido su vasta obra estudiando la mediación de la experiencia y de la práctica económica, tratando de aportar elementos para la mejor comprensión del comportamiento humano. El haber actuado así parece obedecer a lo que a él le parecía orientaba la conducta de los individuos, y que constituía justamente una de sus preocupaciones principales.¹⁰ El principio rector de lo que percibía como una insoportable injusticia del orden colonial,¹¹ así como fuente de miseria y pobreza (suscitando en él un sentimiento de acción y compromiso político desde el principio de su carrera académica¹²) fueron los efectos sociales más brutales de las transformaciones económicas de la antigua colonia francesa que era Argelia hasta los años sesenta. Las condiciones sociales del acceso al mundo universitario, es decir, lo que en Francia llaman el *droit d'entrée*,¹³ fueron marcadas por la lucha de liberación

¹⁰ Aunque sabemos que uno de sus desafíos más grandes, o acaso el más grande, era el de romper con la antinomia entre el subjetivismo y el objetivismo (su noción de *habitus* intenta responder a ese reto científico). Sin embargo, su proyecto más ambicioso fue quizá la unificación materialista de las ciencias sociales en una ciencia de la práctica humana y del poder simbólico, es decir una ciencia social total, donde no haya fronteras disciplinarias. Esto no sólo para tratar de evitar lagunas epistemológicas y errores metodológicos a los que la división tradicional de las ciencias sociales puede indeliberadamente inducir, sino para poder acceder verdaderamente al conocimiento o al saber (*knowledge*). Aunque no pudo concretarla como tal, pues su repentina desaparición se lo impidió, todo parece indicar que su preocupación tendía hacia la elaboración de una *teoría general de los campos*.

¹¹ Véanse por ejemplo algunos de sus primeros artículos: Bourdieu (1961: 27-40), y Bourdieu (1962: 5-13).

¹² Es sin duda durante la encrucijada argelina cuando Bourdieu forjó su muy particular perspectiva para abordar las “cuestiones políticas más calientes” con “los instrumentos científicos más fríos” retomando sus palabras. Es gracias a este compromiso entre la ciencia y la responsabilidad cívica, como la razón puede institucionalizarse y comprometerse con las cuestiones humanas. La trayectoria académica y sus experiencias personales son las dos facetas indisolubles que fundan su proyecto intelectual. Para apreciar la coherencia del *commitment* político de Bourdieu sugiero remitirse a la compilación de textos de F. Poupeau y T. Discepolo (2002).

¹³ La “creencia” es constitutiva de la pertenencia a un campo. La “fe práctica”, contraria a la “fe pragmática” kantiana, es el *droit d'entrée* [derecho de entrada] que imponen todos los campos. La fe práctica no solamente sanciona y excluye a aquellos que destruyen el juego, sino que actuando así hace que las operaciones de selección y de formación de los nuevos participantes busquen que éstos concedan a los presupuestos fundamentales del campo la adhesión incontestable y prerreflexiva que define la doxa como creencia originaria. En Bourdieu (1980: 113).

en África del Norte (y las luchas de ideas y las posturas alrededor del conflicto) y sobre todo por la negativa de sucumbir ante la “fascinante” y rechazada imagen del *intelectual total*. Estas circunstancias empujaron al joven Bourdieu hacia las instituciones excéntricas que representaban tradiciones académicas ajenas a las francesas, y que eran encarnadas por actores marginales y temporalmente dominados de origen provincial y popular como él, es decir Bachelard, Canguilhem, Koyré. Por otro lado había varios e influyentes pensadores como Martial Guérout y Jules Vuillemin que ofrecían también un confortable refugio intelectual contra el dominio aparente del existencialismo. Es gracias a la historia de la filosofía, a la historia de las ciencias y a la epistemología, como Bourdieu encontró una forma de resistencia “científica” al existencialismo dominante en esa época (Bourdieu, 2004a: 21-22).

Para comprender la inscripción antropológica de los primeros trabajos de Bourdieu es imposible hacer abstracción del estado del campo intelectual de esos años. La “sociología económica” de Bourdieu encontró cobijo en la antropología, en un campo intelectual dominado en los años sesenta por el existencialismo, el estructuralismo, el marxismo y la fenomenología.¹⁴ Si bien es cierto que su trabajo científico emerge de una tradición estructuralista (lo elemental de esta corriente es que restituye los sistemas de relaciones como punto de partida de todo análisis e interpretación), Bourdieu se encuentra también en un proceso de distanciamiento de la antropología estructural. En la búsqueda del “hombre económico real”, Bourdieu se apoya explícitamente en Max Weber cuando hace referencia a la teoría de utilidad marginal: Bourdieu hace de la sociedad argelina un caso particular de un “hecho sociocultural”, puesto en evidencia por la *Grenznutzlehre*, es decir cuando el acercamiento entre la vida real y el modelo marginalista se convierte en el destino o en la suerte de capas cada vez más grandes de la población. La situación colonial pondrá de manifiesto que la teoría económica no puede ver la distancia que separa los dos planos del fenómeno. La tensión subyacente de la sociología económica bourdiana reside entre la voluntad de comprender el “sistema determinado de disposiciones” –entendiéndolo en los actos de la vida práctica y de la vida cotidiana de los “agentes particulares insertos en condiciones económicas y sociales particulares”– y

¹⁴ Para una presentación más detallada remitimos al lector a S. Ortner (1994: 372-411).

el “demonio” de la coherencia estructural (Bastin y Zalio, 2003: 51). En su esfuerzo por sobrepasar el estructuralismo forja las bases de lo que sería más tarde un proyecto intelectual original: el llamado “estructuralismo genético”. Dicha variante teórica implica una postura a la vez “relacional” y “constructivista” que se desprende también del deseo de sobrepasar dos tradiciones intelectuales de alcance mundial: el empirismo positivista que dominaba en el mundo universitario estadounidense en los sesenta, y la ambición de la “gran teoría” (de orígenes filosóficos) de diversos espacios nacionales, desprovista por lo regular de material de campo o encuestas empíricas.

Contrariamente a lo que se puede suponer, el modo de pensamiento “relacional” no es nada nuevo: *pensar relacionamente* es la marca distintiva de la ciencia moderna (Bourdieu y Wacquant, 1992: 72), y la continuación de una larga tradición estructuralista que se consolidó después de la segunda guerra mundial (la encontramos en diversas empresas científicas desde Marx y Durkheim hasta Merton, Piaget, Tynianov, Lewin, Elias, Sapir, Jakobson, Dumezil y Levi-Strauss). La dimensión “relacional” de la teoría bourdiana concibe al mundo social como relaciones y, más precisamente, como relaciones objetivas entre los individuos y no solamente como interacciones o lazos subjetivos. El “estructuralismo genético” o “estructuralismo constructivista”, retomando los apelativos de Pierre Ansart, establece que el mundo está construido por individuos pero con elementos de construcción cognitiva que fueron construidos por ese mismo mundo, por lo cual es difícil aprehender la historia y la acción.¹⁵ Dicha postura implica una vigilancia permanente (exigencia de capacidad reflexiva) en cada etapa de la investigación y la construcción progresiva de una relación controlada con el objeto. Este cuadro de interpretación permite a grandes rasgos pensar los procesos de cons-

¹⁵ La relación con el mundo social no es una relación de causalidad mecánica que se establece por lo regular entre el “medio” y la conciencia, sino una especie de complicidad ontológica: es cuando la misma historia frecuente o asedia (*hante*) el *habitus* y el hábitat, las disposiciones y la posición, el rey y su corte, el patrón y su empresa, etc. La relación dóxica con el mundo natal, dice Bourdieu, es esa especie de compromiso ontológico que instauro el sentido práctico, esa relación de pertenencia y de posesión, en la cual el cuerpo apropiado de la historia, se apropia las cosas habitadas por la misma historia de manera inmediata y absoluta. Esto es el recuento relativamente exitoso entre las posiciones y las disposiciones, es decir entre la *historia incorporada* (depositada en los cuerpos) y la *historia objetivada* (plasmada en las instituciones). En Bourdieu (1980a: 7-10).

trucción social de la realidad así como el producto de las estructuras y de las regularidades objetivas en un vasto abanico de problemáticas y de objetos de estudio.

LOS PRIMEROS AÑOS EN ARGELIA

En sus primeros trabajos sobre Argelia en los años sesenta (*Sociologie de l'Algérie, Algérie 60, Travail et travailleurs en Algérie, Le déracinement*) podemos observar el esfuerzo por entender científicamente el impacto de las transformaciones sociales sobre la conducta de los argelinos. En esos años, la Argelia en vías de emancipación de la tutela francesa constituye prácticamente un “laboratorio” para el joven *agrége* que era entonces Bourdieu. Es bajo un contexto de guerra de liberación como puede entenderse su conversión de la filosofía (reina de las disciplinas en esa época), a la etnología y finalmente a la sociología (situada en la posición más baja de la jerarquía de las ciencias sociales) (Bourdieu, 1998b: 53). Para los ojos del joven discípulo de Georges Canguilhem (que seguía muy de cerca su carrera académica) las transformaciones ligadas a la introducción de los principios económicos en una sociedad precapitalista, representaba una ocasión ideal para historizar la génesis de los fundamentos económicos del mundo capitalista. La confrontación de la lógica económica (cálculo, beneficio, maximización) importada por la colonización francesa, contra la lógica del honor propia a la sociedad kabil (solidaridad, ayuda mutua, protección) fue determinante para esclarecer la amnesia histórica que según él padecía la ciencia económica contemporánea, e incluso la antropología económica dominante en esos años. La sociedad tradicional kabil ofrecía así la oportunidad para explicar que las prácticas económicas del Magreb no eran verdaderamente “irracionales” sino que obedecían a lo que llamaría una variante de una *economía general de prácticas sociales* donde la noción de *interés* va más allá que en las sociedades capitalistas. Este principio trataba de dar cuenta de la primacía del orden simbólico sobre el orden material, de la solidaridad colectiva sobre el egoísmo individualista, y del “ser” (la persona) sobre el “tener” (el objeto). De ahí la importancia justamente de las relaciones personales y directas en el comercio de honor y de prestigio que aseguran la circulación de bienes y servicios aun en

la ausencia de un mercado de trabajo propiamente dicho y de capital (Bourdieu, 2004b: 92).

El principio conductor del estudio de la economía precapitalista busca dar razón de la discordancia entre las disposiciones económicas de los agentes y el mundo económico en el que viven. Esto corresponde también a una interrogación mayor de su proyecto intelectual: las relaciones entre las estructuras y el *habitus*¹⁶ (o entre el campo y el agente). El caso kabil parece ofrecerle una magnífica ocasión para aprehender lo que serían los fundamentos de su teoría del mundo social. Si bien Bourdieu se inscribe en una tradición estructuralista como es comprensible en los años sesenta (Levi-Strauss evidentemente, pero también Dumézil, Braudel e incluso Lacan), él se posiciona poco a poco contra las corrientes neomarginalista y “marxista-estructuralista” donde figuraban algunos de los más célebres intelectuales como Louis Althusser. Bourdieu empieza a romper más decisivamente con la antropología estructuralista de Levi-Strauss cuando publicó “*La maison kabyle ou le monde renversé*” en 1970 (en Pouillon y Maranda, 1970: 739-758). La introducción de las nociones de poder, tiempo y sobre todo la del cuerpo socializado le permitirá crear su *teoría de la práctica*, articulada con las nociones de *habitus*, capital y campo fundamentalmente. La ambición de sobrepasar el paradigma “marxista-estructuralista” se manifiesta claramente en un libro que es a la vez una de sus obras más significativas y el cuerpo teórico más sólido de la teoría bourdiana, *El sentido práctico* (Bourdieu, 1980b). En él establece que la teoría de las prácticas económicas es simplemente una pequeña dimensión de una *teoría general de las prácticas* (1980b: 209). Para él, las prácticas nunca dejan de obedecer a una lógica económica, a pesar de dar la apariencia de desinterés o de orientarse a envites inmateriales o simbólicos como en las sociedades precapitalistas, o aquellos de la esfera cultural de las sociedades capitalistas. (De aquí se desprenderá lo que él llama la *economía negada* o simbólica de las prácticas no económicas o más ampliamente la economía de los *bienes simbólicos*). En cierta medida podemos afirmar que gran parte de sus trabajos sobre el campo cultural son una transposición del simbolismo estructuralista de las sociedades “primitivas” a las contemporáneas. El modo de pensamiento en esta aplicación teórica es el mismo

¹⁶ La noción de *habitus* tiene como función primordial, según Bourdieu, la de recordarnos que nuestras acciones tienen por lo regular como principio el “sentido práctico” y no el cálculo racional.

que en el estructuralismo de inspiración levi-straussiana, pues existen oposiciones del mismo tipo que en las sociedades llamadas primitivas. Sin embargo, cuando se aplica a sociedades fuertemente diferenciadas, produce efectos teóricos radicalmente diferentes, como lo veremos después.

PUNTOS DE RUPTURAS TEÓRICAS

La segunda parte aborda las discordancias entre los principales postulados de Bourdieu con respecto a la teoría económica. A partir de la comprensión de esa postura, Bourdieu marca un rompimiento con los estudios tradicionales. Lo interesante es mostrar cómo se desprende el análisis bourdiano de las investigaciones económicas y de los supuestos teóricos de la economía, y la manera en que se aplicará al estudio de otros universos sociales.

Contra la rational actor theory

Bourdieu se declara adversario de la teoría del “actor racional” basada en el principio de intención de racionalidad y del cálculo libre e informado. Para él dicho paradigma constituye una especie de “antropología imaginaria”, es decir algo completamente absurdo. La postura “racional” invitaría por el contrario en el mejor de los casos a buscar los elementos de comprensión del principio de las prácticas en lo que dicha teoría ignora justamente, es decir, en la relación entre los condicionamientos externos que deja únicamente libertad a un pequeño margen de maniobra (muy variable además) y en las disposiciones producto de la historia (irreducibles a los condicionamientos de la libertad y del raciocinio). Uno de los argumentos de Bourdieu contra la teoría del actor racional, y que además forma parte de su teoría general, es que el origen de las prácticas no es por lo regular fruto de la voluntad de la conciencia o del discurso (aquí es donde introduce la noción de *habitus* que explicaremos más adelante) que busca la maximización de beneficios a un costo mínimo. En un intento por ir más allá de la dualidad predominante al inicio de su carrera universitaria, Bourdieu opone al *economismo finalista* (que concibe los intere-

ses económicos como fines) el *economismo mecanista* (que los concibe como causas). Bourdieu arguye que ambos economismos ignoran el hecho de que las prácticas pueden tener otros principios que las causas mecánicas o los fines conscientes, y que éstas pueden obedecer a una lógica económica sin perseguir intereses meramente económicos (Bourdieu, 1980b: 85; 2000a: 362). (No obstante, como lo veremos en el párrafo siguiente, las prácticas, ya sean interesadas o no, obedecen siempre a la economía de las prácticas).

Contra la teoría del actor racional Bourdieu construye lo que él llama una *economía de las prácticas*. Ésta se define como una razón inmanente a las prácticas en donde el origen de la conducta no obedece a las decisiones llamadas “racionales”, ni a las determinaciones mecánicas. Según él, la economía de las prácticas, siendo parte estructural de la práctica racional, es la que mejor puede alcanzar los objetivos de forma eficaz (Bourdieu, 1980b) (las prácticas económicas no serían más que unas entre muchas otras). Sin embargo, la teoría bourdiana sugiere que las estrategias que orientan a los agentes, aun cuando se trate de prácticas desinteresadas, obedecen a un cálculo más cercano al de la economía de las prácticas que al cálculo económico racional. El problema para identificar la dimensión calculadora de ese tipo de prácticas se debe a que para la economía (en su definición más restringida) es difícil cuantificar los envites inmateriales por ser abstractos e intangibles. Además, muchas veces los beneficios y las ventajas de las prácticas desinteresadas son considerados como impensables o innombrables por estar asociadas a la “irracionalidad económica”. Estudiando el intercambio y circulación de bienes y mujeres, Bourdieu invita a abandonar la dicotomía de lo económico y lo no económico pues según él ésta impide aprehender la “ciencia de las prácticas económicas como un caso particular de la ciencia general de la economía de las prácticas” (Bourdieu, 2000a: 375). Dicha ciencia sería capaz de estudiar ambas prácticas, es decir las interesadas y las desinteresadas. Lo más sugestivo de este aspecto del universo conceptual bourdiano es cuando invita a pensar lo que rige la conducta (que definitivamente no se desprende de lo “racional”): la conducta no sería fruto del raciocinio o de un cálculo deliberado, teniendo como finalidad la maximización de beneficios materiales, sino que si bien existe una maximización, ésta es gobernada por un orden simbólico. Como las prácticas no dejan de obedecer al principio de cálculo económico, y el capital simbólico sería en última instancia una forma *transformada* y

disimulada de otras especies “materiales” de capital, la conducta sería finalmente regida por la economía, o más bien por la *economía de las prácticas*. Dicho de otra forma, Bourdieu no sólo explica que la conducta no obedece a la maximización de bienes materiales, ni tampoco al cálculo económico deliberado como lo pregona la ciencia económica, sino que la conducta obedece a un principio de cálculo que se sitúa detrás del orden material, a un *sentido práctico* que obedece al orden simbólico. Todo parecería indicar, dice Bourdieu, que lo específico de la economía “arcaica” sería que la acción económica no puede presentarse explícitamente como una economía que persigue fines económicos (1980b: 193). Por el hecho de develar la negación de la economía a través del simbolismo, Bourdieu rompe con los supuestos económicos para comprender la verdadera razón del comportamiento humano (razonable) que la economía insiste en llamar racional.

Por otra parte, la atracción del procedimiento hipotético-deductivo de la teoría neoclásica reside en la manera circular de su funcionamiento, es decir que incluye en los parámetros del modelo las mismas variaciones que debería explicar. Bourdieu agrega al modelo de la teoría racional una crítica metodológica aplicable a todos los procedimientos basados en modelos. Él prefiere aprehender el conjunto de interrelaciones de un espacio social, con ayuda de algún método de tratamiento de datos (por ejemplo: análisis de correspondencias) que utilizar modelos simples comprobados econométricamente.¹⁷ No es que Bourdieu rechace las técnicas de regresión, sino que es simplemente más lógico para él integrarlas a la construcción y a la interpretación de espacios geométricos para dar cuenta de la compleja diferenciación de los universos sociales. Estas razones lo llevan a privilegiar los métodos cualitativos (entrevistas, observación etnográfica, análisis conversacional) sobre los cuantitativos (Lebaron, 2003a: 93-94). La sociología económica de

¹⁷ La dificultad para repensar los fundamentos de la ortodoxia económica reside, según Bourdieu, en el hecho de que la ortodoxia económica es sin duda uno de los discursos socialmente más fuertes sobre el mundo social por dar la impresión de lo evidente y por invitar a pensar conforme a las expectativas propias de esa visión del mundo. La fuerza social de dicho discurso se apoya en las ostentosas apariencias de rigor y neutralidad que le da la formalización matemática. La potencia de la teoría económica se explicaría porque se organiza de forma antagónica: las matemáticas puras y perfectas de la teoría del equilibrio general por un lado y los modelos de los pequeños modelos de la economía aplicada por el otro. Los primeros servirían de garantía legitimadora a los segundos, y los segundos darían a los primeros la apariencia de la influencia sobre las realidades del mundo tal y como es. En Bourdieu (1997a: 64).

Bourdieu quiere darse los instrumentos más adecuados para dar razón del funcionamiento de los mercados, las instituciones o el comportamiento económico individual que, muchas veces, la economía no logra explicar.

CONTRA EL ECONOMISMO

Desde un principio Bourdieu rechaza el etnocentrismo de la visión “económica” de la economía por considerarla vacía de toda sustancia social en el uso de sus conceptos y nociones. La razón por la cual no consideró aceptar la visión dominante de la economía era fundamentalmente porque, a sus ojos, esta manera de ver y entender el mundo social hacía abstracción de las condiciones materiales de existencia (aspecto que lo acercaba innegablemente a Marx).¹⁸ El economismo tiende por lo tanto a ignorar la génesis de las disposiciones económicas y por consiguiente no toma en cuenta las condiciones sociales y económicas que dieron origen a la economía como disciplina (no como ciencia).¹⁹ Para alguien familiarizado con Gaston Bachelard (otro de sus mentores) no es sorprendente que la economía “racional” padeciera de un cierto olvido histórico-epistemológico.²⁰ Ante tal

¹⁸ A manera de escarnio, Bourdieu, profundo y crítico lector de Marx, solía decir contra sus adversarios marxistas que él era el “único verdadero marxista”. Sin embargo, más allá de la concepción tradicionalmente más difundida de Marx que divide a la sociedad entre los burgueses explotadores y los obreros explotados, la sociedad, según Bourdieu, sería una especie de articulación entre intereses materiales e inmateriales (es decir, simbólicos). La sociedad para él supondría una jerarquía donde cada nivel se subdivide en fracciones de dominantes y dominados, en la cual, todos los individuos son a la vez dominantes y dominados salvo en los extremos. En cierta forma la originalidad de su obra yace en haber desarrollado su teoría en dos planos de análisis: el material y el simbólico. (Sin embargo, el pensamiento marxista, lejos de ser un apoyo, sería un obstáculo para la comprensión del orden simbólico. Sobre este último punto remitirse a Bourdieu [1998b:] 212).

¹⁹ Para profundizar sobre el proceso de cómo la “economía” se coloca en posición de fuerza dentro del campo de las ciencias sociales, y más ampliamente en el campo de poder, haciendo recurso de las matemáticas y reclamándose de una validez universal, producto de una construcción social que obedece a la lucha entre los economistas en concurrencia en el campo autónomo de los economistas, véase Lebaron (2000a).

²⁰ La teoría de Bourdieu puede ser definida como una forma radical de historización inspirada por el proyecto crítico kantiano, y una continuación de la tradición clásica en ciencias sociales (Marx, Weber y Durkheim), así como de la epistemología y de

abstracción histórica, el *etnocentrismo* tendría como efecto el de universalizar la racionalidad capitalista convirtiéndola en una especie de naturaleza humana, distribuida uniformemente en todas las regiones del mundo e incluso dentro de las divisiones propias a cada país. Si sus estudios sobre la Argelia colonial son importantes para esbozar su antropología económica es porque a través de ellos concluye entre otras cosas que el discurso económico no es universal y que únicamente es válido bajo las condiciones y los límites que ese mismo discurso ignora. Si el economismo y el interés son considerados como una forma de etnocentrismo es porque son producto de la historia del capitalismo y si se aplicaran a algún objeto, operarían una transformación radical similar a la transformación de donde estos mismos conceptos surgieron (Bourdieu, 1980b: 192).

Otro punto de ruptura fundamental con respecto a la teoría del actor racional es la función misma del *economismo*, es decir la maximización del beneficio monetario o el interés lucrativo:

romper con el economismo para describir el universo de las economías posibles es escapar a la alternativa del interés material o puramente económico, y del desinterés, para darse los medios de entender, armado de la razón suficiente, que no hay acción sin razón de ser, es decir, sin interés, o si se prefiere, sin inversión en el juego (Bourdieu, 1980b: 85).

Buscando comprender el economismo es preciso explicar que el *sentido del juego* es una forma práctica del ajuste anticipado a las exigencias de un campo. Es un producto de la experiencia en el juego, es decir de las estructuras objetivas del espacio del juego. Dicho de otra forma, el sentido del juego es lo que hace que el juego tenga un aspecto subjetivo, es decir una justificación y una razón de ser, así como una dirección y orientación, pero únicamente para aquellos que participan en él. Sin embargo, el sentido del juego tiene un aspecto objetivo puesto que el principio de las prácticas sensatas es la relación de inteligibilidad con las condiciones de su realización, es decir el sentido del porvenir probable que da el manejo práctico de las regularidades específicas que son constitutivas de la economía de

la historia de las ciencias, cuyos representantes emblemáticos son Bachelard y Canguilhem. Sin embargo, contrariamente a la tradición antropológica kantiana, que colocaba en el centro de las ciencias humanas al hombre en su universalidad, Bourdieu invierte ese modelo ilusionista de interpretación y demuestra cómo las estructuras están en el origen de las percepciones de los juicios y de los comportamientos.

un campo (Bourdieu, 1980b: 111). Es justamente la noción de interés ligada al juego lo que lleva a un individuo a participar en el campo. Para Bourdieu el *interés* es “estar ahí”, participar o admitir que vale la pena tomar parte en el juego y creer en las apuestas creadas por él. Lo contrario del interés o la *illusio*²¹ sería la *ataraxia* o la indiferencia al juego. La desafección del juego o la apatía hacia él implica simplemente la imposibilidad de obtener los beneficios ligados a la participación en él. La originalidad de su teoría reside paradójicamente en lo mismo que él critica acerca del economismo, es decir, en la posibilidad de transferir los principios de su teoría a cualquier otro campo.

El *economismo* consiste en aplicar a todos los universos el *nomos* característico del campo económico, o las leyes de funcionamiento de ese campo a todos los campos. Reducir la acción a una acción racional con fines económicos significa olvidar dos cosas: *a*] que el campo económico se construyó por un proceso de diferenciación con respecto a la economía doméstica (en donde el campo económico es uno entre muchos otros); y *b*] que la lógica de las acciones es que son razonables sin ser producto del razonamiento, que tienen un objetivo sin ser explícito, que son inteligibles y coherentes sin haber sido producto de una intención de coherencia, en fin, que son producto del ajuste al futuro sin ser fruto de un plan o proyecto (Bourdieu, 1980b: 85-86). De esta forma, gracias a un dispositivo teórico, tomando prestadas algunas nociones de la economía y adaptándolas a su exigencia epistemológica muy particular, Bourdieu trata de esbozar la idea según la cual el individuo no actúa de manera racional, sino de manera razonable. Finalmente vemos que del análisis económico se desprenden en gran parte sus nociones de *habitus*, *interés* e *illusio*.

LA ECONOMÍA SIMBÓLICA

El estudio del estructuralismo *simbólico* en las sociedades altamente diferenciadas o la *economía negada* en las sociedades capitalistas da lugar a una línea de investigación en donde Bourdieu incluyó temas tan diversos como la moda, la fotografía, el arte y la literatura. A dicha

²¹ La *illusio* sería lo que cada campo tiende a obtener de todos aquellos que entran a un campo, es decir de participar en él, de participar en el juego, de reconocer los envites principales.

temática de estudio se le llamó comúnmente el campo de los “bienes simbólicos” (Bourdieu, 1971: 49-126). La dimensión simbólica es la que integra los vectores económico y social.²² En *Las reglas del arte*, Bourdieu (1998a: 234-290) aborda finamente la cuestión de la doble lógica que caracteriza a dichos bienes: una lógica “antieconómica” y la lógica “económica”. La primera se define como la del “arte por el arte”, es decir aquella fundada en el reconocimiento a los valores desinteresados y la denegación de la economía, es decir el rechazo a lo comercial y al beneficio económico a corto plazo; dicha lógica está únicamente orientada hacia la acumulación de capital simbólico a largo plazo. El *capital simbólico* sería una especie de capital “económico” negado, algo así como crédito verdadero, capaz de asegurar beneficios económicos, pero bajo ciertas condiciones y solamente a largo plazo. Por el contrario, la *lógica económica* de los bienes culturales busca el beneficio y la ganancia como cualquier otro tipo de comercio, dándole prioridad a la rápida difusión y al éxito inmediato inducido por la breve temporalidad de su existencia.

El estudio de los bienes simbólicos se inscribe en un proyecto muchas veces denominado paradójico, pues supone pensar las leyes que gobiernan una economía y que tiene como fundamento la denegación de la economía misma. La también llamada *economía de los bienes simbólicos* se puede ilustrar por un pequeño sistema de oposiciones homólogas: desinterés/beneficio, gratuidad/rentabilidad, creación artística/comercial, pequeña/gran difusión, corto/largo plazo, etc. Contra toda forma de economismo, las economías basadas en la denegación de la economía sólo funcionan por la represión constante y colectiva del interés económico y de la verdad de las prácticas que devela el análisis económico (Bourdieu, 1997b: 4-43). De esta forma Bourdieu invita a pensar el campo cultural como la inversión perfecta del campo económico. En este campo invertido, la producción de la creencia en el valor de las obras culturales es a la vez la condición y el efecto de su consagración. La identificación de las condiciones históricas que dan lugar a la denegación de la economía, y la relación

²² En un intento por superar el paradigma levi-straussiano del fundamento simbólico de la sociedad que considera los aspectos “económicos” como derivados de operaciones simbólicas específicas, Bourdieu trata de repensar los procesos simbólicos que dan nacimiento al orden social, en donde el “capital económico” lleva a desnaturalizar dicho orden, haciendo aparecer sus fundamentos simbólicos. En Lebaron (2003b: 560).

entre las estructuras de producción intelectuales y estéticas, constituyen las herramientas para romper con varios postulados falaces que dominan el sentido común del mundo cultural: *a*] la mitología del “creador” o genio solitario; *b*] la perspectiva estructuralista que supone la autonomía de la producción artística, y *c*] el reduccionismo sociológico según el cual existe una correspondencia directa entre las posiciones sociales y la postura estética o intelectual (Chartier, 2003: 249-257).

LA CONCIENCIA ECONÓMICA CON RESPECTO A LA TEMPORALIDAD

Es finalmente analizando la adaptación de los argelinos a la economía capitalista,²³ o más bien su inadaptación, como Bourdieu bosqueja solidamente sus primeras conclusiones: “el funcionamiento de todo sistema económico está ligado a la existencia de un sistema determinado de disposiciones con respecto al mundo, y más precisamente con respecto al *tiempo*” (1977: 16). Por consiguiente, lo más lógico para él es que la *conciencia económica* concreta sea el primer objeto de estudio, puesto que la descripción del sistema capitalista retiene exclusivamente las propiedades objetivas (racionalización y previsión) y que en el caso de Argelia o de cualquier otro país en “vías de desarrollo” el sistema precede las actitudes que exige (Bourdieu, 1963: 25). Así que cuando el debate se centra entre un sistema que se propone o que se impone, e individuos que no están preparados para aprehender la intención más profunda, lo ideal sería reflexionar sobre las condiciones de existencia y el funcionamiento del sistema capitalista, es decir sobre las estructuras de la conciencia económica, favorecida y exigida a la vez por ese sistema (Bourdieu, 1963: 25).

Si para los argelinos no había nada más ajeno que “la tentativa para apropiarse del porvenir”, es en razón simplemente de la ausencia del cálculo racional que supone la visión occidental: el *tiempo* para el campesino que vive en la naturaleza no tiene el mismo significado que para aquel que vive en un medio técnico donde la duración del trabajo es objeto del cálculo. Como se ignora la productividad, no se contabiliza el tiempo. Es a grandes rasgos el trabajo el que establece

²³ No es irrelevante la respuesta que daba Bourdieu cuando se le preguntaba acerca de sus investigaciones en Argelia: “*la Kabylie c’est ma vie*” [“la Kabilia es mi vida”].

el horario, y no el horario el que define el trabajo (es decir, el trabajo de la tierra evaluado en días). El ritmo de trabajo agrícola está determinado por los ciclos biológicos y la existencia social sigue la pauta del calendario ritual. El “espíritu campesino”, según Bourdieu, sería como una actualización de una mitología donde la vida agrícola está fundada esencialmente por expectativas (Bourdieu, 2004b: 93). Es por estos aspectos por lo que el terreno de campo argelino representaba una ocasión ideal para distinguir dos concepciones radicalmente diferentes, no sólo de la actitud con respecto al tiempo, sino también de las transacciones, de los valores económicos y humanos fundamentales: una constituida por el honor y el prestigio, y la otra por el interés y el cálculo. Dicho de otra forma, gracias al estudio de la percepción del tiempo Bourdieu desarrolla la manera en que les resulta difícil a los argelinos, por el bagaje cultural propio de una cultura precapitalista, concebir y aprehender el futuro objetivamente. Por eso mismo el tiempo revela por ejemplo la dificultad para manejar el *dinero* y el *crédito*, es decir por ser una referencia abstracta y racional.²⁴

Es justamente por la tendencia a concebir el tiempo de manera “racional” en las sociedades capitalistas por lo que dicha visión tiende a ver la irracionalidad de sociedades precapitalistas o a considerar como irracional otro tipo de racionalidades. Ahora bien, el tiempo es considerado diametralmente opuesto por la concepción neoclásica con respecto a la de Bourdieu: en la primera el tiempo es cálculo, anticipación, un tiempo *cinemático*, es decir un tiempo virtual producido por el pensamiento del teórico neoclásico; la segunda concepción del tiempo en la construcción del agente económico es un tiempo *histórico* (Boyer, 2003: 67), es decir fruto de las experiencias anteriores y de la trayectoria de los individuos (de ahí la fuerza de la noción de *habitus*). ¿Sus investigaciones sobre la temporalidad y la conducta económica serían acaso una especie de concretización de la tesis de doctorado²⁵ que Bourdieu jamás realizó, por no querer someterse al juicio de un jurado académico (una especie de tribunal kafkiano según él), y cuyo resultado dependería de una autoridad

²⁴ Bourdieu relata cómo muchos campesinos argelinos derrocharon rápidamente todo su dinero al vender el pequeño patrimonio que constituía su parcela de tierra.

²⁵ Todo parece indicar que dicha tesis iba a ser dirigida por Georges Canguilhem (que fue también uno de los maestros de Michel Foucault) sobre las *Estructuras temporales de la vida afectiva*. “Cuando pensé en una tesis, me dirigí a él” [Canguilhem], y no a Jean Hypolite, como muchos de mi generación [...]. En Bourdieu (2004a: 42-43).

que no reconocía o que al menos trataría de impugnar con sus investigaciones?

NOCIONES ECONÓMICAS DE LA TEORÍA BOURDIANA

En esta tercera parte presentamos de forma sucinta las nociones principales del universo conceptual que Bourdieu aplica al estudio de los hechos económicos. Tratamos de poner en evidencia cómo sus últimos trabajos le dan una impresionante coherencia a los primeros estudios que efectuó en Argelia.

Noción de interés

En la teoría de los campos existe el supuesto fundamental de que el mundo social es el lugar de un proceso de diferenciación progresiva. Este proceso de diferenciación o de atomización conlleva a la constitución de universos que presentan “leyes fundamentales” que son diferentes e irreducibles. Estas leyes representan *formas específicas de interés*. A partir del momento en que cada universo tiene sus leyes particulares, inferimos que hay intereses para cada universo o, más bien, que hay intereses para cada campo. La evolución social tiende así a mostrar universos con leyes propias, que tienden poco a poco hacia la autonomía. De la misma forma que el interés, las leyes fundamentales de cada campo no son transferibles y por lo regular se caen en la simpleza tautológica de las leyes que los rigen: el “arte por el arte”, los “negocios son negocios”, etc. Es en ese momento, según la teoría bourdiana, cuando se llega al polo opuesto del economismo, es decir cuando no podemos transponer leyes de un universo a otro (por lo regular son las leyes del campo económico las que se tiende a imponer a los demás campos). Es entonces por las leyes fundamentales de la teoría del proceso de diferenciación y de atomización de los universos sociales, por lo que se rompe con la noción de interés estrictamente económico o utilitario. (Esto no significa por lo tanto que no haya “interés desinteresado” [Bourdieu, 1994: 147-172].) Todo el proyecto intelectual de Bourdieu consistió en rechazar dos reducciones fundamentales del supuesto antropológico tradicional:

a] que los agentes actúan de manera racional estableciendo conscientemente los fines de su acción para obtener el máximo de eficacia al mínimo costo; b] todo lo que motiva a los individuos hacia el interés económico se traduce en un beneficio monetario (Bourdieu, 1994: 154). Sería la *complicidad ontológica* entre el *habitus* y el campo lo que Bourdieu opone a la reducción del cálculo consciente y deliberado.

En la construcción de su teoría, Bourdieu recurre a la noción de interés como un instrumento de ruptura con la visión mistificadora y encantada de la conducta humana. Actuando así busca eliminar uno de los errores más comunes con respecto a la noción de interés, que es el reducirla, como los economistas neomarginalistas, a su esencia meramente económica, es decir al *economic self-interest* de Adam Smith (que por su concepción ahistórica presenta una inclinación a presentarse como natural). El interés, según la visión de los economistas, representa un arbitrario histórico para Bourdieu. Tal concepción del interés no sería para él más que la universalización del inconsciente que engendra y supone la economía capitalista (Bourdieu, 1984: 33). Como heredero del racionalismo del siglo XIX, una de sus premisas de base es restituir la razón, producto de la amnesia histórica que no es raro encontrar en la ciencia (Bourdieu, 1991: 3-26, y 2001). Este principio establece que la existencia de una relación entre una causa o razón es la que permite explicar por qué las prácticas o las instituciones son de una forma y no de otra. La acepción del interés universal, encarnado por el *homo economicus*, no sería otra cosa que la universalización del *homo capitalisticus*, es decir una especie de “monstruo antropológico” (Bourdieu, 2000b: 256), una de las formas paradigmáticas de la “ilusión escolástica” de la ortodoxia económica. Lo que avanza Bourdieu es una crítica permanente contra toda forma de intelectualismo. Bourdieu reprocha a los científicos sociales que metan en la cabeza de los agentes su propio pensamiento, y lo coloquen como principio de las prácticas de éstos, es decir poner en la conciencia del agente las representaciones de intelectual o, en el peor de los casos, poner los modelos que él mismo elaboró para dar razón de las prácticas que estudia (Bourdieu, 2000b: 19). R. Swedberg no duda un segundo para citar a Bourdieu cuando éste dice que la antropología y la historia comparada demuestran que la “magia social” de las instituciones, de la que hablaba Mauss, puede constituir casi cualquier cosa en interés (Swedberg, 2003a), o incluso convertirla en un interés realista, es decir en una inversión, con una especie de retribución

para alguna forma de economía (artística, académica, política, científica) (Bourdieu, 1984b: 34). Tomando distancia del supuesto tradicional que habita el inconsciente histórico de los economistas, que bajo la perspectiva utilitaria equivaldría al “grado cero de la sociología”, Bourdieu sugiere que su noción de interés sería una inversión específica en los envites (*enjeux*), que son a la vez la condición y el producto de la pertenencia a un campo (Bourdieu, 1984b: 119). Esto supone más claramente una concepción mucho más general que la supuesta por la reducción mercantil tradicional, es decir que existe una forma específica de interés para cada campo. *Grosso modo*, la noción de interés fue construida para dar cuenta de una acumulación diferencial según las posiciones ocupadas en cada campo (Boyer, 2003: 66).

Según A. Hirschman el uso indiscriminado de la noción de interés, asociada normalmente con la noción de *pursuing one's interest*, tiende a circunscribir su utilización a un uso tautológico, pues se emplearía para explicar prácticamente toda conducta humana, cuando en verdad designa una manera específica o un estilo de conducta llamado comúnmente “racional” o de acción “instrumental” (Hirschman, 1992: 35). En ese punto, Hirschman estaría de acuerdo con Bourdieu, pues siendo transferible a cualquier campo, significa caer otra vez en el economismo.²⁶ En la crítica contra la noción de interés comúnmente defendida por la mayoría de los economistas, Bourdieu insiste en su reproche permanente a la economía, es decir su carácter profundamente ahistórico: lejos de ser una invariante antropológica, la noción de interés constituye un arbitrario histórico, una construcción histórica de la que sólo la historia puede dar razón con el tiempo y merced a la observación empírica, y no por una deducción *a priori* basada en una concepción ficticia y etnocéntrica (Bourdieu y Wacquant, 1992: 92). Una de las definiciones más completas del interés económico la da el mismo Bourdieu en uno de sus últimos libros: es la forma específica que reviste la “inversión en el campo económico, cuando éste es aprehendido por agentes dotados de disposiciones y creencias adecuadas, por haber sido adquiridas, gracias

²⁶ Aunque existe entre ambos una diferencia significativa: a pesar que para Bourdieu el mundo social está fuertemente estructurado (de ahí su estigma de “fatalista” y “determinista”), él no está de acuerdo con Hirschman cuando dice que el mundo social evoluciona “según las leyes immanentes que las acciones humanas no pueden modificar”. Citado en Bourdieu y Wacquant (1992: 42). Bajo el postulado de que “todo es social”, Bourdieu arguye que “todo lo que el mundo social hizo, el mundo social lo puede deshacer”.

a una experiencia precoz y prolongada de sus regularidades y de su necesidad” (Bourdieu, 2000b: 20). O como diría Polanyi para las sociedades contemporáneas, “la economía de mercado [...] sólo puede existir en una sociedad de mercado” (Polanyi, 1983: 88).

Finalmente la noción de interés puede confundirse con la noción de “motivación”. La motivación correspondería a los deseos, las necesidades y las preferencias que guían el comportamiento humano. Según esta concepción, la ausencia de motivación sería la causa de graves conflictos humanos puesto que, sin ella, ninguna persona se preocuparía por hacer las cosas. Bajo esta premisa, la motivación sería un componente indispensable de la vida social. Contrariamente a la noción de interés, la “motivación” no pertenece al campo de las ciencias sociales (aunque es utilizada por algunos sociólogos como Raymond Boudon, lo cual no le da más consistencia a su teoría) sino al de la psicología. Dicha disciplina implica la comprensión del comportamiento humano por razones internas o individuales esencialmente, cuando en ciencias sociales existe la tendencia a considerar los factores externos, las limitaciones y los determinismos del mundo en que vivimos. Fue quizá Durkheim quien mejor puso de manifiesto el peso del mundo social al afirmar que las maneras colectivas de acción o de reflexión tienen una “realidad externa a los individuos”, quienes en cada momento se adaptan a ella (Durkheim, 2002: xx1). Lo que sería interesante es justamente tratar de articular la dimensión individual y colectiva, lo interno y lo externo, el nivel macro y micro social. O, dicho de otra forma, de intentar entender los fenómenos sociales teniendo en cuenta la influencia del medio o de los condicionamientos estructurales, sin negar la capacidad de libertad y de innovación del individuo. No podemos estar más que de acuerdo con Swedberg cuando propone que la noción de interés constituye uno de los conceptos más importantes de la sociología y, por ende, es indispensable para la sociología económica (Swedberg, 2003a).

EL HABITUS ECONÓMICO

La primera función del concepto de *habitus*, según Bourdieu, fue elaborada para romper a la vez con la filosofía cartesiana de la conciencia y con la ruinosa alternativa que representaba el mecanismo y

el finalismo, es decir la determinación por las causas y la determinación por las razones o aquella representada por el “individualismo metodológico” de Carl Menger (llamado así por J. Schumpeter) y el “holismo” (marxista) (Bourdieu, 1997a: 62). Noción central en la teoría bourdiana, el *habitus* es fruto de las experiencias pasadas y producto de los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia. El *habitus*, producto de la interiorización de las estructuras sociales, reacciona a las demandas del campo de forma coherente y sistemática. El *habitus* sería un operador de raciocinio, pero de un raciocinio práctico, immanente a un sistema histórico de relaciones de fuerza y trascendente al individuo. El *habitus* sería creador e inventivo (particularmente en los contextos nuevos creados por las rupturas políticas o económicas). Generador de prácticas objetivamente ordenadas, sin ser el producto de la sumisión a las reglas, el *habitus* tiene un carácter sistemático porque da cuenta de las “decisiones individuales”, que a pesar de depender de las condiciones objetivas no son una consecuencia mecánica (Lebaron, 2000b: 63). Es un principio generador de estrategias que permite a los agentes afrontar las más diversas situaciones dentro de los límites de las estructuras.²⁷ Más esquemáticamente, el *habitus* designa al conjunto de disposiciones adquiridas, los esquemas de percepción, de apreciación y de acción, inculcados por un contexto social determinado, es decir la forma en que vemos al mundo y que actuamos en él. Para resumir, el *habitus* sería algo así como un “calculador sin cálculo”.

Los orígenes del *habitus*, y más particularmente, el *habitus económico* fueron esbozados a partir de la investigación de campo argelina a finales de los años cincuenta. La investigación etnográfica y estadística que desembocó parcialmente en el libro colectivo *Trabajo y trabajadores en Argelia* (Bourdieu, 1963),²⁸ no sólo constituye una denuncia política de los efectos negativos de la colonización (como la destrucción

²⁷ Es justamente por el mismo juego del *habitus* y de la estructura del campo por lo que Bourdieu sugiere la manera en que podemos entender cómo los agentes realizan sus “prácticas”, o toman sus decisiones “racionales”, o al menos razonables para ellos, en forma de “estrategias”.

²⁸ Habría que hacer referencia también a otros libros como *Le déracinement* escrito en colaboración con A. Sayad, su clásico *Sociología de Argelia*, y uno que se convirtió rápidamente en el libro de referencia en antropología en Estados Unidos, *Esquisse d'une théorie de la pratique*.

de la cohesión socioeconómica kabil²⁹), sino que es básicamente un ejercicio científico riguroso que aprehende las condiciones sociales de la formación de la conducta económica racional. Bourdieu llama a dicha conducta el *habitus económico* (Bourdieu, 2000c: 17-41). Ésta se definiría como una disposición que orienta y organiza las prácticas económicas cotidianas como las compras, el ahorro y el crédito, así como también las representaciones de sumisión o de (posible) revolución (Bourdieu, 1977: 11-18 y 83-114). Por la misma vía da cuenta del desfase que representa la introducción del *habitus* de la economía moderna después de un siglo de dominación colonial. Lo que es interesante subrayar es la astucia de Bourdieu para demostrar cómo el análisis de la introducción de la lógica económica en una sociedad precapitalista permite descubrir las diferencias entre el sistema económico y las actitudes de los individuos. Si estas diferencias no se manifiestan ante los ojos de los investigadores que estudian la misma cultura en la que viven es porque se disipan ante su mirada por dar la apariencia de lo evidente que procura la armonía perfecta entre el orden económico y las actitudes individuales, es decir por la conformidad con la realidad que procura el “sentido común”.³⁰

La encarnación del *habitus* económico es el *homo economicus*, esa especie de monstruo antropológico que evocamos antes, que se define mejor como el agente eficaz y maximizador de beneficios. Paradójicamente el *habitus* es un principio de conducta muy económico, porque asegura una enorme economía de cálculo y de tiempo. La economía del *habitus* reside en el hecho de que facilita por lo regular una respuesta rápida frente a la premura del tiempo y al desconoci-

²⁹ Que se traduce además por la imposibilidad de integración a la economía monetaria y a la conversión forzada de los campesinos en subproletarios mal pagados, condenados a una vida miserable en los centros urbanos y a la imposibilidad de llevar a cabo la revolución por carecer de la conciencia revolucionaria, carencia fruto de sus condiciones de existencia.

³⁰ En su lucha permanente contra el sentido común, Bourdieu sugerirá tiempo después que las estructuras mentales son producto de la interiorización de las estructuras sociales de una época y un contexto determinado. La incorporación de las estructuras fundamentales de una sociedad, comunes a todos los agentes, hace posible la producción de un mundo común y sensato, un mundo de sentido común. Es en última instancia la ruptura con ese sentido común lo que permite, a través del conocimiento, acceder a la libertad, pues es en lo “evidente” y lo que “va de sí mismo” donde se esconden las formas de dominación más fuertes. Más tarde dirá Bourdieu que todo su trabajo pretendía luchar contra la dominación, ahí donde se esconde mejor, es decir en las “mentes” y en las “costumbres corporales”.

miento de los elementos necesarios para tomar una decisión calculada. Bourdieu sugiere que el *habitus* económico genera anticipaciones *razonables* y no racionales, producto de la monotonía o de las regularidades que procura la “constancia relativa” de los juegos sociales, sobre la “constancia relativa” de las disposiciones. Como el *habitus* es producto de las experiencias anteriores, éste produce un *manejo práctico* frente a las situaciones de incertidumbre. Uno de los puntos más curiosos del estudio del *habitus* económico de Bourdieu, es el que concierne el futuro: para él, el poder del *habitus* confrontado al futuro genera una relación con el porvenir que no tiene nada que ver con la noción de proyecto, sino con la de *anticipación práctica*. Para Bourdieu el cálculo de riesgos propio de la lógica especulativa es incapaz de anticipar el porvenir; sólo el *habitus* sería capaz de aprehender el porvenir como un casi-presente y no como un futuro contingente. Contra la visión intelectualista de la ortodoxia económica y la teoría de juegos, Bourdieu propone que la anticipación mutua es fruto de la *orquestración* de los *habitus* y no del cálculo de las intenciones del adversario (Bourdieu, 2000b: 263-264), como supondría la teoría económica.

NOCIÓN DE CAMPO (ECONÓMICO) Y EMBEDDEDNESS

La teoría bourdiana está prácticamente en sintonía con la de Karl Polanyi.³¹ Como el alcance de ambas obras es muy amplio, no queremos caer en una discusión del conjunto de sus trabajos. Sólo deseamos poner en evidencia algunos puntos fundamentales de *entente* entre ambas y una observación de Bourdieu a Polanyi,³² e indirectamente, por efecto de escuela de pensamiento, a Mark Granovetter (padre por lo tanto de la *New Economic Sociology*)³³ (Convert y Heilbron, 2004: 223-241). Los dos parecen estar de acuerdo en que es difícil pensar las relaciones económicas haciendo abstracción del contexto social (económico y “no económico”/simbólico) en que están insertas. En

³¹ Uno de los raros economistas, junto con Herbert Simon, que Bourdieu cita, y con los que está relativamente de acuerdo.

³² Si hacemos referencia a este aspecto es porque la crítica de Bourdieu a la noción de *embeddedness* es quizá la única que exista, según R. Swedberg.

³³ Entre los representantes más destacados de esta corriente figuran también Harrison White, Vivian Zelizer y Neil Fligstein.

un artículo ya clásico, Polanyi desarrolló una dimensión que marcó la totalidad de las ciencias sociales y que pocos pueden darse el lujo de no estar de acuerdo con él: la noción de *embeddedness* fue acuñada para tratar de explicar la “inserción” o el “empotramiento” de los hechos económicos en la sociedad,³⁴ sobre todo gracias a los aspectos no económicos. Así por ejemplo, la religión y las formas de gobierno, consideradas como no económicas, permitirían entender mejor la economía humana (Polanyi, 1957: 250).³⁵

Bourdieu no podría estar más de acuerdo con él puesto que toda su obra está basada en la pertenencia del agente al mundo en el que vive, regido por las leyes de un orden material (económico) e inmaterial (no económico), es decir por el valor acordado a las dimensiones económica y simbólica. La introducción de los elementos no económicos (Polanyi) o simbólicos (Bourdieu) constituye un paso importante en la comprensión de la economía contemporánea, puesto que el análisis económico tradicional, e incluso algunos estudios sociológicos, dejaban dichos aspectos al margen. La noción de *capital* vendría a reforzar todavía más dicho argumento. La posesión de diversos tipos de capitales (social, cultural, simbólico), significa una toma de distancia significativa con respecto al análisis estrictamente económico y económicamente “racional”.

El reproche fundamental de Bourdieu a la noción de *embeddedness* de Polanyi (reactivada por M. Granovetter algunos años más tarde, en 1985)³⁶ es que tiende a ignorar la dimensión estructural de la sociedad. Bourdieu se sirve básicamente de su noción de campo³⁷ para

³⁴ Para medir la verdadera dimensión de tal postura, que en cierta forma revolucionaba las ciencias sociales, es preciso recordar que este principio fue elaborado, no sin reticencias, contra la visión dominante de la economía (clásica), que tendía a hacer abstracción de las relaciones sociales.

³⁵ En este artículo se destacan los aspectos de la unidad y estabilidad, la estructura y la función, la historia y la política para afirmar que la economía humana es un proceso instituido.

³⁶ Granovetter (1985: 481-510). Este artículo es una respuesta a los reproches contra el agente subsocializado (*undersocialized*) criticado por O. Williamson o el agente sobresocializado (*oversocialized*) criticado por D. Wrong. El argumento que trata de poner en evidencia es el peso de las estructuras sociales en la acción económica, particularmente el impacto de la estructura social en las instituciones y en los comportamientos. Granovetter opone a la tradición utilitaria (económica clásica y neoclásica), que supone la racionalidad y la abstracción de las relaciones sociales, la noción de *embeddedness*: “los comportamientos como las instituciones están tan condicionados por las relaciones sociales, que interpretarlos independientemente, es un gran malentendido”, pp. 482-483.

³⁷ Mediante la construcción del concepto de espacio social y de la noción de campo,

darle fuerza a su argumento. Según él no es suficiente afirmar que efectivamente un hecho económico está situado en un contexto específico y que los comportamientos individuales y colectivos están influidos por el peso que las relaciones sociales ejercen sobre ellos. La crítica más fuerte contra la noción de *embeddedness* (reactivada) es que a pesar de inscribir la acción económica en redes de relaciones sociales que generan confianza y desalientan los perjuicios, Granovetter no se aleja del “individualismo metodológico”. Pensando así, dice Bourdieu, se vuelve a caer en la visión interaccionista que tiende a ignorar el condicionamiento estructural que ejerce el campo y no quiere, o no puede, obedecer a otra cosa que al efecto de la anticipación consciente y calculada, producto de los otros agentes o de la influencia de las redes sociales. Para el sociólogo francés, la noción de *embeddedness* por sí sola, aunque quiera sobrepasar el individualismo y el holismo, tiende a desaparecer los efectos de estructura y todas las relaciones objetivas de poder (Bourdieu, 2000b: 243). La teoría bourdiana supone la existencia de efectos sociales más complejos. Es decir, que no basta situar los hechos económicos en el espacio social, sino que hay que tomar en cuenta especialmente su posición en ese espacio y en los microcosmos estructurados que son los campos económicos.

Es justamente por medio de la concepción de la noción de campo como Bourdieu trata de restituir teóricamente la complejidad de la realidad en el análisis sociológico. Un *campo* es, para él, un lugar de luchas, actuales y potenciales, para transformar o para conservar la configuración de fuerzas o la distribución de capitales. En términos absolutos, un campo puede ser definido como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones (Bourdieu y Wacquant, 1992: 72). Es un universo estructurado y no un simple agregado de individuos, productos e instituciones (como lo señaló Marx),³⁸ donde cada agente se define por oposición a los demás. La posición en un campo es importante porque, como en cualquier universo, las características de los agentes son definidas por la posición que ocupan, por el lugar que tienen en ese sistema de relaciones objetivas. El campo

que designa un diseño geométrico y estructural de la realidad social, Bourdieu tomaba también distancia de la visión de los *ingenieros sociales* que buscan ante todo los medios de acción sobre el mundo social con fines políticos y económicos. En Lebaron (2001: 60).

³⁸ “La sociedad no consiste en individuos, sino expresa la suma de los lazos y de las relaciones en las cuales los individuos están inmersos”. En K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858* o *Grundrisse* citado por Wacquant (1992: 23-24).

funciona por relaciones de fuerza donde existen luchas por la conservación o la transformación de esas relaciones, con el fin de obtener la posición dominante (o al menos una mejor). El campo es un sistema de relaciones que se establece entre los agentes que participan en él. Su forma depende de la estructura y del volumen de *capitales* específicos poseídos por los agentes. Quizá la estructura del campo se entiende mejor en términos de distribución de tipos de recursos o de capitales.³⁹ El capital que corresponde al campo económico, o *capital económico* llanamente, puede ser definido como la *riqueza*: forma de acumulación “monetarizada” de recursos, destinada a un uso meramente mercantil o de intercambio, que puede sin embargo convertirse en otra especie de capital (cultural especialmente, es decir títulos académicos, obras de arte, o simbólico: fundaciones, dones). La riqueza como tal sólo puede funcionar como capital cuando está en relación con el campo económico, suponiendo que exista un conjunto de instituciones y de agentes dotados de intereses y modos de pensamiento específicos (Bourdieu, 1980b: 211).

CAMPO ECONÓMICO

La economía para él se puede concebir como cualquier otro campo, por lo cual cuenta con una lógica propia e intereses específicos. En el programa de estudio que propone Bourdieu sobre el campo económico, sugiere que es indispensable estudiar la génesis misma del campo económico, es decir estudiar la historia del proceso de diferenciación y de atomización que concluye con la constitución del *juego* específico de este campo y que es regido por sus propias leyes. Lo que sugiere Bourdieu, como es su costumbre, es invitarnos a repensar o a reconstruir históricamente los presupuestos en que se basa tradicionalmente la ciencia (económica), que en este caso son dos cosas: *a*] las disposiciones económicas del agente económico (gustos, necesidades, propensiones, aptitudes) y *b*] la génesis del campo económico. La razón para proceder de esta forma es porque justamente

³⁹ En un intento por sobrepasar la asociación tradicional de capital con la posesión de recursos económicos (al estilo marxista), la teoría bourdiana incluye básicamente cuatro tipos de capital: económico, cultural, social y simbólico. Sin embargo, hay tantos tipos de capital como campos existan.

es en la historia de los orígenes, donde se inventan las disposiciones capitalistas, al mismo tiempo que se instituye el campo donde se realizan (Bourdieu, 1997a: 49). Si Bourdieu no desaprovecha ninguna ocasión para denunciar la ahistórica ilusión universal en que se funda la ciencia económica, sus conceptos y el conjunto de las disposiciones del agente económico, es porque de lo contrario tal análisis estaría sesgado por un vicio de origen. La apariencia universal y natural que da la economía se debe, según Bourdieu, a que la ciencia económica es el producto de una larga historia colectiva que inscribió en las estructuras cognitivas los mismos esquemas prácticos de pensamiento que la teoría económica ahistórica quiere explicar. Es la amnesia en la historia de la génesis de las disposiciones y del campo la que contribuye a producir el *sentido común económico*: una inclinación a percibir el mundo económico como natural, normal, producto de la armonía casi perfecta entre las estructuras sociales y las estructuras cognitivas. El sentido común económico es el presupuesto heredado por la inmersión prolongada en un mundo económico específico, un sentido *embedded*, es decir enraizado en un sistema de creencias y valores de una sociedad particular, o dicho de otra forma, un *ethos* o una visión moral del mundo (Bourdieu, 2000b: 22-23) por ser éste el que la produjo y el que la determina.⁴⁰ De esta forma, haciendo gala de una exigente voluntad de historización, Bourdieu señala que la esfera de los intercambios mercantiles se separó de los otros dominios de la existencia y afirmó su *nomos* específico. Es en ese momento en el que las transacciones económicas dejaron de ser concebidas bajo el modelo del intercambio doméstico, es decir ordenadas por las obligaciones sociales o familiares. Como consecuencia de este proceso, surge el *interés económico* (o el cálculo de los beneficios individuales) que poco a poco se impondría como principio de visión dominante.

El programa de sociología económica de Bourdieu, que él llama *antropología económica*, se inscribe en una visión racionalista ampliada, que restituye la historicidad de los agentes y de su espacio de acción, con la intención de contribuir a la definición más completa de la razón económica (Weber, 1967: 235). A partir del caso estudiado en *Las estructuras sociales de la economía*, es decir el acceso a la propiedad (casa individual), Bourdieu sugiere que las estructuras del campo económi-

⁴⁰ En la medida en que el individuo está implicado en las relaciones de la economía de mercado, dice Weber, está condicionado a las reglas de la acción capitalista. En Weber (1967 [1964]: 51).

co son definidas por las empresas que participan en él. Es la relación entre las diferentes empresas que engendran las relaciones de fuerza del campo. Como en cualquier otro campo, es el volumen y la estructura de capital los que definen la estructura del campo económico. Las empresas controlan una parte del mercado y ejercen diversos efectos variables en función del capital poseído. El comportamiento de los consumidores según el marco teórico bourdiano se reducirían al efecto del campo, es decir que el peso de cada agente está en función de todos los demás. Como en todos los campos, la fuerza de cada agente depende de la estructura y del volumen del capital (financiero, cultural, tecnológico, jurídico, organizacional, comercial, simbólico, social). Las acciones o estrategias de las compañías como la adopción de una nueva tecnología o el control de una parte del mercado no serían más que el efecto de la estructura del campo. La compañía dominante sería la que ocupa en la estructura la posición que le da preeminencia. Bourdieu subraya que las compañías dominantes ejercen presión sobre las dominadas mediante la modificación del campo, de los condicionamientos y del espacio de posibles, porque las empresas grandes definen las regularidades y las reglas del juego económico con el fin de favorecerse lo más posible. Esto explica por qué la *reproducción* de la estructura es inmanente al campo mismo (Weber, 1967: 236-238). La competencia entre las empresas toma por lo regular la forma de la *competencia por el poder sobre el Estado*, pues en el caso francés, éste no sería un actor más, sino el actor principal en la creación y la regulación del mercado.⁴¹ Finalmente si algo distingue al campo económico es que sus sanciones son brutales, la maximización del beneficio individual puede confesarse públicamente y no tiene necesidad de inspirarse en la intención destructora (schumpeteriana) para producir efectos devastadores (Bourdieu, 1997: 61).

CONCLUSIÓN

Del análisis de su obra se desprende la manera en que Bourdieu no sólo incluye la dimensión económica en sus investigaciones, sino que

⁴¹ El “mercado” no sería otra cosa que una construcción social, una estructura de relaciones específicas, que es objeto de modificaciones, según sus fuerzas, por parte de los diferentes actores que participan en ella.

muestra hasta qué punto ésta fue neurálgica para concebir su teoría del mundo social. El campo de la economía no sería más que otro de los campos donde se estructuran la acción y los conflictos. Lo que parece más importante es que la economía estuvo de una u otra forma presente en prácticamente todas sus investigaciones. Las primeras se abocan al análisis del *habitus* económico tradicional y al estudio de las condiciones económicas y sociales de posibilidad del comportamiento económico racional. El uso de conceptos económicos (interés, beneficio, capital, mercado, concurrencia), que empleados en otros campos no suponen las mismas referencias que en el campo económico, fue quizá la razón por la cual su teoría suscitó una interpretación reductora. Más allá de la crítica que reduce erróneamente la sociología económica a una variante de la teoría neoclásica estándar como lo pretenden algunos de sus detractores,⁴² la originalidad de Bourdieu es más bien haber llevado el razonamiento económico a una diversidad de dominios⁴³ (a las antípodas del campo económico inclusive) como el arte, la pintura, la literatura y la educación.

Lejos de ser una dimensión secundaria, la antropología económica fue de hecho el primer dominio donde Bourdieu desarrolló su pensamiento. El efecto más tangible no son sus libros sobre la economía propiamente dicha, sino las nociones que forjó, y que por lo regular fueron importadas de esa disciplina. Una de sus apreciaciones más críticas es contra el “interés económico”: ante la incapacidad para dar razón de la conducta racional, los economistas crearon un actor, cuyas prácticas tendrían *la razón* como fundamento. Bourdieu no *economiza* su crítica contra toda forma de *economismo*, ni contra sus adversarios académicos, es decir la mayoría de los economistas.⁴⁴ De un trazo rompe con las nociones ahistóricas de pretensión universal y sugiere por el contrario estudiar su génesis, para restituir a la eco-

⁴² Olivier Favereau y Alain Caillé principalmente.

⁴³ F. Lebaron identifica seis campos de estudio donde Bourdieu confrontó su teoría contra las teorías económicas: *a*] la transición de una sociedad tradicional al capitalismo (Argelia), *b*] la expansión del mercado nacional francés (Béarn), *c*] las interacciones entre demanda y oferta del crédito según las características sociales (texto inédito), *d*] las desigualdades escolares (desde *Los herederos* hasta *La nobleza de Estado*), *e*] las prácticas culturales como la fotografía y las visitas a los museos, y *f*] las dimensiones sociales de los intercambios económicos globales (publicación del colectivo Darras). En Lebaron (2003b: 553-554).

⁴⁴ Aunque Gary Becker merezca una mención especial por considerarlo como el representante más osado y el más temerario por tratar de exportar el economismo a otras (¿o todas?), las esferas de la existencia humana.

nomía su verdad de ciencia histórica, elaborando al mismo tiempo la concepción más completa de la *economía de las prácticas* (o la forma más completa de llamar a la sociología) como él la entiende: “el estudio de las condiciones de producción y de reproducción de los agentes y de las instituciones de producción y de reproducción económica, cultural y social” (Bourdieu, 2000b: 25-26). Mediante la noción de *habitus*, Bourdieu invita a sustituir la construcción escolástica del *homo economicus* por una concepción más realista de la práctica económica, es decir aquella práctica producto de anticipaciones razonablemente ajustadas, fundadas en la oscura relación entre las disposiciones y un campo.

Los análisis de Bourdieu tienen por lo regular una característica inconfundible: tomando en cuenta las herramientas más rigurosas de las ciencias sociales para comprender la realidad contemporánea, su pensamiento constituye un acto político de denuncia de la injusticia y de todas las formas de dominación. En la última parte de su vida se criticó mucho a Bourdieu por su postura militante: en realidad siempre lo fue, pero fue un combativo luchador social que formulaba sus ataques codificados bajo la más exigente modalidad científica, por lo que desafortunadamente a veces pudo parecer incomprensible. Dos de sus libros, *Contra-fuegos I y II*, y el post-scriptum de *Las estructuras sociales de la economía*,⁴⁵ son un ejemplo más claro de esto, es decir del carácter normativo e ineluctable que pretende imponer la economía⁴⁶ en su versión liberal. Por sus investigaciones y su compromiso cívico se puede afirmar que el principal objetivo de Bourdieu era el de anticipar y prevenir los abusos en nombre de la razón y diseminar los instrumentos de resistencia contra la dominación simbólica; lejos de ser fatalista o moralista, su trabajo tiende a contribuir a la elaboración

⁴⁵ Uno de los efectos de este libro, al mismo tiempo que libera el conocimiento a través de la reconstitución de la historia del campo económico, es el de poner de manifiesto las consecuencias prácticas de las políticas liberales en el mercado inmobiliario. Como incentivan la compra de una casa y desalientan el arriendo, dejan de estimular el hábitat colectivo. Esto pone en evidencia la miseria pequeñoburguesa y el costo humano (en términos de sufrimiento y desilusiones) del deseo de ascensión social. Otro efecto es el de favorecer el repliegue de la pequeña burguesía sobre la intimidad, la búsqueda de la plenitud en los pequeños placeres domésticos y la desmovilización política.

⁴⁶ La transposición del modelo nacional estudiado por Bourdieu al campo internacional trata de dar razón de la desregulación de los mercados mediante la liberalización de la economía mundial operada por las instituciones supranacionales (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, etc.). Véanse también Dezalay y Garth (1998: 3-22) y Lebaron (1998: 104-108).

de “utopías realistas” que guíen la acción colectiva y la promoción de la institucionalización de la justicia y de la libertad (Wacquant, 1998: 229). A nuestro entender, los estudios de Bourdieu sobre la economía constituyen uno de los raros e ingeniosos intentos por superar, al mismo tiempo, las dos teorías dominantes del pequeño mundo de la sociología económica: la *rational actor theory* y la de *embeddedness*. Esta tentativa constituye a nuestro parecer una pequeña “revolución científica” en el sentido de Kuhn, es decir un avance de la ciencia (social) por una ruptura de paradigmas y no por una acumulación de saber. Bourdieu y Polanyi reiteran que la tradición económica parte por lo regular de la disociación de lo económico y lo social. El *arraigamiento* de las prácticas económicas del orden social en el cual se encuentran inmersas, es la razón por la cual no se puede hacer abstracción de una dimensión para entender la otra. En los estudios de los hechos económicos ambos intelectuales reiteran ante todo que lo económico⁴⁷ no debe prevalecer sobre lo social,⁴⁸ o para decirlo de otra manera, que la economía debe servir al hombre y no el hombre a la economía.

BIBLIOGRAFÍA

- Addi, Lahuari (2002), *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologie Kabyle et ses conséquences théoriques*, París, La Découverte.
- Basin, Gilles (2003), Pierre-Paul Zalio, “Sociologie économique début de siècle: l'impossible troisième voie entre histoire et théorie économique”, *Terrains & Travaux*, núm. 5, pp. 6-54.
- Bastin, G. y P.-P. Zalio (2003), “Sociologie économique début de siècle”, *Terrains & Travaux*, núm. 4.
- Bourdieu, Pierre (1961), “Révolution dans la révolution”, *Esprit*, núm. 1, enero.

⁴⁷ A nuestro parecer, uno de los puntos más atinados de Polanyi es cuando habla del mercado como mecanismo de cohesión social en su libro *The great transformation*. Él argumenta que el fascismo tiene sus orígenes en la economía inglesa de principios del siglo XIX. Grosso modo, Polanyi es uno de los primeros en señalar que una economía dominada por el mercado no simplemente perecería, sino que tendría efectos sumamente perversos para la sociedad en su conjunto: el mercado como único regulador “destruiría la sociedad”. En ese sentido, y sin saberlo, Polanyi puede ser considerado como uno de los padres intelectuales del movimiento llamado “altermundista”. En K. Polanyi (1957b: 108).

⁴⁸ Aunque el espacio no es quizá el más pertinente, Bourdieu intenta elaborar una noción de “economía de la felicidad”, que englobe plenamente la dimensión social y humana. Idea muy cercana a la “economía moral” de su amigo Amartya Sen.

- Bourdieu, Pierre (1962), "De la guerre révolutionnaire à la révolution", en F. Perroux (dir.), *L'Algérie de demain*, París, PUF.
- (1963), "La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique", *Sociologie du Travail*, núm. 1, pp. 24-44.
- (1971), "Le marché des biens symboliques", *Année Sociologique*, núm. 22, pp. 49-126.
- (1977), *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, París, Minuit.
- (1980a), "Le mort saisi le vif", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núms. 32-33, abril-junio, pp. 7-10.
- (1980b), *Le sens pratique*, París, Minuit (Le Sens Commun).
- (1984), "Une science qui dérange", en P. Bourdier, *Questions de sociologie*, París, Minuit.
- (1984b), "Quelques propriétés des champs", en P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, París, Minuit.
- (1987), *Choses dites*, París Minuit.
- (1991), "The peculiar history of scientific reason", *Sociological Forum*, vol. 6, núm. 1, marzo.
- (1994), "Un acte désintéressé est-il possible?", en P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, París, Seuil (Essais).
- (1997a), "Le champ économique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 119, septembre, pp. 48-66.
- (1997b), "La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 13, febrero, pp. 4-43.
- (1998a [1992]), *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, París, Seuil (Essais).
- (1998b), *Méditations pascaliennes*, París, Seuil (Liber).
- (2000a [1972]), *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, París, Seuil (Essais).
- (2000b), *Les structures sociales de l'économie*, París, Seuil (Liber).
- (2000c), "Making the economic habitus. Argelian workers revisited", *Ethnography*, vol. 1, núm. 1, pp. 17-41.
- (2001), *Science de la science et réflexivité*, París, Raison d'Agir.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant (1992), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, París, Seuil
- (2003), "La fabrique de l'habitus économique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 150, diciembre, pp. 79-90.
- (2004a), *Esquisse pour une auto-analyse*, París, Seuil (Cours et Travaux).
- (2004b [1958]), *Sociologie de l'Algérie*, París, PUF (Que sais-je?).
- Bourdieu, Pierre, Alain Darbel, Jean-Paul Rivet y Claude Siebel (1963), *Travail et travailleurs en Algérie*, París/La Haya, Mouton.
- Boyer, Robert (2003), "L'antropologie économique de Pierre Bourdieu", *Actes de la Recherche en Science Sociales*, núm. 150, diciembre, pp. 65-78.

- Chartier, R. (2003), "Le monde économique à l'envers", en P. Encrevé y R.-M. Lagrave, *Travailler avec Bourdieu*, París, Flammarion.
- Convert, Bernard y Johan Heilbron (2004), "Genèse de la nouvelle sociologie économique aux États-Unis", en Johan Heilbron, Remi Lenoir y Gisèle Sapiro (eds.), *Pour une histoire des sciences sociales. Hommage à Pierre Bourdieu*, París, Fayard.
- Dezalay, Yves y Bryant Garth (1998), "Le 'Washington consensus'. Contribution à une sociologie de l'hégémonie du néolibéralisme", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núms. 121-122, marzo, pp. 3-22.
- Dirks, Nicholas, Geoff Eley y Sherry Ortner (eds.), *Culture, power, history: a reader in contemporary social theory*, Princeton, Princeton University Press.
- Durkheim, Émile (2002 [1937]), *Les règles de la méthode sociologique*, París, PUF.
- Encrevé, Pierre y Rose-Marie Lagrave (2003), *Travailler avec Bourdieu*, París, Flammarion.
- Favereau, Olivier (2001 [1999]), "L'économie du sociologue ou: penser (l'olthodoxie) à partir de Pierre Bourdieu", en Bernard Lahire, *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, París, La Découverte (Sciences humaines et sociales).
- Fligstein, Neil (2001), *The architecture of markets. An economic sociology of twenty-first-century capitalist societies*, Princeton/ Oxford, Princeton University Press.
- García, Marie-France (2000), "Des outsiders dans l'économie de marché. Pierre Bourdieu et les travaux sur l'Algérie", *Awal*, núm. 21, pp. 139-152.
- Granovetter, Mark (1985), "Economic action and social structure: the problem of embeddedness", *American Journal of Sociology*, núm. 91, pp. 481-510.
- Hirschman, Albert (1992), "The concept of interest: from euphemism to tautology", en A. Hirschman, *Rival views of market society and other recent essays*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, pp. 35-55.
- Lebaron, Frédéric (1998), "L'impérialisme de l'économie. Éléments pour une recherche comparative", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núms. 121-122, marzo, pp. 104-108.
- (2000a), *La croyance économique. Les économistes entre science et politique*, París, Seuil (Liber).
- (2000b), "Le structuralisme génétique", en Jean-Michel Berthelot (ed.), *La sociologie française contemporaine*, París, PUF.
- (2001), "Bases of sociological economy. From François Simiand and Maurice Halbwachs to Pierre Bourdieu", *International Journal of Contemporary Sociology*, vol. 38, núm. 1, abril, pp. 54-63.
- (2002), "Towards an economic sociology of economics?", *Economic Sociology. European Newsletter*, vol. 4, núm. 1, noviembre.
- (2003a), "La sociologie économique de Pierre Bourdieu face aux sciences économiques", *Variations*, núm. 4, pp. 87-96.
- (2003b), "Pierre Bourdieu: economic models against economism", *Theory & Society*, vol. 32, núms. 5-6, diciembre, pp. 551-565.
- (2004), "Les modèles économiques face à l'économisme", en Louis Pin-

- to, Gisèle Sapiro y Patrick Champagne (eds.), *Pierre Bourdieu, sociologue*, París, Fayard (Histoire de la pensée).
- Ortner, S. (1994), "Theory in anthropology since the sixties", en N. Dirks y otros (eds.), *Culture, power, history*, Princeton, Princeton University Press.
- Polanyi, Karl (1983 [1944]), *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, París, Gallimard.
- Polanyi, Karl (1957b), "The economy as instituted process", en K. Polanyi, C. Arensberg y H. Pearson, *Trade and market in the early empires*, Illinois, The Free Press.
- Polanyi, Karl, Conrad Arensberg y Harry Pearson (1957), *Trade and market in the early empires. Economies in history and theory*, Illinois, The Free Press.
- Pouillon, Jean y Pierre Maranda (eds.) (1970), *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^e anniversaire*, 2 vols., París/ La Haya, Mouton.
- Poupeau, F. y T. Discepolo (2002), *Interventions, 1961-2001*, Marsella, Agône.
- Steiner, Philippe (1999), *La sociologie économique*, París, La Découverte (Repères).
- Smelser, Niel y Richard Swedberg (eds.) (1994), *Handbook of economic sociology*, Princeton, Princeton University Press.
- Swedberg, Richard (1991), "Major traditions of economic sociology", *Annual Review of Sociology*, núm. 17.
- (1994), *Une histoire de la sociologie économique*, París, Desclee de Brouwer [versión original: *Current sociology*, Londres, Sage, 1987].
- (2003a), "Bourdieu's advocacy of the concept of interest and its role in economic sociology", *Economic Sociology-European Electronic Newsletter*, vol. 4, núm. 2, marzo.
- (2003b), *Principles of economic sociology*, Princeton, Princeton University Press.
- Swedberg, Richard y Mark Granovetter (eds.) (1992), *The sociology of economic life*, San Francisco / Oxford, Westview Press.
- Trigilia, Carlo (1998), *Economic sociology. State, market, and society in modern capitalism*, Oxford, Blackwell.
- Wacquant, Loïc (1998), "Pierre Bourdieu", en Rob Stones (ed.), *Key sociological thinkers*, Nueva York, New York University Press.
- Weber, Max (1967 [1964]), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, París, Agora (Pocket).

Para realizar una comparación sistemática entre la sociología de Bourdieu y el pensamiento de Durkheim –lo que exigiría una monografía histórico-analítica capaz de reconstruir la doble cadena, social e intelectual, de causalidades accidentadas y difíciles, vinculadas la una con la otra y con sus medios respectivos–, quisiera, con algunos golpes de sondeo selectivos, mencionar cuatro pilares que sostienen su base común: el sólido apego al racionalismo, el rechazo de la teoría pura y la defensa obstinada de la “no división” de la ciencia social, la relación con la dimensión y la disciplina histórica, finalmente, el recurso a la etnología como dispositivo privilegiado de “experimentación indirecta”.

Soy consciente de que tal ejercicio puede tomar fácilmente una forma escolar y caer en dos sesgos igualmente reductores, el primero que consiste en *deducir* mecánicamente a Bourdieu a partir de Durkheim rebajándolo así al rango de avatar,¹ y el segundo, a *retroproyectar* las tesis del primero en la obra del segundo con el fin de atestiguar su nobleza intelectual, aspirando a poner de relieve algunos de los rasgos distintivos de esta Escuela francesa de sociología que perdura y se enriquece por medio de metamorfosis a veces inesperadas.

Lejos de reducir la sociología de Bourdieu a una simple variación sobre la partitura durkheimiana,² quisiera sugerir que, aun apoyán-

* Universidad de California, Berkeley, y Centro de Sociología Europa, París.

¹ María Moliner explica en el *Diccionario de Uso del Español* que la figura avatar no existe en el *Diccionario de la Real Academia Española*; no obstante ella lo presenta con dos sentidos: 1] cada una de las diferentes encarnaciones de los dioses indios; particularmente Visnú; 2] por extensión, fase o aspecto nuevo de una cosa cambiante. El autor lo utiliza para transmitirnos la idea de simple encarnación, metamorfosis o aspecto nuevo de algo cambiante. [T.]

² Bourdieu ha puesto en guardia contra este “funcionamiento clasificatorio del pensamiento académico” (*Choses dites*, París, Minuit, 1987, p. 38) que tiende a utilizar etiquetas teóricas como otras tantas armas del terrorismo intelectual (“X es un durkheimiano” se puede entender “X no es sino un vulgar durkheimiano” o, más aún “X está ya todo contenido en Durkheim”). La misma advertencia valdría para las relaciones entre Bourdieu y Max Weber, Husserl, Merleau-Ponty o Wittgenstein.

dose firmemente en ellos, Bourdieu imprime a cada uno de sus principios-pilares una torsión particular que les permite, a fin de cuentas, sostener una construcción científica dotada de una original arquitectura, a la vez estrechamente emparentada y fuertemente diferente del de la casa-madre durkheimiana. Otro modo de decir que Pierre Bourdieu es un heredero que –a diferencia de Marcel Mauss por ejemplo– ha podido y sabido, como un judoka intelectual, utilizar el capital científico acumulado por Durkheim para impulsarse y llegar más allá que su augusto predecesor.

PASSIO SCIENDI, O LA FE RACIONALISTA EN ACCIÓN

Bourdieu comparte, antes que nada, con Durkheim una filosofía racionalista del conocimiento como aplicación metódica de la razón y de la observación empírica, aplicación que exige, por una parte, una desconfianza a cada instante, respecto del pensamiento ordinario y de las ilusiones que éste engendra continuamente; por otra parte un esfuerzo ininterrumpido de (de/re)construcción analítica, única capaz de extraer del complejo entramado de lo real las “causas internas y las fuerzas impersonales ocultas que mueven a los individuos y a las colectividades” (Durkheim, 1964: 373). Se podría llegar incluso a decir que ambos autores nutren la misma *pasión científica*, en el sentido de amor irreprímible y de fe en la ciencia. Su valor y su misión social, que expresan con más vigor cuanto más fuertes son las críticas que reciben.

Recordemos que el objetivo reconocido de Durkheim, desde el origen de sus trabajos, es “extender a la conducta humana el racionalismo científico” que probó su validez en la exploración del mundo natural. “Eso que llaman nuestro positivismo”, machacaba él en su larga réplica a sus críticos que abre la segunda edición de las *Reglas del método sociológico*, “no es sino consecuencia del racionalismo” (Durkheim, 1981: ix). Del mismo modo, Bourdieu afirma con fuerza la unidad del método científico y la pertenencia de la sociología a la gran familia de las ciencias:

Como toda ciencia, la sociología acepta el principio de determinismo entendido como una forma del principio de razón suficiente. La ciencia que debe *dar razón* de lo que es, postula, por ello mismo, que nada es sin razón de ser.

El sociólogo agrega *sociak*: sin razón de ser propiamente social (Bourdieu, 1980: 44).

La “certeza absoluta” que atribuye a Flaubert en su tarea de escritor, es la misma certeza que Bourdieu mismo se otorga en tanto que sociólogo. A diferencia de muchos de sus contemporáneos que se cambiaron, bien pertrechados, al campo “posmoderno” de la renuncia (e incluso de la burla) a la razón, en la que recientemente la moda internacional ha vuelto a dar vida a esa especialidad tan francesa que es la exportación de conceptos rapaces, Bourdieu ha permanecido fiel “al partido de la ciencia”, que es más que nunca el de la *Aufklärung*, de la desmistificación (Bourdieu, 1982: 32; 1994b, caps. 3 y 7; 1995: 3-10).

Tanto Bourdieu como Durkheim sostienen la fe racionalista, además de la predilección nacional por las “ideas distintas” heredada de Descartes, de sus maestros de filosofía y de su inmersión precoz dentro de la atmósfera neokantiana que inunda su juventud intelectual. Es su contacto con Émile Boutroux, que lo iniciara en Comte; de Charles Renouvier, a quien considera como “el más grande racionalista de nuestro tiempo” y de su colega de Burdeos (enamorado de la epistemología) Octave Hamelin (a quien califica bellamente como el “amante austero de la recta razón”), lo que guía a Durkheim a inscribir su reflexión dentro de la filiación kantiana. En cuanto a Bourdieu, su racionalismo se enraíza con la frecuentación asidua de esta “filosofía del concepto” (asociada a los nombres de Georges Canguilhem y Gaston Bachelard, en la que creció) que ofrece un refugio y un recurso contra la “filosofía del sujeto” que reina en el campo intelectual francés durante sus años de aprendizaje, pero también dentro de la tradición alemana de la filosofía de las “formas simbólicas” representada por Ernst Cassirer (de quien hará traducir sus principales obras en las Ediciones “de Minuit” y en la que percibe muy pronto afinidades con la teoría durkheimiana) (Bourdieu, 1977: 405-411; 1987a: 13-15 y 53-54; con Passeron, 1968: 162-212). Y si ambos fueron, con casi un siglo de intervalo, profundamente marcados por el kantismo, es porque, como lo hace notar Durkheim al regreso de un viaje de estudios más allá del Rin, “de todas las filosofías que ha producido Alemania, [es] ésta la que, sabiamente interpretada, puede aun ser la que mejor se concilia con las exigencias de la ciencia” (Durkheim, 1887: 330; para una interpretación del durkheimismo como un “kan-

tismo sociologizado”, Lacapra, 1972; para una lectura kantiana de Bourdieu, Harrison, 1993: 36-50).

El “racionalismo empírico” sin concesión, que apoya a las sociologías de Durkheim y Bourdieu, se despliega y se afirma en la *práctica científica* más que en las profesiones de fe epistemológicas, aun si ambos emitieron manifiestos de carácter metodológico en su juventud. Es en las “*actes de la recherche en sciences sociales*”, para retomar el título, que no es nada inocente, de la revista fundada por Bourdieu en 1975, donde se afirman y se prueban sus postulados, tales como la noción de “no transparencia” del mundo social y la prioridad otorgada a la problematización de la acepción ordinaria del mundo social: “la ciencia rigurosa supone rupturas decisivas con las evidencias” y no se debe en consecuencia, tener miedo de “ofender al sentido común” (Bourdieu, 1982: 29; Durkheim, 1930b: 349).

Mientras Durkheim invita a deshacerse de las prenociones *vulgares* que son obstáculos para la sociología, Bourdieu las reintegra dentro de una concepción ampliada de la objetividad, que otorga a las categorías y a las competencias prácticas de los agentes, un papel de mediador decisivo entre “el sistema de regularidades objetivas” y el espacio “de los comportamientos observables”. “El momento del objetivismo metódico, momento inevitable y aun abstracto, exige ser sobrepasado” (Bourdieu *et al.*, 1965: 22; 1973: 53-80; 1980b), sin ello la sociología está condenada a estrellarse contra los arrecifes del realismo de la estructura o a atascarse en explicaciones mecanicistas incapaces de captar la lógica que gobierna las conductas. Y es contra la tradición neokantiana, y su visión del sujeto pensante trascendental, contra lo que Bourdieu (re)introduce el concepto de “*habitus*” con el fin de restituir al cuerpo socializado su función de operador activo de construcción de lo real.

CIENCIA IMPERSONAL, INDIVISA E IMPERTINENTE

La ciencia social es, tanto para Bourdieu como para Durkheim, cosa eminentemente seria, delicada, incluso grave, pues es portadora de una fuerte “carga” histórica. Practicarla implica una ética científica severa, que se define por un triple rechazo.

Primero, el rechazo de las seducciones temporales, concepto al cual Bourdieu se adhiere mucho más solidamente que Durkheim, la *condena* de

los facilismos del profetismo intelectual y político. De acuerdo con el teórico de la anomia, la sociología debe imperativamente “renunciar a los éxitos mundanos” y “optar por el carácter esotérico que conviene a toda ciencia”. Bourdieu va más lejos: la particular dificultad a la que se enfrenta la ciencia de la sociedad para fundar su autoridad proviene del hecho de que se trata de una disciplina profundamente esotérica que presenta todas las apariencias de ser exotérica, de acuerdo con “lo vulgar” (Durkheim, 1981: 144; Bourdieu, 1982: 25), lo que hace de la sociología de los campos de producción cultural y de la difusión de sus productos, no un capítulo entre otros, sino una herramienta indispensable de la epistemología –y de la moral– sociológica. Bourdieu incluso sostiene que el análisis del proceso histórico por medio del cual fue arrancado el universo científico, de manera imperfecta, de las pesadumbres históricas, ofrece los medios de reforzar las bases sociales del compromiso racionalista que la entrada en este universo presupone y produce a la vez (Bourdieu, 1991: 3-26).

Si la sociología debe evitar todo compromiso con el mundo, no debe por ello retirarse. Bourdieu adopta la fórmula de Durkheim de acuerdo con la cual las investigaciones sociológicas no valdrían “ni una hora de pena si su único interés es especulativo” y seguir siendo “un saber de experto para los expertos” (Durkheim, 1930a: xxxix; Bourdieu, 1980c: 7). Para ser socialmente pertinente, comprometida con la realidad sociopolítica de su tiempo, la ciencia social debe ser *impertinente*, en el doble sentido de irreverencia y de frente al conjunto de las mentalidades y de los poderes establecidos. Debe practicar esta “crítica despiadada hacia todo lo que existe”, a la cual invitaba el joven Marx en un célebre artículo del *Rheinische Zeitung*, y empezando por la crítica de ella misma, de sus ilusiones y de sus límites. Bourdieu sale aquí del cuadro durkheimiano para defender la idea de que la autonomía científica y el compromiso político pueden hacer más intenso su acuerdo y apoyarse mutuamente, por poco que los intelectuales se propongan instaurar formas *colectivas* de organización y de intervención susceptibles de poner la autoridad de la razón científica al servicio del “corporativismo de lo universal” del cual son herederos y responsables (Bourdieu, 1989c: 99-110, y 1987b: 229-234) a pesar de ellos.

Este rechazo del enclaustramiento dentro del microcosmos científico ha sido posible gracias a los controles cruzados de los cuales la comunidad científica es a la vez el lugar y el sostén. Para Durkheim, la ciencia, “porque es objetiva, es algo esencialmente impersonal”, lo

que implica que “no puede progresar únicamente gracias a un trabajo colectivo” (Durkheim, 1969: 36). Bourdieu prolonga esta idea argumentando que el verdadero sujeto de la empresa científica, si es que existe, no es el individuo-sociólogo sino el campo científico en su totalidad, es decir, el conjunto de relaciones de colisión-colusión que provocan los protagonistas en lucha en ese “mundo aparte” en el cual se engendran esos animales históricos, extraños que son las verdades históricas.

Es también en esta práctica colectiva que abarca una multiplicidad de objetos, de épocas y de técnicas analíticas donde se enuncia el *rechazo del desgarramiento disciplinario, del teoricismo* y de la momificación conceptual que favorece la “división forzada” del trabajo científico. Durkheim y Bourdieu ostentan el mismo desdén hacia la postura escolástica que conduce a los que la adoptan (o que son adoptados por ella) hacia ese culto del “concepto por el concepto” que se pone de moda periódicamente por un lado y del otro lado del Atlántico con un movimiento de balanceo que es apenas perturbado por la aceleración de la circulación internacional de las ideas.

No resulta siempre evidente el “disgusto” que sentía Durkheim “por esta dialéctica prolija y formal” que pone en órbita al sociólogo en el cielo puro de las ideas. La condena inequívoca que muestra a la omisión de tal recensión, vale la pena ser citada *in extenso*:

He aquí, otra vez, uno de esos libros de generalidades filosóficas sobre la naturaleza de la sociedad y de generalidades a través de las cuales es muy difícil sentir una práctica íntima y familiar de la realidad social. En ninguna parte, el autor da la impresión de haber entrado en contacto directo con los hechos de los que habla [...]. Cualquiera que sea el talento dialéctico y literario de los autores no sería demasiado denunciar el escándalo de un método que ofende hasta ese punto a todas nuestras costumbres científicas y que, sin embargo, es todavía empleada frecuentemente. Nosotros no admitimos, hoy día, que se pueda especular sobre la naturaleza de la vida, sin haber sido iniciado, previamente, en la técnica biológica; ¿de qué privilegio goza el filósofo para permitirse especular sobre la sociedad, sin entrar en detalle en los hechos sociales? (Durkheim, 1969b).

Ésta es una formulación que Bourdieu no negaría en absoluto, ya que ha dicho y repetido su desaprobación de esta “teoría teorista”, aislada de toda actividad de investigación e indebidamente reificada en especialidad académica que, muy frecuentemente esconde la de-

bilidad científica. La teoría tal como la concibe Bourdieu es *praxis* y no *logos*; se encarna y se realiza por la puesta en marcha controlada de los principios epistemológicos de construcción del objeto. Para empezar, ella se “nutre” mucho menos de “la confrontación con otras teorías que de la confrontación con objetos empíricos siempre nuevos” (Bourdieu, 1992: 251, y 1985, especialmente: 11-12).

Los conceptos clave que componen el núcleo de la sociología de Bourdieu, *habitus*, capital, campo, espacio social y violencia simbólica, son *programas de cuestionamiento organizado de lo real*, que sirven para señalar el camino de las investigaciones que se jactan de ser aún más minuciosas y rebuscadas de lo esperado, de las que esperamos generalicen su sabiduría por medio de la comparación. La teoría consumada, para el autor de *La distinction*, tiene más de camaleón que de pavo real: lejos de buscar atraer las miradas, se funda en su *habitat* empírico; toma prestados los colores, los tonos y las formas del objeto concreto, fechado y situado, al cual parece aferrarse cuando en realidad ella misma lo produjo.

LA HISTORIA COMO DESTILADOR SOCIOLÓGICO

Tanto Durkheim como Bourdieu son comúnmente leídos como autores fuertemente “anhistóricos” e incluso antihistóricos. El “funcionalismo” del primero, preocupado por teorizar el “problema hobbesiano” del orden social (si creemos en la exégesis canónica de Talcott Parsons), sería congénitamente incapaz de integrar el cambio social y la irrupción del evento. La “teoría de la reproducción” comúnmente atribuida al segundo, no sería sino una máquina infernal para abolir la historia y la noción de *habitus* de una camisa de fuerza conceptual que pretende encerrar al individuo en la repetición eterna de un presente fijado en una dominación sin salida e indivisible. En suma, Bourdieu y Durkheim nos dejarían culpablemente desarmados frente a la historicidad. Nada está más alejado, mirando desde muy cerca, de la intención como del contenido de su pensamiento.³

³ Se encontrará una excelente discusión de la relación de Durkheim con la historia, y con la historiografía en R.N. Bellah (1958: 447-461). Para un inventario parcial de las consideraciones de Bourdieu sobre la historia, el cambio y el tiempo, Bourdieu y Wacquant (1992: 79-81, 89-94, 101, 132-140; 1980b: cap. 6; 1987a: 56-61; 1994b: 76-80 y 169-174; con R. Chartier y R. Darnton, 1985: 86-93; y 1995: 108-122).

Émile Durkheim es un sociólogo eminentemente histórico, en tanto que todas sus investigaciones se inscriben en un proyecto *de actualidad*, que es el de contribuir, a través del análisis científico, a la resolución de la crisis, diagnosticada como “moral”, que sacude, a sus ojos, a las sociedades europeas hasta lo más profundo. La cuestión teórica que le obsesiona no es la de elaborar una concepción del orden social *en abstracto* sino la de identificar las condiciones y los mecanismos cambiantes de la solidaridad en la era de la modernidad industrial y de ayudar así a la eclosión de la moral conforme a las nuevas relaciones sociales. La sociología durkheimiana es igualmente histórica en el sentido en que ella se propone tomar a las instituciones en el movimiento de su devenir y donde, entonces, su desarrollo armonioso requiere de una colaboración activa y reflexionada con la historiografía.

Para Durkheim, la historia puede y debe jugar “en el orden de las realidades sociales, un papel análogo al de un microscopio en el orden de las realidades físicas” (Durkheim, 1970: 154). La historia captura en su red a las expresiones particulares de las leyes y de los tipos sociales que discierne la sociología. Únicamente el “método genético”, que compara las diversas encarnaciones de una institución dada, permite “seguir el desarrollo integral a través de todas las especies sociales”, distinguir las *causas eficientes* que la suscitaron, las *funciones* sociales que cumple en la sincronía, desde el inicio, establecer su carácter normal (o patológico). “No hay nada, en mi conocimiento de la sociología, que amerite ese nombre y que no tenga un carácter histórico”, clama Durkheim durante un debate con Charles Seignobos. Y se dice “convencido” de que sociología e historia “están destinadas a ser cada vez más íntimas y que llegará el día en que el espíritu histórico y el espíritu sociológico no diferirán sino por los matices” (Durkheim, 1897-1898 [1908]: 137-138, 1968: vol. 1, 199; y 1970: 157, respectivamente).

Si la sociología de Durkheim, juiciosamente interpretada, debe ser considerada como histórica por su factura y por su método; la de Bourdieu amerita el calificativo de *historicista*.⁴ No se exagera al considerar que, para este último, lo social no es otra cosa que historia ya hecha, haciéndose o por hacerse. Hasta el punto que se puede describir su proyecto, que muchos calificarían de filosófico, como una

⁴ Así lo sugiere justamente Philip Abrams (1982).

historicización del proyecto trascendental de la filosofía (visto bajo esta perspectiva, Bourdieu sería una especie de anti-Heidegger, del que se sabe que tenía la ambición de ontologizar la historia) (Bourdieu, 1988; igualmente, 1983: 45-52; y 1994b: *passim*).

Aquí también, Bourdieu se apoya en las posiciones durkheimianas para dejarlos aún más atrás, especialmente importando la dimensión histórica al terreno de la ontología y de la epistemología sociales. Él niega, antes que nada, la distinción, con la cual el director de *l'Année sociologique* pretendía fundar la posibilidad de una “verdadera ciencia histórica”, entre los “hechos históricos”, las “funciones sociales permanentes” y las antinomias artificiales que la sostienen, entre la visión nomotética e ideografía, coyuntura y largo plazo, lo único y lo universal. Hace un llamado a trabajar en una ciencia del hombre verdaderamente unificada, “donde la historia sería una sociología histórica del pasado y la sociología una historia social del presente” (Durkheim, 1968: 212-213; Bourdieu, 1995: 111), a partir del postulado de que la acción, la estructura y el conocimiento sociales son fruto de un trabajo histórico.

Tal ciencia debe, para cumplir plenamente su cometido, proceder a una *triple historicización*. Para comenzar, historicización del *agente*, a través del desmontaje del sistema socialmente constituido por los esquemas incorporados de juicio y de acción (*habitus*) que dirigen sus conductas y sus representaciones y orientan sus estrategias. Historicización de los diversos *mundos sociales* (campos) en los que los individuos socializados invierten sus deseos y sus energías y se abandonan en este curso sin fin en el reconocimiento que es la existencia social. Porque, según Bourdieu, la práctica no se deriva de las meras intenciones subjetivas del agente sino también de los límites objetivos de la estructura. La práctica surge de las turbulencias de su confluencia y del encuentro (relativamente bien logrado) de las posiciones y las disposiciones; nace de la relación oscura “de proximidad ontológica” que se teje entre esos “dos modos de existencia de lo social” que son el *habitus* y el campo, “la historia objetivada en las cosas” y la historia encarnada en los cuerpos” (Bourdieu, 1981: 313; 1989a: 59, y 1982: 38, respectivamente).

Una vez elucidadas las relaciones subterráneas entre la historia incorporada y la historia reificada, queda en fin por operar la historicización del *sujeto cognoscente y de los instrumentos de conocimiento* por medio de los cuales él construye su objeto, así como del universo en el

que se produce y circula el saber considerado (en esto Bourdieu es infinitamente más cercano a Foucault que a Lévi-Strauss). Para resumir:

Si se está convencido de que el ser es historia, que no hay más allá, y que por lo tanto pedir a la historia biológica (con la teoría de la evolución) y sociológica (con el análisis de la sociogénesis colectiva e individual de las formas de pensamiento) la verdad de una razón histórica y no obstante irreductible a la historia, hay que admitir también que es gracias a la historicización (y no por la deshistoricización decisoria de una especie de *escapismo* teórico) como se puede tratar de arrancar de manera más completa a la razón de la historicidad (Bourdieu, 1992: 427-428).

Tal sociología, simultánea e *inseparablemente estructural y genética*, puede proponerse explicar (y no solamente describir) el advenimiento imprevisto de la crisis, el surgimiento innovador del “genio”, el despliegue de la acción transformadora que hace grandes las revoluciones sociales y simbólicas a través de las cuales la historia re-dibuja bruscamente su curso. “Es historicizándola completamente como se puede comprender verdaderamente cómo [Flaubert] se separa de la historicidad estricta de destinos menos heroicos”, la originalidad de su empresa no se muestra completamente a menos que “se la reinserte en el espacio históricamente constituido en el interior del cual ésta se ha construido” (Bourdieu, 1992: 145).

Esta sociología historicizante puede igualmente pretender poner al día, y por tanto degollar mejor, los determinismos históricos a los que, como toda práctica histórica, está necesariamente sometida. Mientras que Durkheim pedía a la historia *nutrir* a la sociología, Bourdieu espera de ella que la *libere* del inconsciente histórico, tanto científico como social, de las generaciones pasadas que pesa con toda su fuerza en el cerebro del investigador. Lo que la historia instituye no puede ser restituido sino por ésta: por tanto, únicamente la sociología histórica ofrece al sociólogo, agente histórico y productor científico, “los instrumentos de una verdadera toma de conciencia o, mejor aún, de un verdadero *dominio de sí*”. El pensamiento libre, sostiene Bourdieu, tiene ese precio: no puede “ser conquistado sino por una anamnesis histórica capaz de revelar todo lo que, en el pensamiento, es el producto olvidado del trabajo histórico” (Bourdieu, 1980a: 14, y 1992: 429).

LAS “EXPERIMENTACIONES INDIRECTAS” DE LA ETNOLOGÍA

Otro procedimiento metodológico igualmente apreciado por Durkheim y Bourdieu, en el que se confía a la etnología el papel protagonista: la búsqueda del *experimentum crucis*, del fenómeno-test o del rompecabezas clave que permitirá, ya sea reformular (y por tanto resolver) en términos históricos y empíricos las grandes interrogaciones legadas por la filosofía, o efectuar una *demonstración a fortiori*, utilizando el ejemplo menos favorable, de tal suerte que se atraiga la adhesión del lector más reacio al modelo o al modo de razonamiento avanzado.

Es así como, después de ser atacado en su tesis por su moral, supuestamente intocable para el estudio positivo, Durkheim escoge como objeto de “estudio de la sociología” el suicidio. Esta caminata al borde del abismo interno, luego de la cual el individuo llega, por un camino íntimo e inaccesible a la mirada “externa”, a privarse de ese bien precioso común a todos que es su vida, sería del dominio exclusivo de la psicología. Demostrar que una acción individual que no afecta sino al individuo mismo” (y que expresa en términos concretos, mesurables, dos de los enigmas perennes de la filosofía, el de la muerte y el de la voluntad) es la resultante de fuerzas sociales “de una gran generalidad”, es demostrar de un solo golpe que no hay conducta que no sea “el prolongamiento de un estado social” y que la explicación sociológica puede, sin dañar, dejar de lado “al individuo en tanto que individuo, sus móviles y sus ideas” (Durkheim, 1930b: 8, 33 y 148).

El “suicidio” de Bourdieu, es la disposición estética, ese “amor por el arte” que se vive como “exento de condiciones y condicionamientos” y que define propiamente la cultura burguesa, o de manera más general, el gusto, ese nombre diferente, pero común al *habitus* (Bourdieu, 1979 y [con A. Darbel y D. Schnapper], 1966). Aquí también, no hay nada más personal, más inefable, ni más in-determinado que esta capacidad de discernimiento que, en términos de Kant, pretende “una validez universal” cuando en realidad surge de esta reacción privada de los objetos del mundo que es el placer de los sentidos y que parece por naturaleza excluir toda “decisión o medio de prueba”. *La distinción* erige un extenso cuadro etnológico de los estilos de vida y de las propensiones culturales de las clases sociales con el fin de establecer la homología estructural que conecta, por la intermediación del espacio de las disposiciones, el espacio de las posiciones y el espacio de tomas de las posturas en dominios tan variados como la alimentación

y la música, la cosmética y la política, el mobiliario y el amor conyugal. De todo ello resulta que el gusto, lejos de ser la marca inimitable de una individualidad libre, es la forma por excelencia de sumisión hacia el destino social. Así pues, si cosas insignificantes como la manera de tomar el café y de limpiarse la boca en la mesa, la lectura de un periódico y el tipo de deporte preferido funcionan como marcas distintivas, signos exteriores de riqueza (interior), de capitales (culturales), ¿qué práctica puede pretender escapar a esta lucha de clasificaciones que es la cara oculta de la lucha de clases?

Como Durkheim, antes que él, Bourdieu gusta de afianzar sus esquemas teóricos por medio de comparaciones binarias, entre sociedades llamadas “tradicionales” o “precapitalistas” y formaciones sociales “altamente diferenciadas” (una designación fuertemente durkheimiana), en las que el *recurso a la etnología sirve de técnica de quasi-experimentación sociológica*.⁵ Se sabe que Durkheim seleccionó el sistema totémico australiano como soporte empírico de su búsqueda de los fundamentos colectivos de la creencia religiosa y, a través de ello, del origen social de las escalas del entendimiento humano, ya que él veía “la religión más primitiva y más simple que pueda existir”, por lo tanto la más apta también para “revelarnos un aspecto esencial y permanente de la humanidad”. Su “tosquedad misma” hacía, según él, de las religiones llamadas inferiores “experiencias cómodas en las que los hechos y sus relaciones son más fáciles de percibirse” (Durkheim, 1960: 2 y 11).

La sociedad kabila que estudió en tanto que etnosociólogo durante el periodo más fuerte de la guerra de liberación nacional argelina, y de menor manera (o menos visible, por el pudor que se adivina a la vez profesional y personal), los pueblos béarneses de su infancia, son para Bourdieu lo que los clanes totémicos de la Australia interior fueron para Durkheim: una especie de “material de investigación estratégica” (como diría Robert Merton) susceptible de mostrarse en su estado “verificado”, como a través de un filtro, los mecanismos que sería demasiado difícil –o demasiado pesado– de focalizar en un medio social muy familiar. Para Bourdieu, el examen de las prácticas y de las relaciones simbólicas en las sociedades poco diferenciadas es el me-

⁵ Bourdieu dice haber concebido sus investigaciones comparativas sobre los usos matrimoniales de los campesinos kabiles y béarneses como “una especie de experimentación epistemológica” (1987a: 75). Véase también, P. Bourdieu (1963: 24-44, y 1962: 307-331). Sobre los usos durkheimianos de la etnología, V. Karady (1981: 166-176).

dio de llevar a cabo una *radicalización de la intención socioanalítica*, esto es, de proceder al descubrimiento del inconsciente social anidado en los pliegues del cuerpo, las categorías cognocitivas y las instituciones aparentemente más banales.

Esta función radicalizante de la etnología no se percibe nunca tan claramente como en el análisis al cual Bourdieu somete “la dominación masculina”, a través de un texto-pivote que contiene en filigrana lo esencial de su teoría sobre la violencia simbólica así como una ilustración paradigmática del uso distintivo al cual reduce el método comparativo (Bourdieu, 1990: 2-3; y 1989: 15-36). Las prácticas mítico-rituales kabiles están muy distantes para que su descifraje autorice una objetivación rigurosa, y suficientemente próxima para facilitar esta “objetivación participante” que sólo puede desencadenar el regreso del rechazo del que todos nosotros somos depositarios en tanto que seres sexuados. En demostración podemos citar esas homologías que no se inventan, entre las categorías más puras del pensamiento filosófico y psicoanalítico más puro (el de Kant, Sartre y Lacan), y los pares de oposiciones que organizan los gestos rituales, la poesía y la tradición oral de los montañeses bereberófonos. “La etnología favorece la sorpresa frente a lo que pasa completamente inadvertido, es decir, lo más profundo y lo más profundamente inconsciente de nuestra experiencia ordinaria” (Bourdieu, 1994: 94). La “etnologización” metódica del universo familiar puede ejercer un efecto similar, cf. “Preface” a la edición inglesa de *Homo academicus* (Cambridge, Polity Press, 1988). En este punto, no se trata de un coadyuvante, sino de un ingrediente indispensable para el método sociológico. El rodeo por la etnología de Bourdieu no es, hablando con claridad, un rodeo sino un atajo susceptible de abrirnos un acceso hacia lo impensado social que forma la base invisible de nuestras maneras de hacer y de ser.

Traducción de Isabel Jiménez

BIBLIOGRAFÍA

- Abrams, Philip (1982), *Historical sociology*, Ithaca, Cornell University Press.
- Bellah, R. N. (1958), "Durkheim and history", *American Sociological Review*, vol. 24, núm. 4.
- Bourdieu, Pierre (1962), "Les relations entre les sexes dans la société paysanne", *Les Temps Modernes*, núm. 195.
- (1963), "La société traditionnelle: attitude à l'égard du temps et conduite économique", *Sociologie du Travail*, vol. 5, núm. 1, pp. 24-44.
- (1973), "The three forms of theoretical knowledge", *Social Science Information*, núm. 12, pp. 53-80.
- (1977), "Sur le pouvoir symbolique", *Annales ESC*, núms. 32-33.
- (1979), *La distinction*, París, Minuit.
- (1980a), "Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire incorporée et l'histoire réifiée", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núms. 32-33.
- (1980b), *Le sens pratique*, libro 1, París, Minuit.
- (1980c), *Questions de sociologie*, París, Minuit.
- (1981), "Men and machines", en K. Knorr-Cetina y A. Cicourel (dirs.), *Advances in social theory and methodology*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- (1982), *Leçon sur la leçon*, París, Minuit.
- (1983), "Les sciences sociales et la philosophie", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núms. 47-48.
- (1985), "The genesis of the concepts of 'habitus' and 'field'", *Sociocriticism*, vol. 2, núm. 2.
- (1987a), *Choses dites*, París, Minuit.
- (1987b), "Für eine Realpolitik der Vernunft", en S. Müller-Rolli (dir.), *Das Bildungswesen der Zukunft*, Stuttgart, Ernst Klett.
- (1988), *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, París, Minuit.
- (1989a), *La noblesse d'État*, París, Minuit.
- (1989b), "Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique", *Études Rurales*, núms. 113-114.
- (1989c), "The corporatism of the universal: the role of intellectuals in the modern world", *Telos*, núm. 81, pp. 99-110.
- (1990), "La domination masculine", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 84.
- (1991), "The peculiar history of scientific reason", *Sociological Forum*, vol. 5, núm. 2, pp. 3-26.
- (1992), *Les règles de l'art*, París, Seuil.
- (1994a), "Division du travail, rapports sociaux de sexe et pouvoir", *Cahiers du GEDISST*, núm. 11.
- (1995), "La causa de la ciencia", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, consagrado a "La historia social de las ciencias sociales", núms. 106-107, marzo.

- Bourdieu, Pierre (1994b), *Raisons pratiques*, París, Seuil.
- (1995), “Sur les rapports entre la sociologie et l’histoire en Allemagne et en France”, entrevista con Lüts Raphaël, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núms. 106-107.
- *et al.* (1965), *Un art moyen*, París, Minuit.
- Bourdieu, Pierre y J.-C. Passeron (1968), “Sociology and philosophy in France since 1945: Death and resurrection of a philosophy without subject”, *Social Research*, vol. 34, núm. 1, pp. 162-212.
- Bourdieu, Pierre, R. Chartier y R. Darnton (1985), “Diálogo sobre la historia cultural”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 59.
- Bourdieu, P. y L. Wacquant (1992), *An invitation to reflexive sociology*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Durkheim, Émile (1887), “L’enseignement de la philosophie dans les universités allemandes”, *Revue Internationale de l’Enseignement*, núm. 13.
- (1930a), *La division du travail social*, París, PUF [edición original de 1883].
- (1930b), *Le suicide. Étude de sociologie*, París, PUF [edición original de 1897].
- (1960), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF [edición original de 1912].
- (1964), “Sociologie”, en Woff, K. H. (ed.), *Émile Durkheim: essays on sociology and philosophy*, Nueva York, Harper.
- (1968), “Débat sur l’explication en histoire et en sociologie”, en *Textes*, vol. 1, París, Minuit [edición original de 1908].
- (1969), “Preface”, *Année sociologique* (1896-1897), reeditado en *Journal Sociologique*, París, PUF.
- (1969b), *Année sociologique* (1905-1906), reeditado en *Journal Sociologique*.
- (1970), “Sociologie et sciences sociales”, en *La science sociale et l’action*, París, PUF [edición original de 1909].
- (1981), *Les règles de la méthode sociologique*, París, PUF [edición original de 1895].
- Harrison, P. R. (1993), “Bourdieu and the possibility of a postmodern sociology”, *Thesis Eleven*, núm. 35, pp. 36-50.
- Karady, V. (1981), “French ethnology and the Durkheimian breakthrough”, *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. 12, núm. 3.
- Lacabra, F. (1972), *Émile Durkheim, sociologist and philosopher*, Ithaca, Cornell University Press.

EL NACIMIENTO DEL CRISTIANISMO DE LIBERACIÓN EN BOLIVIA: LA RECONVERSIÓN DE NÉSTOR PAZ

HUGO JOSÉ SUÁREZ¹

INTRODUCCIÓN

La religión fue el lugar de la acción política durante varios años en América Latina. En el caso boliviano, entre los años 1950 y 1970 un grupo de cristianos vivieron una intensa y acelerada transformación de sus referentes religiosos. Este grupo partió de una posición conservadora-tradicional y llegó a elaborar un discurso profundamente progresista, con argumentos que apelan a lo político como una exigencia de la vida religiosa.²

Particularmente, existen experiencias que muestran con especial claridad este proceso. Por ejemplo los sacerdotes extranjeros que llegan al país a principios de los años cincuenta para luchar contra el comunismo, el protestantismo y el ateísmo, y terminan aliados con los sindicatos mineros defendiendo el socialismo. También se puede acudir a los jóvenes militantes del Partido Demócrata Cristiano que, rompiendo con sus estructuras partidarias, radicalizan sus posiciones hasta crear una nueva organización política y vincularse directamente con la guerrilla. Todas ellas son *estrategias de reconversión* que empujan a los agentes sociales a moverse de una situación a otra, de la derecha católica hacia la izquierda cristiana.

En el presente documento, pondremos especial atención a la transformación de Néstor Paz Zamora, como una trayectoria ejemplar en la cual se puede observar cómo, paso a paso, transita de un cristianismo conservador hacia el cristianismo revolucionario. Néstor Paz es un joven proveniente de una familia católica de clase media que tiene una formación religiosa muy intensa. A los 17 años decide incorporarse al

¹ Doctor en Sociología por la Universidad Católica de Lovaina. Profesor-investigador de El Colegio de Michoacán.

² Un análisis más completo del proceso del cristianismo de liberación en Bolivia lo tenemos en nuestro libro *¿Ser cristiano es ser de izquierda? La experiencia político-religiosa del cristianismo de liberación en Bolivia en los años 60* (2003). Asimismo, una versión resumida está publicada en Hugo José Suárez (2004). Buena parte de lo que abordamos en este texto es retomado de aquellas reflexiones.

seminario para seguir una vida religiosa. Luego se traslada a Santiago de Chile para continuar con su vocación, involucrándose esta vez con una espiritualidad obrera. A mediados de los años sesenta, decide volver a Bolivia, deja las sotanas, contrae matrimonio y se involucra con el Ejército de Liberación Nacional. En 1970 se inserta en la guerrilla buscando la revolución socialista y apelando para ello a sus motivaciones de fe. Encuentra la muerte a los 26 años unos meses más tarde.

En Néstor Paz encontramos un ideal tipo, un caso extremo de cómo la juventud creyente de clase media elabora estrategias de reconversión simbólica que le permita administrar tanto sus mandatos religiosos como sus exigencias de clase, acudiendo para ello a una recomposición de sus referentes religiosos utilizando elementos que provienen tanto del marxismo como del cristianismo. A este proceso es a lo que hemos denominado *la transformación simbólica*.³

Evidentemente este proceso de reconversión se lleva a cabo en un contexto social determinado, donde aspectos de la historia universal favorecen el surgimiento de nuevas ideas político-religiosas. En este sentido hay que ponerle especial atención a la conformación del campo religioso y el surgimiento de la Teología de la Liberación como un movimiento político-cultural de un cristianismo comprometido. Sin embargo, en este documento se focalizará el análisis en el proceso de transformación de las disposiciones de Néstor Paz que hacen que en un momento dado vaya dando pasos hacia la radicalización hasta llegar a convertirse en un modelo de héroe cristiano revolucionario.

Aunque la reflexión que sigue tiene más bien un enfoque empírico, las referencias teóricas se enmarcan, en buena medida, en el sistema conceptual de Pierre Bourdieu. Particularmente retomamos –en el ámbito de la pragmática– los conceptos de *habitus*, “interés” y campo, que son centrales para comprender la *trayectoria* de Néstor Paz y el conjunto de posiciones ocupadas en los distintos momentos de su vida. Sin embargo, el aporte de Bourdieu en estas páginas no se limita al uso de sus principales conceptos para comprender un comportamiento, sino que invita a plantearse el problema de la correspondencia o complicidad entre “estructuras sociales y estructuras mentales” (Bourdieu, 1989: 7), es decir los grados de desfase o equilibrios entre estas dos formas de lo social que son los causantes de crisis en el orden

³ Véase nuestro libro, *La transformación del sentido. Sociología de las estructuras simbólicas* (2003).

simbólico y búsquedas de nuevos equilibrios. Particularmente la reflexión sobre la historia objetivada y la historia incorporada, entre la “historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa” (Bourdieu, 1997: 179; y 1980) es la que permite comprender búsquedas de un agente que, ante las crisis y desequilibrios, procura nuevos sentidos a su acción. De alguna manera este capítulo pretende “hacer trabajar a Bourdieu” en la explicación de un problema concreto.

Para seguir esta línea argumentativa el presente capítulo se divide en dos partes. En la primera mostramos en detalle algunos aspectos del campo donde estos agentes llevan a cabo su transición. Para ello, nos concentramos en el ambiente religioso tanto en escala mundial como en el caso latinoamericano, y aterrizamos en el análisis de la situación eclesial en Bolivia. En la segunda parte, nos detenemos en tres momentos de la vida de Néstor Paz: su juventud, cuando decide irse de misionero, la experiencia vivida en el seminario de Santiago de Chile y la espiritualidad desde la guerrilla en Bolivia (Teoponte). Finalmente, en las conclusiones elaboramos reflexiones sobre cómo se da el proceso de la transición simbólica.

ASPECTOS DE CONTEXTO

Los años sesenta, como es bien conocido, traen consigo una serie de transformaciones. En el ámbito internacional, hay que recordar que el mundo atraviesa por un periodo de reconfiguración, eco de la segunda guerra mundial, que ubica a los países en un nuevo concierto: la instauración de nuevas potencias como Estados Unidos, la derrota de Alemania y Japón, la polaridad entre Estados Unidos y la Unión Soviética y el bloque socialista con la consecuente guerra fría. Es decir, se constituye un orden mundial particular que tendrá una larga duración, por lo menos hasta 1989, cuando cae el Muro de Berlín.

Acontecimientos como la guerra de Vietnam, el asesinato del presidente estadounidense Kennedy, la llamada crisis de los misiles entre Estados Unidos y Cuba, el asesinato de Martín Luther King, entre otros, le ponen un dramatismo particular a la década de los sesenta.

Los movimientos sociales y las reacciones a esta estructuración mundial no se hacen esperar. La revolución cultural del *hipismo*, con sus expresiones en el rock, en la forma de vestir y en la transforma-

ción de los referentes estéticos es una muestra de ello. Los movimientos estudiantiles, que brotan en distintos lugares del planeta, reivindican una nueva forma de vida y llaman a la subversión de diferentes aspectos, desde la cotidianidad hasta las grandes transformaciones políticas. Los tiempos, sin duda, están cambiando.

Por su parte, la Iglesia mundial atraviesa un proceso de *aggiornamento* acelerado que intenta dar dinamismo a una institución paralizada durante varias décadas, cuya capacidad de respuesta a los nuevos elementos contextuales es cada vez más deficiente. La disyuntiva eclesial es “renovarse o morir”, lo que abre una serie de reformas. En 1958 es elegido el cardenal Angelo Roncalli como papa, asumiendo el nombre de Juan XXIII. Su ingreso a la máxima dirección de la Iglesia católica marca una nueva época en la larga historia de la institución más antigua de la humanidad. A sólo tres meses de su mandato, Juan XXIII anuncia el advenimiento del Segundo Concilio Vaticano, y en 1961 lanza la encíclica *Mater et Magistra*, dando nuevos lineamientos a la Iglesia. En octubre de 1962 se inaugura el Concilio II. De cerca de 2 500 padres conciliares, 670 son de América Latina y 22 de Bolivia. Un año más tarde, Juan XXIII muere y lo sucede Giovanni Battista Montini, Paulo VI. En diciembre de 1965 el Vaticano clausura su Segundo Concilio con una serie de lineamientos nuevos que marcan ideológica y teológicamente los sucesivos años de la Iglesia. Se abren nuevas pistas, se crean nuevos rumbos que darán frutos sólo unos años después.

Este proceso de transformación desde la máxima jerarquía de la Iglesia está acompañado por experiencias pastorales innovadoras, particularmente en Europa. Tal es el caso del nacimiento de los “padres obreros” en Bélgica y otras formas novedosas de participación cristiana en los procesos políticos;⁴ los Cristianos por el Socialismo y la Acción Obrera en Francia (véase Rousseau, 1978), la evolución de la juventud cristiana en Francia,⁵ etcétera.

En ese contexto internacional, América Latina tiene su palabra. Quizá uno de los momentos más importantes es la Revolución cubana en 1959. Esta experiencia abre un horizonte socialista a todo el continente con gran impacto en la juventud y en los sistemas políticos. La revolución socialista deja de ser una idea divulgada en libros so-

⁴ Para el análisis de la experiencia belga de compromiso sociopolítico de los cristianos, véase François Houtart (1985).

⁵ Para el estudio de los jóvenes cristianos que participaron en procesos sociales en los años sesenta, véase Daniëlle Hervieu-Leger (1973).

viéticos y se convierte en una posibilidad histórica real y cercana. Los movimientos universitarios se hacen sentir. En Tlatelolco, México, se reúnen cientos de estudiantes que son acibillados por el ejército. Se siente una sociedad agitada y en transformación, surgen movimientos guerrilleros en una gran cantidad de países latinoamericanos. El continente se convierte en la manzana de la discordia. Cuba es el ejemplo paradigmático (tanto para Estados Unidos como para los socialistas) de que se puede salir del capitalismo para proponer nuevas opciones, lo que radicaliza las posiciones.

La figura del Che deviene en un emblema. Su fantasma recorre varios países de la región, pero su cuerpo se instala en Bolivia. En noviembre de 1966 llega a este país para conformar un foco guerrillero. Encuentra la muerte, y la inmortalidad, en octubre del año siguiente en Ñancahuazú.

Las ideas de la revolución y el socialismo se debaten en universidades, grupos de intelectuales, movimientos obreros y sociales. El aire que se respira trae nuevas posibilidades, acciones y propuestas. No son pocos los que ven la nueva sociedad a la vuelta de la esquina. No son pocos los que quieren ser “hombres nuevos” y están dispuestos a dar la vida por ello.

A partir de los años cincuenta, frente a esa acalorada situación social, la Iglesia latinoamericana comienza a vivir importantes transformaciones. La sociedad atraviesa por cambios en lo político y en lo social; lo rural deja de ocupar un lugar central, mientras que la urbanización se presenta con mucha fuerza (en 1925 un 33% de la población era urbana, en 1945 el 39% y en 1955 el 45%), con nuevos sujetos y actores sociales. Hay una expansión poblacional muy importante (en América Latina, de 160 millones de habitantes en 1950 se pasa a 205 millones en 1960, 45 millones de habitantes más en sólo 10 años).⁶ La Iglesia vive un reacomodo a esta situación, a través de un proceso lento, paulatino, múltiple y diverso. Como dice Houtart, hay un desencuentro estructural y cultural entre la Iglesia y la sociedad.⁷ En el fondo, lo que está en juego es el control y la influencia de la Iglesia sobre la sociedad.

Así, para la Iglesia, aparece un nuevo e importante actor social: el obrero (que en Bolivia serán propiamente los mineros), que se convierte rápidamente en un objetivo pastoral. En el caso boliviano, el razonamiento tiene dos vertientes. Por un lado, el miedo al comunismo

⁶ Datos tomados de François Houtart (1961: 65-66).

⁷ *Ibid.*: 71-72.

ateo que sienta sus bases y crece en ese grupo. Por el otro, la conciencia de que después de la Revolución nacional de 1952 hay un nuevo actor organizado cuyas necesidades religiosas hay que satisfacer para no quedarse sin feligreses, para que no cambie de creencias o que se “pierda en la ruta del alcohol”.

Uno de los frutos centrales de esa transformación de los lineamientos de la Iglesia es poner en cuestión la rivalidad entre lo religioso (y por tanto la Iglesia misma) y los problemas sociales (la sociedad). Éste es un tema eje del Concilio Vaticano II, que tiene un eco destacable en la región, donde la ruptura de esta dicotomía se da a través de la participación e impulso de la Iglesia a las reformas sociales. Tal es el caso de Chile con el cardenal Silva Henríquez o del cardenal Evaristo Arns de São Paulo, Brasil, entre otros.

En el ámbito institucional, América Latina empieza a adquirir una personalidad propia. En 1955 se realiza en Brasil la primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), que inicia una tradición de reuniones episcopales en el continente. La siguiente es la Segunda Conferencia Episcopal de Medellín, en 1968, donde el mensaje progresista y la “opción por los pobres” se hacen explícitos.⁸

Por su parte, en 1957, las Iglesias no católicas, reunidas en el Consejo Mundial de Iglesias, empiezan una serie de consultas en América Latina sobre la responsabilidad de los cristianos en los cambios sociales. Así, en 1962, con la adhesión de varios otros grupos ecuménicos se da nombre, en Huampani, Perú, a la Junta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad, que adquirirá la personalidad de Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL) con una serie de filiales en distintos lugares del continente. En Bolivia su capacidad de convocatoria y participación en la política tiene alcances muy significativos (Santa Ana, 1990).

En el Vaticano también comienza la preocupación por lo social en la región. En 1957 llega al continente una serie de misioneros provenientes de Europa en la denominada Gran Misión. En 1967 se realiza en Roma el Congreso Mundial del Apostolado de los Laicos, donde nacen grupos de compromiso del laicado con un impulso social significativo. Estamos, de alguna manera, frente al fin de una época eclesial (caracterizada por opciones como la Acción Católica, creada, en el caso boliviano, en 1938 como iniciativa vaticana) y el nacimiento de una nueva manera de vivir la fe, que se sintetizará en la Teología de

⁸ Una visión sintética de la historia del CELAM la encontramos en François Houtart (1986).

la Liberación. No faltan las posiciones que proponen que en América Latina se vive la muerte de una forma de cristiandad y el nacimiento de una nueva Iglesia: la Iglesia de los Pobres.

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

¿Qué es la Teología de la Liberación? Frente al ambiente revolucionario que se vive en América Latina, comienza a gestarse un movimiento que cuestiona al cristianismo tradicional desde el propio cristianismo, elaborando una relectura de los textos religiosos e incorporando elementos que provienen del marxismo. De la estructura eclesial de los años treinta empiezan a surgir, ya entrados los años sesenta, movimientos que proclaman que se puede ser revolucionario y ser cristiano a la vez.⁹ Nacen así las Comunidades Eclesiales de Base, que reúnen a laicos y religiosos en reflexiones desde la base sobre la realidad social a la luz de la Biblia. Surge el método teológico-pastoral del “ver-juzgar-actuar” y se acuña la idea de la “opción por los pobres”.¹⁰

Después de la experiencia político-religiosa de grandes sectores de la Iglesia latinoamericana, se inicia un proceso de reflexión teológica que sistematiza analíticamente lo sucedido años antes. Un amplio abanico de autores recorre el continente: Gustavo Gutiérrez (Perú), Rubem Alves, Hugo Assman, Clodovis Boff (Brasil), Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino (El Salvador), Segundo Galilea, Rolando Muñoz (Chile), Rubén Dri (Argentina), Enrique Dussel, Carlos Bravo (México), Juan Luis Segundo (Uruguay), Samuel Silva Gotay (Puerto Rico), etc. La literatura de esta corriente teológica es amplia y diversa, pero se puede decir que uno de los textos fundadores es, a principios de los setenta, *Théologie de la libération – perspectives*, de Gustavo Gutiérrez (Gutiérrez, 1974).

De las distintas perspectivas, según Michael Lowy, se puede detectar los siguientes principios básicos de la Teología de la Liberación:

⁹ Una lectura histórica del proceso de transformación de la Iglesia latinoamericana la encontramos en Enrique Dussel (1984). Para una visión panorámica del surgimiento de esta perspectiva político-religiosa, véase también Samuel Silva Gotay (1989).

¹⁰ Véase Jorge Pixley y Clodovis Boff (1987). Una reflexión teológica sobre el tema la encontramos en Clodovis Boff (1993).

1. La lucha contra la idolatría (no contra el ateísmo) como principal enemigo de la religión.
2. La liberación histórica como anticipación de la salvación final en Cristo, el Reino de Dios.
3. La crítica de que la teología dualista tradicional es el producto de la filosofía griega platónica y no de la tradición bíblica, en la que la historia humana y divina son distintas pero inseparables.
4. Una nueva lectura de la Biblia, con atención al Éxodo, considerado como paradigma de la lucha por la liberación de un pueblo esclavizado.
5. Una aguda denuncia moral y social del capitalismo como pecado estructural.
6. El recurso al marxismo como instrumento social-analítico.
7. El desarrollo de comunidades cristianas de base entre los pobres como una nueva forma de Iglesia y alternativa a la vida individualista del capitalismo (Lowy, 1996: 35).

A la vez, ante un panorama de radicalización de las propuestas político-religiosas y la instauración de políticas autoritarias y dictatoriales en el continente, comienzan a aparecer mártires cristianos revolucionarios en distintos lugares de la región. El caso más significativo es el del sacerdote Camilo Torres en Colombia, quien luego de realizar estudios en Europa vuelve a su país y se siente llamado a ingresar a la guerrilla para defender los intereses populares. Es el inicio de la apelación a la violencia armada para la construcción del socialismo justificada desde los valores cristianos. En febrero de 1966, Camilo Torres es asesinado por el Ejército (Houtart y Rousseau, 1972). A esta figura se suman varias otras experiencias en América Latina. Comienza, así, el nacimiento de un cierto tipo de heroísmo cristiano-revolucionario y de una historia martiriológica que abre nuevas perspectivas político-religiosas.¹¹

En todo caso, lo que nos interesa constatar es el panorama global de cambio dentro de la Iglesia que abre las posibilidades de nacimiento de grupos radicales, como los cristianos que analizamos en el caso boliviano.

¹¹ La experiencia del martirio es una piedra angular para la Teología de la Liberación. Enrique Dussel dice que existieron en América Latina más mártires cristianos que en la resistencia al Imperio romano. Una síntesis se encuentra en José Marins, Teolide Trevisan y Carolee Chanona (1989).

LA SITUACIÓN DE LA IGLESIA EN BOLIVIA

La Iglesia desempeña un papel central en los procesos políticos y sociales desde la llegada de los españoles al continente hasta nuestros días. El país tiene una elevada adhesión al catolicismo (aunque en los últimos años va disminuyendo poco a poco) y el artículo tercero de la Constitución Política del Estado reconoce y sostiene la religión católica (dejando abierta la libertad de culto).

En los años cincuenta, nos encontramos con una Iglesia tradicional que tiene centrada su acción en la misión de ser guía espiritual. El Concilio Vaticano II (1962-1965) tiene un importante impacto en la Iglesia local que comienza un proceso de transformación acelerada, que comentaremos brevemente en las páginas que siguen.

Desde la Revolución de 1952 hasta 1964, es decir, durante el periodo de gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), la Iglesia no se pronuncia significativamente sobre los importantes acontecimientos sociopolíticos que suceden en el país. Esto es así, entre otras cosas, por la vigencia del sistema de Patronato Nacional, herencia del Real Patronato, que estipula la intervención del Estado mediante ternas en los nombramientos episcopales que tenían que ser enviadas a Roma para la decisión final, lo que implicaba cierta injerencia del Estado en la Iglesia. El Patronato Nacional fue suprimido en 1961, lo que dio mayor movilidad a la Iglesia con respecto a su relación con la administración estatal (Rosazza, 1996: 5).

La Conferencia Episcopal Boliviana se crea en 1962. Esto hace que la Iglesia empiece a actuar como cuerpo mejor estructurado a nivel nacional, aunque esa tarea es inicial y todavía carece de capacidad de aglutinación de las distintas diócesis del país.

La Iglesia preconiliar identifica como las principales dificultades al comunismo ateo, la indiferencia religiosa, el protestantismo, las supersticiones y prácticas paganas.¹²

La disminución progresiva de sacerdotes y la crisis estructural de vocaciones (en 1888 había 138 sacerdotes seculares bolivianos en la diócesis de La Paz; en 1968, sólo 29¹³), hacen que se realice un llamado a la Iglesia mundial para nutrir al país con misioneros extranjeros. El

¹² "Bolivien", *Pro Mundi Vita*, 1965, núm. 8, p. 37.

¹³ Según la proyección realizada en 1968, a ese ritmo para 1990 la arquidiócesis de La Paz no debería contar con sacerdotes nativos (Jaime Ponce y Oscar Uzín, *El clero en Bolivia*: 10).

fruto de ese llamado es que el rostro de la Iglesia en los años sesenta es mayoritariamente exógeno.¹⁴

En Bolivia, en 1968, hay en total 913 sacerdotes. A partir de los años cincuenta empieza una importante migración de religiosos extranjeros. Éstos, a finales de los sesenta, representan el 78% de la población sacerdotal. Es interesante destacar que de los sacerdotes que llegan a Bolivia, la mayoría pertenece a órdenes específicas (716, mientras que los seculares son 197), lo que les da un carisma y un modo de actuar particular ligado a su propia subestructura, distinta a la del clero secular. Las familias religiosas más numerosas en la época son los franciscanos, jesuitas, redentoristas, salesianos y oblatos (Ponce y Uzín, *ibid.*: 6). Los sacerdotes proceden mayoritariamente de Estados Unidos y España (más del 50%) (Alonso, 1961: 197), lo que implica que cada sacerdote que llega a Bolivia está marcado por el contexto de su país de origen y por su orden religiosa.

La Iglesia de la época posee una importante red de instituciones católicas que abarcan distintos campos: los movimientos de jóvenes (Juventud Obrera Católica y Juventud Universitaria Católica), Acción Católica, centros de educación (varios colegios privados, universidades y seminarios), centros de información (como el periódico *Presencia*, la radio Fides, etc.), organizaciones de asistencia (hospitales, orfelinatos), organizaciones de desarrollo (cooperativas), etc. (Lavaud, 1999). La Iglesia, de diversas maneras, se encuentra en el seno de la sociedad boliviana.

En cuanto a la cuestión teológica se refiere, el Concilio Vaticano impacta significativamente a la Iglesia en Bolivia: genera una “crisis de identidad, un buen número de sacerdotes se laicizan y otros abandonan los conventos. Las vocaciones sacerdotales disminuyen dramáticamente y se cierran noviciados y seminarios. Estos factores crean una cierta desestructuración de la Iglesia boliviana” (Rosazza, 1996: 6). Por otro lado, en el nivel ideológico, la Iglesia después del Concilio enfrenta nuevos desafíos que la obligan a tomar posición en momentos particularmente delicados en el país, como la guerrilla de Teoponte, el gobierno de Torres, el golpe de Banzer, etcétera.

Estos acontecimientos internacionales unidos a la especificidad boliviana hacen que surjan grupos y discursos progresistas del interior mismo de la Iglesia. Como veremos luego, el caso de la Juventud Uni-

¹⁴ Fuente: “Estudio sobre el clero en Bolivia. Nota Especial”, *Pro Mundi Vita*, 1969, p. 2 y Jaime Ponce y Oscar Uzín, *op. cit.*

versitaria Católica es particularmente ilustrativo. Pero la experiencia no termina ahí, también está el caso de los “sacerdotes de las minas”, el grupo Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), el propio discurso oficial de la Iglesia, etcétera.

Con respecto a la cuestión minera, la pastoral no se modifica significativamente en este importante sector de la sociedad boliviana sino hasta 1952, año en el cual llegan varios misioneros oblatos que se hacen cargo de las parroquias de los centros mineros de Llallagua, Siglo XX y Catavi. La inquietud primaria de los misioneros es el alcohol y el ateísmo comunista, que son los principales enemigos contra quienes hay que pelear: “‘Modernización’ significa en aquellos momentos una atención sacerdotal menos rutinaria, una mayor preocupación por la formación religiosa, un esfuerzo por formar la Acción Católica Obrera como línea de choque anticomunista, un recurso a los medios de comunicación (Radio ‘Pío XII’)” (Rosazza, *ibid.*: 41).

La vida cotidiana de los mineros, económica y socialmente trágica por las agresiones del gobierno y una serie de elementos hacen que en pocos años se cree el grupo de los “sacerdotes mineros”. Éstos se desplazan lejos del punto inicial y se convierten en aliados políticos y estratégicos de los mineros, participan activamente en la defensa de los derechos de los trabajadores, apoyan a sus líderes y sus reivindicaciones y buscan convenios con el gobierno para mejorar su situación de vida. Se da un tránsito de la “conciencia social” a la “‘conciencia política’ descubriendo las verdaderas causas de la situación y buscando soluciones más apropiadas que la simple asistencia. Los resultados fueron evidentes: si antes la Iglesia desempeñaba la función de ‘gendarme del orden’ frente al Sindicato, ahora se había puesto al servicio de los pobres; de un enfrentamiento injustificado había pasado a la evangélica solidaridad; si antes el aparato eclesiástico servía de polea de transmisión al Estado, ahora tomaba sus distancias del Poder y se convertía en tribuna del pueblo” (*ibid.*: 42-43).

Los “sacerdotes mineros” entran, así, rápidamente en el escenario público nacional, se convierten en la voz de los mineros y en uno de sus interlocutores frente al Estado. En 1965 envían una carta a los copresidentes Ovando y Barrientos denunciando “las medidas injustas tomadas contra los pobres”. La carta cuenta con el respaldo de los obispos Manrique y Abel Antezana y del cardenal Maurer. A partir de 1966 comienza un proceso de articulación de los distintos sacerdotes, religiosos y laicos que trabajan en las minas en busca de una acción

común, lo que da como fruto una serie de acciones de repercusión nacional. La reacción estatal no se hace esperar, las radios católicas de los centros mineros invadidas y cerradas en distintas ocasiones, hay varias acusaciones de intromisión en asuntos que no involucran a la pastoral religiosa y, finalmente, se expulsa a algunos sacerdotes. Un fruto concreto de la experiencia es la fundación de Iglesia y Sociedad en América Latina, que se convierte en una plataforma de discusión ideológica nutrida, en parte, por el caso minero. En ISAL convergen sectores de la izquierda, intelectuales, universitarios y obreros.

EL MOVIMIENTO IGLESIA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA

A mediados de los años sesenta, fruto del ambiente general revolucionario que se vive en el país, sectores de la Iglesia católica y metodista fundan Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL). En el ámbito internacional, ISAL surge años antes por iniciativa del Consejo Mundial de Iglesias, que en 1957 realizó una serie de consultas en América Latina sobre la responsabilidad de los cristianos en los cambios sociales. La inquietud de los cristianos es “buscar en el evangelio una vía para la liberación y el cambio rápido de las estructuras opresivas del continente”. La primera consulta se realiza en Perú en 1961 y en febrero de 1962, con la adhesión de varios otros grupos, se da nombre a ISAL (Negre, 1972: 22).

Con el espíritu ecuménico progresista, varios sectores de la izquierda católica se incorporan al movimiento sobre la base de una praxis cristiana con miras al cambio social. Rápidamente, ISAL se identifica con el socialismo y se solidariza con las luchas de liberación de los pueblos latinoamericanos.

En el caso boliviano, ISAL inicia encuentros informales a partir de 1966, pero hasta agosto de 1968 no se realiza el primer congreso en el cual se definen las bases del compromiso y se denuncian las injusticias del régimen de Barrientos. ISAL se va convirtiendo una “tribuna permanente de análisis sociopolítico y de toma de conciencia” cristiana. En 1969 se realiza un segundo congreso que analiza el cambio de gobierno en el país y la propuesta de instauración del socialismo en Bolivia (*ibid.*: 23). Se abre un amplio espacio de debate público en la prensa sobre temas polémicos como el cristianismo y el socialismo, la

violencia, los sacerdotes y la política, el cristiano y la política, etc., lo que provoca la reacción del gobierno que, en voz de su canciller, hace una “advertencia amistosa pero firme” en sentido que “si los extranjeros en general no pueden intervenir en asuntos internos de Bolivia, tampoco lo pueden hacer los sacerdotes extranjeros”,¹⁵ haciendo alusión a la nacionalidad de los religiosos miembros de ISAL. Los grupos cristianos conservadores del país también reaccionan de manera similar. Finalmente, se realiza el tercer y último encuentro en Cochabamba en febrero de 1971, donde se ratifica la opción por el socialismo.¹⁶

A la vuelta de los meses, ISAL se consolida como el espacio desde donde se elabora el perfil ideológico de la izquierda cristiana en el país. Varios documentos y su activa participación en la prensa y en la vida política ubican a la organización en una situación privilegiada para emitir lineamientos.

ISAL entra en contacto con los movimientos sindicales, universitarios y con líderes políticos y sociales de izquierda, abre el debate entre marxistas y cristianos, el padre Mauricio Lefebvre funda la carrera de Sociología en la Universidad Mayor de San Andrés, los líderes de la Confederación Universitaria Boliviana respaldan constantemente sus acciones.

El protagonismo de los padres del ISAL en el momento político del país es muy importante. Son ellos los mediadores entre algunas peticiones del sector minero y el gobierno; intervienen en los actos en homenaje al Che; participan en las protestas contra la visita a Bolivia de uno de los miembros de la potentada familia estadounidense Rockefeller; aparecen constantemente comunicados de prensa en los que opinan sobre los procesos políticos del país; iniciado el levantamiento de Teoponte (julio de 1970), se acude a ellos para que medien en el conflicto; participan en la huelga de hambre para recuperar los cadáveres de los guerrilleros muertos; participan en marchas y homenajes a los caídos (el padre José Prats presenta a los caídos como “mártires de la Iglesia de hoy y testigos del amor de Cristo”). Todo esto conduce a la violenta expulsión, en septiembre de 1970, de cuatro sacerdotes y un pastor protestante miembros del ISAL. La culminación de este proceso es el asesinato planificado de Mauricio Lefebvre en el golpe banzerista.

¹⁵ *Presencia*, 3 de julio de 1969.

¹⁶ *La voz de los sin voz. Órgano oficial de ISAL-Bolivia*, marzo-abril de 1971, pp. 8-9. Una rápida presentación de ISAL la encontramos en Federico Aguilo (1998: 117-145).

En el ámbito institucional, los cambios son también importantes: se realizan “cursos de pastoral” en los que se cuestionan los problemas internos de la Iglesia; se vuelcan los ojos hacia la pastoral indígena, traduciendo el Nuevo Testamento al aymara e integrando a campesinos al diaconado; se organizan encuentros de colegios católicos; se crean centros de educación e investigación (Erbol –Escuelas Radiofónicas de Bolivia–; Cipca –Centro de Investigación y Promoción del Campesinado–; Desec –Desarrollo Social y Económico–, etcétera).

La jerarquía de la Iglesia desempeña también un importante papel en este proceso. Tanto el contenido como la intensidad de los documentos oficiales muestran que la Iglesia tiene necesidad de reaccionar y reubicarse frente a los nuevos acontecimientos. Incluso en la alta esfera eclesial, los lineamientos ideológicos abren espacios simbólicos que hasta entonces habían estado cerrados. En 1967, momento crítico por la presencia del Che en Bolivia, si bien una importante parte de la Iglesia condena todo tipo de violencia armada, monseñor Gutiérrez argumenta que la paz se la debe conquistar por la restauración de la justicia. En 1970 se admite prudentemente la posibilidad de la compatibilidad de algunos aspectos del socialismo con el cristianismo y en 1971 el cardenal Maurer emprende una campaña para traspasar el patrimonio eclesiástico al servicio de los pobres (Maurer, 1978: 56).

Sin embargo, este rostro de la Iglesia no está desprovisto de conflictos internos y de tendencias contradictorias. Uno de los puntos más conflictivos y de encuentros apasionados en el discurso es el tema de la violencia *versus* la no violencia y su relación con el cristianismo. La pregunta es: ¿puede un cristiano usar la violencia para combatir la injusticia? Las distintas respuestas a la complicada interrogante abren un espacio simbólico que obliga a tomar posición y a clarificar las ideas. Aparecen, así, quienes equiparan la violencia al cristianismo (para Néstor Paz Zamora, el mejor representante de este discurso, Dios mismo, usó la violencia, por tanto es legítima), los que condenan la violencia pero también condenan la injusticia (los sacerdotes del ISAL y algunos comunicados de la Iglesia oficial) y, finalmente, los que condenan completamente la violencia, retomando la idea de que el cristiano no tiene nada que hacer con ella (un sector de la Iglesia y, particularmente, los grupos más conservadores, como la Liga Anticomunista, la Asociación de Profesores de Religión, y otros que se manifiestan constantemente a través de “solicitudes” en la prensa local).

Con lo hasta aquí expuesto no se quiere decir que el clero asume en bloque una posición progresista. Lejos de esto. De hecho a los pocos meses de esta experiencia empezaron importantes conflictos que hicieron que los obispos quitaran todo apoyo a ISAL (calificándolo de movimiento que no tiene nada que ver con la Iglesia católica) y cerraran el Secretariado Nacional de Estudios y Acción Social. Ante las protestas del ISAL contra el nuncio en sentido de que éste se entrometía en asuntos de la Iglesia boliviana, los jerarcas dieron todo su apoyo a la nunciatura y condenaron la voz del ISAL. En la jerarquía la visión tampoco es homogénea, mientras unos obispos condenan y realizan un “complot” contra todo movimiento progresista dentro de la Iglesia (empezando por el desmantelamiento de ISAL), otros los apoyan fervientemente (tal es el caso de monseñor López de Lama, quien renuncia irrevocablemente por la falta de confianza de la Conferencia Episcopal Boliviana).

Este proceso de inestabilidad y reacomodo de posiciones en la Iglesia boliviana es un reflejo de lo que acontece en el país. Con el golpe de Estado de Banzer, en agosto de 1971, cambia el rayado de la cancha. Mauricio Lefebvre, uno de los líderes del ISAL, es asesinado el mismo día del golpe, varios sacerdotes tienen que salir exiliados y otros son tomados presos. La Iglesia redefine su relación con el Estado, el presidente Banzer denomina a su gobierno un Gobierno Católico, se allanan instalaciones de la Iglesia, etc. En resumen, se cierra una etapa y comienza otra.

Homenaje de Marcelo Quiroga frente al asesinato de Mauricio Lefebvre¹⁷

Pido la palabra

Mauricio, sacerdote y compañero

Hace dos años interrumpí un programa semejante bajo el gobierno de Barrientos porque fui encarcelado, hoy lo reinicio, desde la clandestinidad a la que me obliga la persecución política de un régimen que dice inspirarse en

¹⁷ Marcelo Quiroga Santa Cruz, líder del Partido Socialista en Bolivia, emitía regularmente un programa de radio llamado “Pido la palabra” que fuera interrumpido tras el golpe del general René Barrientos en 1964. En agosto de 1971, luego del golpe de Hugo Banzer, Quiroga Santa Cruz vuelve a la clandestinidad y retoma su programa. Ésta es la transcripción de la primera emisión, en la que realiza un homenaje a Mauricio Lefebvre

la memoria del ex presidente, porque el pueblo todo ha sido privado de su libertad. Pero antes de comenzar el análisis de los asuntos de interés popular y nacional emergentes del cruento golpe militar que ha dado origen a un nuevo gobierno de indisimulable vocación reaccionaria y proimperialista, debo una palabra a Mauricio. Mauricio Lefebvre, sacerdote, boliviano y compañero, te hablo a ti que estás muerto y hablo por ti, y por los 150 compañeros que en La Paz, Oruro y Santa Cruz, con un antiguo fusil herrumbrado y tres o cuatro balas en el bolsillo, con un bullicioso pero inofensivo cartucho de dinamita en la mano, con el adobe destinado a una inútil y tardía barricada pesando en el hombro, o con la mirada, simplemente con la mirada serenamente fija en los ojos del que mandaba el pelotón de fusilamiento. Por el obrero fabril, por el minero, por el empleado de clase media, por los universitarios y las universitarias, por todos ellos, que como tú y por nuestra causa también han muerto.

Te hablo a ti como si hablara a los ciento cincuenta muertos sin nombre, a Pedro, a Juan, a Manuel, le hablo a la sangre popular que no tiene nombre, pero tú sabes Mauricio, que lo que en las informaciones periodísticas es nada más que una cifra, lo que ni siquiera en los avisos necrológicos figura porque hasta la muerte separa a los hombres en distintos rangos sociales, fue hasta la víspera de la masacre un varonil pecho de obrero revolucionario, el generoso vientre de una madre proletaria, la frente en alto de un universitario, la sonrisa confiada de un niño, tú sabes Mauricio, sacerdote y compañero, porque han muerto los que junto a ti han muerto, y sabes también porque los 600 heridos y lisiados sufren hoy, tanto por sus heridas o la pérdida de una extremidad, como por la pérdida de la libertad. Tal vez tú has alcanzado por tu fe cristiana la felicidad sobrenatural que al precio de tu propia vida intentaste conquistar como felicidad humana, aquí y ahora.

Tú dejaste el Canadá, Mauricio, donde naciste, para integrarte en la entraña misma de nuestro pueblo, porque tú supiste que el que lucha y sufre por la dignificación del hombre sobre un pedazo de tierra sufre y lucha sobre toda la tierra; pudiste ser un cura convencional y así no ser nadie; pudiste militar en las filas del segmento eclesiástico tradicional, ser un sacerdote conservador, y así no ser un sacerdote; pudiste no ser un cura del tercer mundo, y así no estar en este mundo; pero tú supiste a qué venías compañero, por eso en lugar de vegetar como párroco nutrido en las alcancías de las sacristías, te ganaste el pan de cada día; en lugar de ser asesor espiritual y falso tranquilizador de la corrompida conciencia de la burguesía, fuiste asesor intelectual de la juventud revolucionaria; en lugar de buscar la amistad de la oligarquía, con la que los curas que traicionan su ministerio intercambian indulgencias y estipendios, conviviste con el minero y con él compartiste su duro pan y tu luminosa palabra.

No te he visto morir Mauricio, no estaba cerca de ti cuando las balas atravesaron tus manos, como dos clavos, ni cuando un último disparo hirió tu costado, pero estoy seguro que en tu agonía mientras te desangrabas, sobre esta tierra que te eligió para ser tu patria, escuchaste elevarse confundido con

el tableteo de las ametralladoras, un coro infame de imprecaciones contra el cura extranjero y comunizante; que oíste un miserable suspiro de alivio, porque tú morías, que imaginaste también la hipócrita frase de los que simulaban lamentar tu muerte porque es más fácil fingir piedad por el enemigo muerto que respetar al adversario vivo, y nada de eso ha debido atormentarte Mauricio, porque sobreponiéndose a esas voces, venciendo ese sordo rumor de los mercaderes, has debido oír la voz de tu pueblo, tuyo sí, tuyo porque no te has incorporado a él por el mero hecho de nacer en este espacio geográfico donde es explotado, sino porque lo has conquistado con tu apasionada entrega a su servicio, has debido oír la voz de tu pueblo rindiéndote un homenaje de gratitud y camaradería revolucionarias, pero no un homenaje convencional y burgués, hecho de lacrimosas oraciones fúnebres, no, sino el homenaje que tú preferías y merecías.

Imagino Mauricio, boliviano, sacerdote y compañero que en el último instante cuando yacías inmóvil sobre esta tierra nuestra, que no te dio cuna para el disfrute de ventajas, sino cadalso y tumba para el sacrificio revolucionario, por tu amor a los desposeídos el homenaje de tu pueblo llegó a tus oídos y se reflejó en tus ojos inmóviles, abiertos a la noche sangrienta, era el fragor de la heroica resistencia, y era el perfil de Laicacota, la fortaleza del genocidio conquistada por los primeros combatientes del pueblo, ése es nuestro homenaje Mauricio, compañero, ése es el homenaje de tu pueblo, la voluntad de continuar la lucha en la que has caído hasta la victoria final.

Marcelo Quiroga Santa Cruz

TRES MOMENTOS DE LA VIDA EN NÉSTOR PAZ

Es en el escenario anteriormente descrito donde Néstor Paz vive su propio proceso de transformación, veamos en detalle el proceso en los tres momentos fuertes de su vida: cuando es un joven cristiano que parte hacia el seminario (1963), su experiencia espiritual en Santiago de Chile (1964-1965), y sus escritos cuando está en la guerrilla de Teoponte en Bolivia (1970).

Néstor Paz Zamora de joven: "soy brasa de estrellas"

Con sus sueños y proyectos de joven estudiante de 17 años, Néstor Paz decidió seguir una vida sacerdotal. Apuesta de por sí vital, que impli-

caba dejar todo lo que en ese momento significaba su vida cotidiana: la enamorada, los amigos, la familia, el país, y marchar en busca de nuevos horizontes. Debe dejarlo todo, ésa es su exigencia: “ser nadie por ser todo al fin” (1963).¹⁸

En esta primera etapa de su vida, Néstor responde a un llamado religioso que no escapa del contexto de Sucre. Recordemos que proviene de una familia católica tradicional (el padre es militar y tiene cuatro hermanos). Estudia en el colegio jesuita Sagrados Corazones de Sucre, en 1959 entra al seminario menor y, en 1962, al noviciado de los Padres Redentoristas en Córdoba, Argentina.

Lo que marca una diferencia en Néstor es la exigencia de “todo o nada” y la intransigencia cuando se trata de encarar el proyecto cristiano. La búsqueda vital de Néstor es el seguimiento de Jesús, que se concreta en “llevar luz al mundo”, aquella luz que Dios posee, la “ardiente esperanza de cielo”. Él debe ser quien, en contacto con lo sagrado, logre mostrar a Dios en la Tierra, dándole “sabor a cielos”. Y, en el centro de todo, la figura de Cristo que lo invita a ser un discípulo suyo:

Ábreme la puerta
y déjame entrar,
Quiero volcarme en tus brazos [...]
Déjame, te lo pido,
hermano, hijo mío,
déjame volcar mi óleo en tu pelo
Déjame ser muralla
que te guarde del enemigo [...]
Quiero darte de lo mío [...]
Soy brasa de estrellas!
Vuelco en el ara de tus manos
el peso incesante de mi existencia
Yo sé que soy noche
Pequeña estrellita
que llora su luz (septiembre, 1963).

... yo sé que tú escribes
en el polvo de estrellas
ese único destino

¹⁸ Todas las citas de esta sección han sido tomadas de Néstor Paz Zamora (1992). Después de cada poema aparece la fecha.

que seguiré.
Soy agua que
en sal se transforma
para darle a esta tierra
sabor de los cielos (septiembre, 1963).

En el futuro se le abre una nueva dimensión: la ocasión para realizar sus sueños y aspiraciones y lograr sus objetivos:

Quiero volcarme en tus brazos [...]
Quiero darte de lo mío
para que sin miedo
mañana
sigas confiado
el camino (1963).

Tengo sed, ansias
fogón de esperanzas,
rescuerdo que pide
el ansiado mañana
Yo sé que soy noche.
Pequeña estrellita [...]
Por ahora
no puedo largar la pedrada [...]
¡Mañana será! (septiembre, 1963).

La opción sacerdotal le exige abandonar el proyecto de pareja, de familia. Le escribe a Noemí, su enamorada de entonces:

Pero me voy de tu lado
Dios escribió en el tiempo
la dulce pena
de ser yo, su amado.
Me voy.
Me voy hacia el madero.
Me voy amándote en el Nazareno.
Me perderé en el mundo
para gritar el mensaje... (marzo, 1964).

La disyuntiva entre formar una familia y ser sacerdote no es fácil de resolver, pero Néstor opta por la segunda porque tiene la convicción de que Dios lo está llamando hacia su camino.

La tarea de Néstor es una entrega total al proyecto religioso, dejando todo lo que le represente un estorbo. “Morir, morir, morir, entregarse sin sudario.” Sólo esa disposición absoluta que no conoce impedimentos, le permitirá encontrar la luz, y dar luz al mundo.

Esta exigencia sobre sí mismo lo convierte en una persona muy especial, capaz de sacrificar todo para cumplir la misión divina que tiene enfrente. Ser alguien en la vida es escuchar el llamado de Jesús. Dios lo escogió, y él no está dispuesto a defraudarlo.

Néstor Paz Zamora en Santiago – Chile: la espiritualidad desde los obreros

Aires de cambio recorren el Seminario Pontificio de Santiago. Esta casa de estudios teológicos es la encargada de formar al clero secular y a las órdenes religiosas. Con gran calidad académica y vínculos con profesores de todo el mundo, la reflexión teológica gira en torno a la problemática social. Son tiempos de mutaciones estructurales por los resultados del Concilio Vaticano II y las reflexiones que se realizan en América Latina. La inserción popular, el trabajo manual, la experiencia europea de los “sacerdotes obreros”, etc., son temas que transitan por los pasillos. Ir al encuentro de la sociedad, “no aislarse del mundo”, no vivir con los ingresos de la Iglesia sino sostenerse con el propio trabajo, mancharse las manos con algún oficio, son exigencias y temas de la discusión religiosa en esa época.

A este ambiente de transformación llega Néstor, con sus 19 años encima, dispuesto a continuar su formación religiosa. Comparte con una comunidad que vive la espiritualidad de la mano del compromiso social. Se habla del desgaste físico, del trabajo manual, de la oración, de la entrega a los pobres y a los trabajadores, de la fidelidad a Dios en la acción concreta.

Uno de los principales objetivos de Néstor es el trabajo con el mundo obrero desde una espiritualidad profunda. Asocia el trabajo físico entre la gente humilde con darse a Dios, vivir en la pobreza, aprender, dar testimonio; pero tiene presente que así no va a “cambiar la sociedad”, simplemente pretende ser un ejemplo. Escribe en su cuaderno de oración:

Estoy trabajando: ¿Qué te parece? Gracias Domine. No esperaba tanto: el trabajo va bien, no me puedo quejar. Yo no hago nada, tú lo haces todo. Se

aprende mucho; se toma conciencia de muchas cosas: uno no por ir a trabajar va a convertir a toda la gallada, no. Ahí no se trata de hacer apostolado, sino de dar testimonio [...]. Por el hecho de trabajar me creo un héroe, cuando eso es lo que debía haber hecho toda la vida. El trabajar entre gente humilde me exige donación total al Señor y sobre todo en pobreza (22 de junio de 1964).¹⁹

El trabajo con las manos y el desgaste físico entre los pobres se convierte en una exigencia central de su espiritualidad. Los pobres adquieren una dimensión central en su discurso, son una fuente de divinidad: “Es poco lo que puedo decirte fuera de que tú [Cristo] eres de lo más bueno pues me permites poder estar con esos pobres que amas tanto. Dame alma de pobre: si no estoy jodido, mi vida no tendría sentido” (14 de agosto de 1964).

Pero el trabajo no sirve sin oración, y la oración proviene de la fe: “Si no hay oración por detrás de uno, me convierto en un mecánico más” (22 de junio de 1964). “El deseo de la oración nace de la fe [...]. Hay que orar para Dios. Hay que desear la oración que Dios nos da” (29 de junio de 1964):

Sólo rezando te encontraremos. Sólo guardando silencio, callándonos podemos escuchar y dejarte hablar. Ése es el problema de la radio, que uno puede llenar los minutos en que Dios habla con ruido. Vivamos ese encuentro con el Señor en el silencio (6 de noviembre de 1964).

Cuando proyecta su vida sacerdotal, articula la dimensión espiritual con la material: “Quizás tendré que mostrarte a ti en una parroquia con la palabra; la confesión y la oración, pero también con un desgaste físico, con el trabajo de mis manos, como tú” (22 de septiembre de 1964).

Néstor propone, por un lado, que la oración debe hacerse en silencio y a solas; pero, por otro, que debe estar en contacto directo con los pobres. Administra esta tensión construyendo dos formas de orar: la de la vida diaria y la del retiro:

En mi vida de trabajo tendré dos caminos de oración: el de los días de cansancio, es decir los de trabajo; que será una oración doliente, costosa, en la cruz del señor, nacida de la voluntad de amar [...] de la fe. El otro camino será el de la oración de los días domingo, de descanso, de los retiros etc., oración silenciosa,

¹⁹ Todas las citas de esta fase de Néstor en Santiago han sido tomadas de Néstor Paz Zamora (1991). A cada texto sigue la fecha, tal como aparece en el original. El orden no es cronológico sino argumental.

silencio exterior, de corazón. Necesitamos de estas dos oraciones así como el cuerpo necesita de movimiento y de reposo (29 de junio de 1964).

En estos tipos de oración Néstor empieza a vincular algunas dimensiones: el trabajo, la oración, Dios en el mundo. Quizá el aporte central de esta reflexión es proponer como religioso un espacio considerado secular (el trabajo y, en general, el mundo). La posibilidad de mantener un tipo de oración sería en la vida cotidiana, y no sólo en la parroquia y el retiro, rompe un esquema pasado en el cual se veía la vida religiosa y sagrada en oposición a la vida profana y mundana; por el contrario, en la vida diaria (y en el trabajo) se está en contacto con lo sagrado. Esto abre las puertas, para que en un momento dado (años más tarde), vea a un espacio completamente secular –la política– como una esfera sagrada y un lugar donde se puede y debe vivir la fe, llegando al punto de afirmar que ser cristiano es hacer la Revolución.

Néstor plantea que “El cielo está en nosotros, pues significa estar con Dios. El Espíritu Santo permanece con el amor en el mundo” (enero de 1965). La dimensión simbólica celestial empieza a adquirir un rostro terrenal indiscutible.

La oración y el trabajo exigen una “entrega total al señor”. Néstor está marcado por la necesidad de “no ser mediocre”. Vuelve la idea de “todo o nada”, no cabe la posibilidad de estar al medio, de entregarse a medias. Esta concepción, que atraviesa todo su discurso, se une con la idea de la “voluntad de Jesús”, cuya exigencia central es “ser absoluto”, imperativo radical y decisivo. Esta tendencia trasciende las distintas fases de Néstor y refleja una posición muy importante en su vida posterior. Unos años más tarde, en su carta de ingreso a la guerrilla, acusa de *tibia* a la Iglesia y le pide que esté de un lado (explotados) o del otro (explotadores). En el fondo, la entrega vuelve a ser un mecanismo para alcanzar la pureza.

Como se puede apreciar, en Néstor convive un fuerte lenguaje místico, herencia de una lógica religiosa tradicional, con nuevos horizontes reflexivos que involucran las temáticas sociales. En ese momento todavía no logra “resolver” las tensiones y debe articular la dimensión social con la religiosa:

La caridad hacia nuestros hermanos los hombres deberá ser llevada hasta el heroísmo pero conservando las condiciones esenciales de una “vida religiosa” (29 de junio de 1964).

La fe y la sociedad, ésta es la tensión que acompaña a Néstor en esos años.

Néstor Paz Zamora en la selva de Teoponte: biblia y guerrilla

A mediados de julio de 1970 empieza la guerrilla y Néstor es uno de sus integrantes. El joven seminarista que partió de Sucre persiguiendo al sacerdocio y luego fue a Santiago para compartir con obreros y estudiantes de teología, decide que el camino hacia el cristianismo es la revolución socialista.

Ahora, su principal proyecto de vida gira alrededor de la liberación del pueblo, el socialismo y la revolución. Afirma en su carta de despedida que “no importan nuestras vidas, si conseguimos que esta Latinoamérica [...] sea territorio libre”; “[queremos] devolverle dignidad al hombre deshumanizado”; “defender a la mayoría...”; “[conocemos] la violencia del desorden establecido, pero estamos dispuestos a liberar al hombre...”; “victoria o muerte” (Paz Zamora, 1971: 164-170).

Para instaurar el socialismo, Néstor apela a la violencia como una alternativa. En su carta de despedida critica fuertemente a los líderes eclesiales que:

[leen] largamente el Evangelio [...] mientras el rebaño se debate en la soledad y el hambre. A eso llaman “no violencia”, paz, Evangelio. Lastimosamente son los fariseos de turno [...].

Por eso tomamos las armas. Para defender a la mayoría analfabeta y desnuda de la explotación de una minoría, para devolverle dignidad al hombre deshumanizado [...].

Sabemos que la violencia es dolorosa porque sentimos en carne propia la represión violenta del desorden establecido, pero estamos dispuestos a liberar al hombre porque lo consideramos hermano. Somos el pueblo en armas, es el único camino que nos queda [...].

Dicen que la violencia no es evangélica, pero que recuerden a Yavé matando a los primogénitos egipcios para liberar de la explotación a su pueblo [...].

Dicen que están con la “no-violencia”, entonces que actúen claramente y se pongan al lado del pueblo. Entonces el rico, el gorila, les pedirán como a Cristo, su vida [...]

Creo que levantarse en armas es el único modo eficaz de proteger al pobre de la explotación actual y generar un hombre libre (*ibid.*: 164-165).

Para Néstor la “no violencia” está ligada al alto clero (cardenales,

obispos, etc., y al falso cristiano en general). Acusa a los “no violentos” de estar a favor de los ricos, de coadyuvar a la explotación por una minoría.

Abre una importante división entre los “falsos cristianos” y los “verdaderos cristianos”:

Basta de lánguidas caras de beata; el látigo de la justicia tantas veces traicionada por limpios señores, caerá sobre el explotador, ese falso cristiano que se ha olvidado que la fuerza de su amor debe llevarlo a liberar al prójimo del pecado, es decir de toda carencia de amor [...]

El deber de todo cristiano es ser revolucionario. El deber de todo revolucionario es hacer la revolución (*ibid.*: 166-167).

Para justificar la violencia revolucionaria, acude a la línea evangélica y a Yavé, quien la utilizó para la liberación. La violencia es la única manera eficaz de hacer justicia al pobre. Tomar las armas para Néstor es estar en el camino de Jesús.

En su discurso, la argumentación que justifica la violencia es básicamente religiosa y muy poco política; acude mucho a la Biblia y a metáforas evangélicas. El debate violencia/no-violencia está centrado básicamente en el ámbito religioso, y el principal representante de la postura “no-violenta” es la Iglesia jerárquica.

Néstor está convencido de que su lucha revolucionaria está vinculada a la historia sagrada de liberación: “la lucha de liberación se arraiga en la línea profética de la historia de la Salvación” (*ibid.*: 165). Tiene certeza de que Dios está en la tierra (“Jesús entre nosotros”) y que, por tanto, hay que intervenir en el ámbito político para luchar contra una estructura que no permite la libertad del hombre y del pueblo, y buscar una sociedad “amorosa” donde la Ley de Dios sea la que reine. En este sentido, luchar por la Revolución es a su vez luchar por el Reino de Dios.

Esa lucha es cristiana. Si se ha tomado ese camino como opción de vida, se debe ir hasta el final, debe ser una “entrega total” a Cristo. Por eso, se vence o se muere en el intento, pero no se puede dar un paso atrás. El eslogan “Victoria o Muerte” cabe muy bien en este discurso, pero de una manera resignificada: es la lucha hasta la victoria porque es la opción de Jesús.

En el Diario de Néstor en Teoponte, la muerte aparece cada vez más cercana. En las últimas páginas escribe casi con conciencia total de que se está entregando a Dios, viviendo su “viernes” de crucifixión.

En un momento dado, la muerte se convierte en una necesidad para acceder a “la plenitud y a una nueva dimensión”, llegar al Padre y vivir el “ven señor Jesús”:

“Vitalmente” estoy pasando de la idea “muerte” como disminución a la realidad “muerte” como plenitud y paso a una nueva dimensión. No la busco, ni mucho menos, pero si viene la esperaré con la serenidad y tranquilidad que se merece tal momento e incluso le pediré que les avise que he pasado al Padre, que el “ven Señor Jesús” se ha hecho realidad en mí (12 de agosto, p. 59).²⁰

La muerte también es un medio para alcanzar la Tierra Nueva, ese lugar místico donde reinan el amor y el Señor. A esa altura, la muerte es casi imprescindible, es el medio para alcanzar la plenitud, por lo tanto es inevitable, es un rito por el cual necesariamente tiene que pasar para llegar a lo que siempre ha deseado: estar en la presencia de Dios.

Los referentes como “tierra nueva” o cielo aparecen como un espacio sagrado al que se accede a través de la muerte, son un lugar de Dios: “Si la muerte me sorprende les espero en la tierra nueva amando plenamente [...]. Creemos en una Tierra Nueva, donde el amor sea la ley fundamental, eso sólo se consigue rompiendo los viejos moldes basados en el egoísmo” (Paz Zamora, 1971: 166-170). “Chau, Señor quizás hasta tu cielo, esa tierra nueva que tanto ansiamos” (12 de septiembre, p. 97).

Quien concretiza este proyecto social e individual es el Hombre Nuevo. Esta idea viene claramente del Che Guevara, quien en sus escritos insiste en la necesidad de la creación de un hombre nuevo; pero, a la vez, es una nueva versión de la antigua noción bíblica que ve al hombre nuevo como el nuevo cristiano. Esta idea cala profundamente en la juventud de la época y se convierte en una aspiración colectiva. En Néstor es particularmente interesante porque su construcción apela no sólo a lo recibido del Che sino a su propio aporte en términos de ser un hombre nuevo cristiano.

Néstor no sólo habla del hombre nuevo sino también menciona explícitamente al hombre viejo y le atribuye características específicas. En su carta de despedida utiliza los términos más explícitamente:

Creemos en un “hombre nuevo”, liberado por la sangre y resurrección de Jesús. Creemos en una Tierra Nueva donde el amor sea la ley fundamental,

²⁰ Para facilitar la lectura, después de cada cita del *Diario* de Néstor se indica la fecha y la página. Las citas están tomadas de Néstor Paz Zamora (1995).

eso sólo se consigue rompiendo los viejos moldes basados en el egoísmo. No queremos parches. No se puede poner un remiendo nuevo en tela gastada, ni se echa vino nuevo en odres viejos. La conversión implica violencia interior primero y violencia sobre el explotador después [...] (*ibid.*: 166).

Néstor siente que está llamado a ser un hombre nuevo, es la vocación de su vida, quiere dejar el hombre viejo que tiene en sí, con un dominio personal, dando ejemplo de vida, poniéndose al servicio de los demás y humanizándose totalmente, ese proceso implica crecimiento y por lo tanto dolor.

Así, entre reflexiones sobre el hombre nuevo, el cristianismo, la violencia, el amor y la Revolución transcurren las intensas semanas de Néstor Paz en Teoponte. El resto de la historia es conocido. Néstor muere el 8 de octubre de 1970, luego de que su cuerpo se hubiera debilitado por la falta de alimentación. En sus últimos escritos del Diario de campaña habla de la conciencia de su camino hacia el cielo, ahí donde Jesús lo está esperando.

CONCLUSIONES

Al principio de este artículo dijimos que teníamos la pretensión de mostrar la trayectoria de Néstor Paz Zamora como un caso de estrategia de reconversión político-religiosa de un sector de jóvenes católicos de clase media en Bolivia en los años sesenta. Queda claro que el caso ejemplar de Néstor permite comprender cómo se da el proceso de evolución, cómo se abren algunas posibilidades y se cierran otras, hasta convertirse en un héroe cristiano revolucionario que da la vida por sus convicciones político-religiosas. Corresponde ahora sacar algunas conclusiones.

En otras reflexiones teóricas,²¹ hemos demostrado cómo las personas poseen ciertas disposiciones interiorizadas de las cuales es muy difícil deshacerse. Cuando el individuo ve la necesidad de modificarlas, las reinvierte en otros lugares simbólicos, es decir que acude a una estrategia subconsciente que permite al agente no modificar lo esencial de sí y acomodarse al nuevo contexto que enfrenta. La transición simbólica, en este sentido, es la modalidad que “permite asegurar una continuidad

²¹ Especialmente en nuestro libro *La transformación del sentido* (2003).

a pesar de un cambio en los planos aparentes” (Remy, Voye, Servais, 1991: 19).

En el sistema de disposiciones simbólicas de Néstor existen elementos que vienen de sus primeros escritos y que no se modifican en lo esencial, es decir, formaciones de su *sí* que se transforman en apariencia y que constantemente se reproducen en nuevas expresiones, cambiando el contenido pero manteniendo la misma tensión.

En general, podemos decir que Néstor vive un proceso de crisis del orden simbólico, transición y recomposición. Lo interesante es que parte de un modelo más o menos estable y definido que entra en una crisis importante en Santiago, donde los distintos elementos van adquiriendo rostros muy contradictorios que, finalmente, llegan a clarificarse en Teoponte, momento en el que elabora representaciones mucho más coherentes y mejor administradas. Lo importante es que, cuanto más se acerca Néstor a la muerte, se ve con mayor claridad la reelaboración de su simbólico que retoma las tensiones iniciales (de la fase pre-Santiago) pero redimensionándolas.

Teoponte es el punto de llegada de la transición simbólica, es decir, el momento donde Néstor pudo “superar” las contradicciones de Santiago buscando un equilibrio que combine sus matrices pasadas con el nuevo contexto.

Néstor desarrolla distintas percepciones de *sí*. En Santiago, se concretiza la necesidad de controlar y reprimir sus pulsiones. Se trata de la lógica de la restricción del *sí*. En Teoponte, vemos el pasaje hacia una lógica de expansión, la noción del desarrollo de *sí* (a partir de “crecer la capacidad de amar y guerrillera”) pero con el objetivo de la entrega total, o sea un horizonte martirológico.

Tenemos el siguiente recorrido: primero el pasaje de la restricción a la expansión del *sí* y, segundo, la forma de la expansión integra la dimensión del sacrificio, articulada a darse y entregarse a los otros.

Néstor, en una primera fase, incorpora la noción de la excelencia del *sí* a una perspectiva ascética; en Santiago, muestra enormes contradicciones entre lógicas distintas y, finalmente, en Teoponte resuelve los problemas a partir del sacrificio.

Néstor siempre quiso destacarse, no soportó la idea de la mediocridad, quiso ser especial, distinguido, diferente, diferir de su espacio social. Debía lograr esto de una u otra manera. En sus escritos de Santiago vive conflictuado por no ser “El Néstor Paz”, es decir, aquel que viste bien, aprovecha su apellido, dinero y posición social, y ser

“humilde, pequeño, niño” como Dios lo desea. La lucha se da entre la forma de distinguirse que le ofrecen la familia y el medio y su propia manera de ser especial que es, precisamente, la negación de lo que se le dio pero que implica, a su vez, la búsqueda de la perfección total. En realidad, Néstor interioriza lo que su grupo social le asigna como el mandato de ser “distinguido”, pero reelabora ese mandato para su propio contexto. Entonces, se trata de destacarse no por lo material sino por dar la vida, entregarse a los pobres. El principio es el mismo, el contenido varía.

Hay que destacar que la posibilidad de la muerte es uno de los hechos que obliga a radicalizar el discurso en general. Cuanto más cerca siente la muerte, siente mayor obligación de forzar su discurso para encontrar respuestas. Así, cuando está por morir, descubre la idea de Tierra Nueva y Tiempo Nuevo (futuro total). La muerte es el rito final de pasaje hacia Dios, el último paso, pero el más importante.

Existe, en general, una obvia armonía y correlación entre las etapas pre-Santiago, Santiago y Teoponte. La primera es el germen que se desarrollará ampliamente llegando a los extremos conocidos. Néstor es explícito cuando dice que en Teoponte estaba viviendo un “perfecto noviciado” y que le servía “todo lo que había aprendido antes”.

Podríamos preguntarnos ¿por qué Néstor no se quedó con el primer sistema simbólico? Todo lo que recibió de su familia y de su origen social entró en contradicción con el viento de los nuevos tiempos. Néstor pudo haberse quedado en su propuesta ascética, ser un sacerdote tradicional en una parroquia, pero fue más fuerte en él la necesidad de readecuarse al nuevo modelo de referencia, de tener nuevas estrategias para seguir vigente. Y esto lo obligó a dirigirse a Santiago. ¿Por qué no se quedó en Santiago? Varios seminaristas de esa época hoy siguen ejerciendo su magisterio: administraron sin problemas el ser sacerdotes y entregarse radicalmente a los demás en el trabajo manual o sindical (padres obreros, Teología de la Liberación, Cristianos por el Socialismo, ISAL, etc.). El caso de Néstor es distinto, la exigencia de ser una persona excepcional, sumada a la matriz radical del sí que no podía modificar, lo llevaron a crear un nuevo tipo de cristiano: el héroe revolucionario, aquel que se radicaliza por Dios hasta el límite. Así, Néstor retoma la tensión inicial del sí (ser tea), lo que implica ser una tea que se consume y muera en el camino de hacer un bien para los demás, que se sacrifique por la revolución. Ser mártir es una salida que le permite mantener la ten-

sión inicial, pero mostrando cierta coherencia con el discurso social que está viviendo.

Son necesarios, sin embargo, otros elementos. El caso de Néstor Paz y, en general, la experiencia de los jóvenes de la guerrilla de Teoponte, responde de alguna manera al agotamiento de un modelo de funcionamiento político en Bolivia y a la presión de nuevos grupos (particularmente jóvenes universitarios de clase media urbana) que reclaman participación en el poder.

En la juventud encendida de los sesenta, junto a los ideales revolucionarios, está en juego la lucha contra una vieja clase que mueve las fichas del tablero político sin permitir ninguna participación externa. Se trata de, como diría Bourdieu, las *estrategias de reconversión* de una clase media que quiere tomar las riendas del proceso político.²² El gran cambio que busca Teoponte es, en parte, una estrategia de clase para conservar o retomar la posición de poder en la estructura social que le había sido arrebatada por los hijos de la guerra del Chaco, la Revolución y el ejército.

En Néstor Paz podemos ver, como dijimos al principio, una trayectoria ejemplar de reconversión, transitando por un cristianismo conservador hacia el cristianismo revolucionario. Pasada esta historia, décadas después, el péndulo volvió a moverse ahora en sentido contrario. Una buena parte de los jóvenes cristiano-revolucionarios de los setenta pasaron hacia la derecha, llegando al poder al lado de aquellos que fueron responsables de la dictadura y represión años antes. Como fuera, esa experiencia volvió a demostrar cómo la estrategia de reconversión puede ir en cualquier dirección, pero dejamos ese análisis para reflexiones posteriores.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilo, Federico (1998), "Iglesia y sociedad en América Latina (ISAL)", *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, vol. 4, Sucre.
 Alonso, Isidoro (ed.) (1961), *La Iglesia en Perú y Bolivia*, Madrid, FERES-OCSHA.

²² El autor entiende las estrategias de reconversión como "un conjunto de prácticas fenomenalmente muy diferentes, por medio de las cuales los individuos o las familias tienden, de manera consciente o inconsciente, a conservar o aumentar su patrimonio y, correlativamente, a mantener o mejorar su posición en la estructura de relaciones de clase...", Pierre Bourdieu (1979: 145).

- Boff, Clodovis (1993), *Teologia e practica. Teologia do Político e suas mediações*, Petrópolis, Vozes.
- Bourdieu, Pierre (1979), *La distinction, critique sociale du jugement*, París, Minuit.
- (1980), “Le mort saisit le vif: Les relations entre l’histoire réifiée et l’histoire incorporée”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núms. 32-33.
- (1989), *La noblesse d’État, grandes écoles et esprit de corps*, París, Minuit.
- (1997), *Méditations pascaliennes*, París, Seuil.
- Dussel, Enrique (1984), *Historia de la Iglesia en América Latina*, Bogotá, USTA.
- Gutiérrez, Gustavo (1974), *Théologie de la libération: perspectives*, Bruselas, Lumen Vitae.
- Hervieu-Leger (1973), *De la Mission à la Protestation l’évolution des étudiants chrétiens en France (1965-1970)*, París, CERF.
- Houtart, François (1961), “Les effets du changement social sur la religion catholique en Amérique Latine”, *Archives de Sociologie des Religions*, núm. 12, julio-diciembre.
- Houtart, François y André Rousseau (1972), *L’église et les mouvements révolutionnaires*, Bruselas, Vie Ouvrière.
- Houtart, François (1985), “Nouvelles formes d’engagements socio-politiques des chrétiens”, *Recherches Sociologiques*, vol. 16, núm. 3.
- (1986), “L’histoire du CELAM ou l’oubli des Origines”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 62, núm. 1, julio-septiembre.
- Lavaud, Jean Pierre (1999), *La dictature empêchée. La grève de la faim des femmes de mineurs. Bolivie 1977-1978*, París, CNRS.
- Lowy, Michael (1996), *The war of gods, religion and politics in Latin America*, Londres, Verso [ed. en español, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1999].
- Marins, José, Teolide Trevisan y Carolee Chanona (1989), *Memoria peligrosa. Héroes y mártires en la Iglesia latinoamericana*, México, CRT.
- Maurer, (cardenal) (1978), “La Iglesia en Bolivia. ¿Compromiso o traición? De Medellín a Puebla, ensayo de análisis histórico”, mimeo, La Paz.
- Negre, Pedro (1972), “ISAL: un mouvement chrétien de libération”, *La Bolivie aujourd’hui. Études et documents*, París.
- Paz Zamora, Néstor (1971), “Cartas de despedida”, en Hugo Assmann (ed.), *Teoponte, una experiencia guerrillera*, Oruro, CEDI.
- (1991), *Diario personal, 22 de junio de 1964 a 8 de marzo de 1965*, fotocopias, Santiago de Chile [texto inédito recopilado por Jorge Cortés Rodríguez], La Paz.
- (1992), *Poemario*, fotocopias [texto inédito recopilado por Jorge Cortés Rodríguez], La Paz.
- Paz Zamora, Néstor (1995), *Cartas a Cecilia, Diario de campaña*, Santa Cruz, El País.
- Pixley, Jorge y Clodovis Boff (1987), *Opção pelos pobres*, Petrópolis, Vozes.

- Ponce, Jaime y Oscar Uzín (s/f), *El clero en Bolivia*, La Paz, IDEAS.
- Remy, Voye, Servais (1991), *Produire ou reproduire. Une sociologie de la vie quotidienne*, t. 2, Bruselas, De Boeck.
- Rosazza, Teresa (1996), "La Iglesia boliviana durante los regímenes militares (1964-1982)", La Paz, fotocopias.
- Rousseau, André (1978), "Chrétiens pour le Socialisme et Action Catholique Ouvrière. Deux stratégies socio-religieuses en France", *Social Compass*, vol. 25, núm. 1.
- Santa Ana, Julio de (1990), "Du libéralisme à la praxis de liberation. Genèse de la contribution protestante à la théologie latino-américaine de la libération", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, núm. 71, julio-septiembre.
- Silva Gotay, Samuel (1989), *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y El Caribe, Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, Puerto Rico, Huracán.
- Suárez, Hugo José (2003), *¿Ser cristiano es ser de izquierda? La experiencia político-religiosa del cristianismo de liberación en Bolivia en los años sesenta*, La Paz, Muela del Diablo.
- (2004a), *La transformación del sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*, La Paz, Muela del Diablo.
- (2004b), "Une mystique de la politique. Sur l'engagement de prêtres ouvriers dans la guérilla révolutionnaire en Bolivie", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 155, diciembre, París.

Pierre Bourdieu, al mismo tiempo ilustró brillantemente y contradijo de modo terminante sus teorías sociales distintivas, con una vida desbordante, que, a través de sinuosas torsiones y amplias vueltas fue anclada en un ávido esfuerzo hacia la ciencia, la construcción de la intuición intelectual y la justicia social. Él tuvo una inverosímil trayectoria sociológica y académica. Como Raymond Aron dijo acertadamente, Bourdieu fue una excepción a las leyes de transmisión del capital cultural que él estableció en sus primeros libros (con Jean-Claude Passeron) *Los herederos* (1964/1979)** y *Reproducción en la educación, sociedad y cultura* (1970/1977): el nieto e hijo de aparceros de una provincia marginal, se eleva a la cumbre de la pirámide cultural francesa, y se convierte en el científico social vivo más citado en el mundo. En lugar de unirse a la alta casta de filósofos, suprema especie intelectual de la Francia de la posguerra, abrazó la baja, y entonces moribunda disciplina de la sociología, a la cual ayudó a revitalizar y renovar, y cuya influencia en la esfera pública extendió como nadie anteriormente.

Incluso Bourdieu incorporó muchas de sus más significativas innovaciones teóricas y enseñanzas a su propia práctica científica y producción. Su perspectiva de que la acción social es gobernada por disposiciones adquiridas a través una inmersión prolongada en juegos sociales, encuentra expresión en su insistencia y habilidad para fusionar el trabajo de alto nivel teórico con mundanas actividades de investigación. Su llamada a una ciencia social reflexiva capaz de controlar por sus inclinaciones tanto como de alterar “ritos de intuición”, es ejemplificada por su “Lectura de la Lectura” (1982/1990), una vivisección de su lección inaugural en el Colegio de Francia y en *Homo Academicus* (1984/1988), un análisis sin piedad de las determinantes de la producción intelectual en la universidad francesa –y por

* Universidad de California, Berkeley. Centro de Sociología Europea del Colegio de Francia.

** Cuando aparecen consignados dos años, el primero se refiere a la primera edición en francés, y el segundo a la primera edición en español [E].

lo tanto de sí mismo como ser académico—. Su convicción de que el racionalismo es totalmente compatible con el historicismo, y dota a la sociología de una misión cívica apremiante que se materializa en los ya divergentes, ya convergentes escritos que estamparon sus años finales, tales como los libros *Meditaciones pascalianas* (1997/2000) y *Ciencia de la ciencia y reflexividad* (2001) y en los ensayos políticos reunidos en *Contrafuego* (1 y 2, 1997/2000, 2001/2002), así como en su compromiso personal en las luchas sociales contra la globalización neoliberal y en defensa de la autonomía intelectual, los desempleados y los inmigrantes desposeídos e indocumentados. Su compromiso con el “Corporativismo de lo Universal” es manifestado ampliamente en un esfuerzo sin descanso por diseminar los instrumentos del pensamiento crítico y por crear un “intelectual colectivo” capaz de anunciar un *Realpolitik* transnacional de la razón.

Pierre Bourdieu nació en agosto de 1930 en Béarn, una región rural del suroeste de Francia enclavada al pie de los Pirineos, en un minúsculo poblado donde la lengua nativa era todavía *occitano*. Sus días de escuela primaria transcurrieron entre hijos de campesinos, obreros y pequeños tenderos en otra remota villa, famosa por su arcaísmo que posteriormente sería el emplazamiento de sus primeros estudios etnográficos, y el tema de su último libro en prensa al momento de su muerte, el 23 de enero de 2002, *El baile de los solteros* (2002), en el cual diagnostica la crisis de la sociedad bucólica de su juventud a través de la dislocación de las estrategias maritales y las relaciones de género. Después de distinguidos estudios como huésped en la escuela pública del cercano pueblo de Pau, donde era reconocido como un ávido jugador de rugby y *pelotte basque*, el joven Bourdieu recibió una beca del Estado y fue motivado por uno de sus maestros, un alumno de la Escuela Normal Superior, a ingresar en el alto programa de preparación que conducía a esta escuela de élite, el *khâgne* del Lycée Louis-le Grand en París, el cual reunía a los mejores estudiantes del campo en una atmósfera de intensa competencia y devoción escolar.

Bourdieu entró pronto en la Escuela Normal Superior donde, tal y como requería su éxito, tomó la reina entre las disciplinas, la filosofía. Pero, en oposición a la moda de aquel tiempo, dominada por el existencialismo sartreano que inundó la educación y la vida intelectual, él ahondó en estudio de la lógica y la historia de la ciencia desde las perspectivas de Alexandre Koyré, Jules Vuilleman, Eric Weil (cursando su famoso seminario sobre la filosofía del derecho de Hegel), Mar-

tial Guérout (eminente especialista en Leibniz acerca del cual escribió la tesis *Animadversiones*), Gaston Bachelard y Georges Canguilhem (quien había asesorado similarmente a Michel Foucault algunos años antes). Después de pasar la *agrégation* en filosofía (con Jacques Derrida, Louis Marin y Emmanuel Leroy Ladurie en su sínodo), el recién graduado eligió enseñar filosofía en la preparatoria de Moulins, un pequeño pueblo en el centro de Francia. Un año después, en 1955, fue llamado bajo la bandera francesa a Versalles pero, siendo constitutivamente rebelde a la autoridad militar, fue repentinamente enviado a Argelia por razones disciplinarias, para servir en la pacificación de las colonias del norte africano.

El contacto directo con las horribles realidades de la guerra librada por Francia contra el nacionalismo argelino cambiaría el destino intelectual de Bourdieu para siempre: movió su interés por la sociedad argelina de un punto de vista político-científico, y desencadenó su conversión práctica de la filosofía a la ciencia social. Su primer libro *La sociología de Argelia*, escrito en 1957 y publicado en traducción en Estados Unidos por Beacon Press, fue un impecable estudio escolar que sintetizaba el conocimiento histórico, etnológico y sociológico, pero que también desplegaba la bandera independentista (“aún por nacer”) de Argelia en su portada, y advertía acerca de las contradicciones de la sociedad colonizada y los errores del movimiento nacionalista (anticipando el atolladero en el que muchos países del tercer mundo se encontrarían atrapados durante décadas después de la independencia). Bourdieu centró sus primeras interrogantes antropológicas en las regiones epicéntricas del conflicto de Kabylia, Collo y Ouarsenis, tres fuertes reductos de la guerrilla nacionalista. En un principio mezcló etnografía con estadísticas, interpretación microscópica con explicación macroscópica, para delinear el cataclismo social desarrollado por el capitalismo colonial y la lucha independentista. Intentó conectar las estructuras sociales envolventes y las formas culturales como se puede observar en sus primeros dos libros, *Trabajo y trabajadores en Argelia* (1963, sobre el descubrimiento del trabajo asalariado y la formación del proletariado urbano argelino) y *El desarraigo* (1964, con Abdelmalek Sayad, sobre la destrucción de la agricultura y la sociedad tradicionales), así como en su clásica colección de ensayos *Argelia 1960* (1977/1977, sobre el sentido kabil del honor y el tiempo y el “desencantamiento del mundo” bajo el hostigamiento del trabajo asalariado y la economía de mercado).

A la par de su entrenamiento filosófico, y su personalidad social, las peculiares circunstancias bajo las que Bourdieu efectivamente se formó en antropología, sociología y estadística, y el desarrollo de estudios de campo que le sirvieron como trampolín para su arribo a *Introducción a una teoría de la práctica* (1972/1977), explican su preocupación central por la reflexividad: transformar constantemente las herramientas sociológicas de uno para la propia práctica científica, así como reflejar críticamente en las condiciones sociales y operaciones concretas de construcción del objeto, fue un importante requerimiento práctico, a veces incluso cuestión de vida o muerte, durante la guerra en Argelia. La necesidad de controlar las distorsiones que la postura analítica –que Bourdieu más tarde llamaría “el punto de vista escolástico”– introduce en la relación entre el observador y el observado, entre la vida social propiamente dicha y los recuentos que el sociólogo produce de ella, un pilar central y tema de todo el trabajo de su vida, a partir de *El arte de la sociología: Fundamentos epistemológicos* (1968/1990, con Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron) a *La lógica de la práctica* (1980/1990) y a *Meditaciones pascalianas* y su extensa discusión sobre las “tres formas de la falacia escolástica” que nos llevaron a “equivocar las cosas de la lógica con la lógica de las cosas” en ciencia, estética y ética.

Gradualmente el brillante aprendiz destinado a honores filosóficos y al estudio histórico de la epistemología (sus planes iniciales para el servicio militar eran enseñar filosofía y entrar a una escuela de medicina en Toulouse, como había hecho Canguilhem, quien supervisaba su carrera) se convertía en un antropólogo. Bourdieu aprendió algo de árabe y bereber, primero en el campo y más tarde en las Escuelas de lenguas orientales de París, y absorbió el estructuralismo lévi-straussiano; enseñó en la Universidad de Argelia y desarrolló un extenso trabajo de campo y estudios allí hasta 1960, cuando el golpe pro-colonial le obligó a volar abruptamente hacia París (los “liberales” como él estaban bajo riesgo de muerte). De regreso en Francia tomó posesión como profesor asistente en la Sorbona y más tarde en la Universidad de Lille, donde por primera vez leyó sistemáticamente e impartió cursos sobre Durkheim, Weber, Marx Shutz y Saussure, así como antropología británica y sociología americana, de las que fue un gran consumidor. Al mismo tiempo continuó analizando los datos de campo recopilados en sus frecuentes estancias en Argelia durante los meses de vacaciones hasta 1964.

Es en este tiempo cuando Bourdieu se convierte en director de Estudios en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales y funda

el Centro de Sociología, por orden de Aron, quien había recibido una buena beca de la Fundación Ford. Allí conformó y preparó, a lo largo de tres décadas un prolífico equipo de estudiantes que investigaron los asuntos más variados con i] un enfoque en las relaciones entre cultura, poder y desigualdad social; ii] una constante preocupación que combinaba la teoría rigurosa con la observación sistemática, en contra tanto de las tendencias empiristas de la sociología norteamericana, como de la inclinación teoricista del intelectual francés promedio, por siempre fascinado por modelos literarios, y iii] el total reconocimiento de la “doble objetividad” de lo social, en tanto compuesta de distribuciones de fuentes y proposiciones materiales, por un lado, y las proposiciones incorporadas a través de las cuales los agentes construyen simbólicamente y experimentan subjetivamente al mundo, por el otro. Por lo tanto Bourdieu transitó paulatinamente de la antropología hacia la sociología, un oficio que llegó a abrazar porque le pareció más apropiado para asir las complejidades de la realidad social –en lugar de mantener esta última a una sana distancia, como procuraban hacer la filosofía y la etnología estructuralistas–. Comenzó a integrar en su práctica de investigación el racionalismo de Bachelard y el materialismo de Marx con el interés neokantiano de Durkheim por las formas simbólicas, la visión agonística de Weber del *Lebensordnungen* con las fenomenologías de Husserl y Merleau Ponty. El resultado fue un marco teórico original, *construido a través de la producción de nuevos objetos de investigación*, con el propósito de desenmarañar la dialéctica plurifacética de lo social y las estructuras mentales en la operación de dominación.

En una década Bourdieu extendió sus innovadores análisis de la contribución de la educación a la perpetuación de la desigualdad social en *Los herederos*, al análisis de otras prácticas sociales, con *La fotografía un arte-medio* (1965/1990) y *El amor del arte: Arte europeo museos y su público* (1966/1996), así como series de cuestionamientos en los microcosmos de la religión, la literatura, la ciencia, las leyes, la política y la moda. En estos y otros trabajos que llegan a su clímax con *Las reglas del arte* (1992/1996), en el cual devela la “estructura y génesis del campo artístico” en la época de Flaubert (dando respuesta oblicua a la teoría de la creación de Sartre en *El idiota de la familia*), afiló y desplegó el arsenal conceptual que constituye a la ciencia de la práctica y la teoría de la violencia simbólica que le valieron un lugar en el panteón sociológico. Bourdieu acuñó la noción de capital cultural y la

insertó en una concepción generalizada de capital, como congelada y convertible “energía social”. Recuperó y reelaboró el concepto tomista-aristotélico de *habitus* para elaborar una filosofía disposicional de la acción a partir de un “esquema de la percepción y la apreciación” socialmente constituido e individualmente encarnado. Forjó la nueva herramienta analítica del *campo* designando espacios relativamente autónomos a las fuerzas objetivas y las luchas modeladas por formas específicas de autoridad, para establecer una noción estática y reedificada de estructura con poder, y dotarla de dinamismo histórico. Y sociologizó el concepto husserliano de *doxa* para basar “la actitud natural de la vida diaria” en la coincidencia de las estructuras sociales y mentales a través de las cuales el mundo aparece mágicamente como evidente ante sí mismo, y su composición es puesta más allá del debate y el diseño.

Este trabajo inseparablemente teórico y empírico culminó en el magistral binomio de *La distinción* (1979/1984) y *La lógica de la práctica* (1980/1990) que lo impulsó al cargo de Sociología en el Colegio de Francia en 1981. En el primero de estos volúmenes, Bourdieu produjo el efecto de una revolución copernicana en el análisis de clase y cultura, a través de la abolición de la frontera sagrada entre alta cultura y consumo ordinario. Relacionando los más variados dominios de la vida, desde el comer y el aparearse, hasta la estética y la política, demostró que el juicio no es un don innato sino una habilidad aprendida socialmente que sirve para librar denegadas luchas de clase vía las batallas simbólicas de la vida diaria y las posturas adoptadas en diversos “campos de la producción cultural”. Él revela que el espacio social está organizado en dos cortes principales de diferenciación, capital económico y capital cultural, cuya distribución define las dos oposiciones que apuntalan las líneas principales de escisión y conflicto en la sociedad avanzada, aquéllas entre la clase dominante y la dominada (definidas por su volumen de capital), y aquéllas entre fracciones rivales de la clase dominante (opuestas por la composición de su capital). Esta teoría del espacio social, agrupamiento y competencia simbólica es generalizada en *La lógica de la práctica* en la que dos modos de dominación, personal y estructural, son diferenciadas, y sus funcionamientos trazados a través del molde del cuerpo “como un operador analógico” de la práctica. De allí la categoría de *poder simbólico*, definido como la habilidad para conservar o transformar la realidad social configurando sus representaciones, esto es, inculcan-

do sus instrumentos cognitivos de construcción de la realidad que oculta o pone de relieve su arbitrariedad inherente, adquiere el papel central. Descifrar los mecanismos de la violencia simbólica en su variedad de formas es la aspiración central de libros como *Lenguaje y poder simbólico* (1984/1990, en el cual Bourdieu aborda la empresa de la lingüística estructural y extiende su teoría de la práctica para acompañar la lingüística y los intercambios discursivos), *La ontología política de Martin Heidegger* (1988/1993, una exploración de las bases sociales de la dominación tecnocrática en la sociedad avanzada que vislumbra una teoría del Estado como “monopolizador del uso legítimo de la violencia simbólica”), y “el último pero no mínimo”, *Dominación masculina* (1998/2001, entendido como el paradigma del poder ejercido a través del conocimiento y el desconocimiento).

Si bien se volvió famoso siendo muy joven (a mediados de los sesenta con *Los herederos*) y fue reconocido como el manto del parisino “*maitre à penser*” una década después del deceso de Michel Foucault, Bourdieu evitó persistentemente –de hecho denunció– las distracciones del estrellato y diligentemente procuró salvaguardar la autonomía intelectual que él consideraba la precondition vital para una sociología rigurosa tanto como para un quehacer político vigoroso. En lugar de incorporarse a los “juegos sociales” para los cuales los intelectuales franceses de revista son merecidamente célebres, consagró sus energías a construir instituciones de producción científica al resguardo de las dependencias gemelas, el dominio del Estado y las reglas del mercado. Sus venturas editoriales, logradas al lado de sus dos asistentes de larga permanencia Rosine Christin y Marie Christine Riviere, son emblemáticas de su postura. Durante veinticinco años, Bourdieu dirigió las colecciones El Sentido Común en la prestigiosa casa Éditions de Minuit, en las que publicó obras clásicas (de Durkheim, Mauss, Cassirer, Schumpeter y Bajtín), traducciones de autores contemporáneos de punta (entre ellos Bateson, Bernstein, Goffman, Goody y Labov), e investigaciones originales de algunos jóvenes historiadores y sociólogos de Francia.

Consciente de los múltiples obstáculos que impedían la diseminación de la sociología que aspira a socavar todas las formas de imposición simbólica, Bourdieu publicó también muchos volúmenes de ensayos basados en lecturas públicas y pláticas de seminario dadas en Francia y en el extranjero –*Cuestiones de sociología* (1980/1993), *Otras palabras* (1987/1994) y *Razones prácticas* (1994/1998)– lo cual provee

a lectores de diferentes países y disciplinas de las herramientas necesarias para apoderarse de la sustancia. Las interrelaciones y las implicaciones de los diversos ramales de su trabajo.

La misma *combinación de autonomía científica y compromiso cívico* estableció las políticas en la editorial Raisons d'Agir, una prensa híbrida entre la militancia y la escolaridad formada en el despertar de la protesta masiva de diciembre de 1995 contra el plan Juppé que pretendía disminuir las subvenciones (*welfare*) del Estado, en conformidad con el "Pacto de estabilidad" europeo. Bourdieu lanzó la bomba de la anatomía de las manías del periodismo, *En televisión* (1998/1999), y cimentado en el descomunal éxito popular del tomo colectivo *El peso del mundo* (1993/1996, un socioanálisis de mil páginas acerca de las formas emergentes del sufrimiento social en la sociedad contemporánea que fue adaptado para video y teatro. De la noche a la mañana, la editorial Raisons d'Agir se convirtió en un fenómeno editorial con cinco *best-sellers* en dos años, y apoyó la difusión de la crítica bourdiana acerca de las fuentes ocultas y las consecuencias imprevistas de la expansión de la revolución neoliberal. El premiado documental de Pierre Carles *La sociología como un arte marcial* (2000) capta bien cómo las teorías sociales de Bourdieu y las tomas de posición asumidas públicamente formaron el pensamiento y la acción de incontables militantes y ciudadanos ordinarios, envueltos por el surgimiento de los movimientos sociales a lo largo de toda Europa, desde los ecologistas y homosexuales, hasta los derechos de los *sin casa* (*homeless*), las asociaciones antirracistas y los sindicatos desarmados por la obsolescencia de los vehículos tradicionales de la militancia trabajadora. Los cambios sutiles en el matrimonio de la ciencia social y la acción política a lo largo de cuarenta años son completamente documentados por el primer libro póstumo de Bourdieu *Intervenciones 1961-2001* (editado por Frank Poupeau y Thierry Discepolo, 2002).

Los numerosos grupos de activistas intelectuales que Bourdieu guió o estimuló en la última década del siglo, *interalia* el Parlamento Internacional de Escritores, la Asociación para el Repensamiento e Investigación de la Educación Superior (Areser), el Comité Internacional para la defensa de los Intelectuales Argelinos (Cisia), Raisons d'Agir y Estados Generales del Movimiento Social Europeo, son tantas interacciones a pequeña escala del "Intelectual Colectivo" que él soñó con construir por encima de las fronteras disciplinarias y nacionales que uniera las competencias simbólicas de artistas y científicos para

resistir en el debate público, y para reconstruir una agenda progresiva acorde con los ideales históricos de la izquierda traicionada por el giro neoliberal de los partidos socialistas y laborales en todas partes. Contra las frívolas propensiones del posmodernismo, él creyó no solamente en la ciencia social como una empresa del conocimiento, sino también en la capacidad de la sociología para concretar un “utopismo racional” necesario para salvar las instituciones de justicia social del nuevo barbarismo del mercado liberalizado y el estado monopolizador. Bourdieu concibió una ciencia social unificada como “servicio público” cuya misión es la de “desnaturalizar y desfatalizar” el mundo social y “conductas obligadas” a través de la separación de las causas objetivas y las razones subjetivas que hacen a la gente hacer lo que hace, ser lo que es, y sentir lo que siente. Y darles así los instrumentos del inconsciente social que gobierna sus pensamientos y limita sus acciones, tal y como él trató de hacer consigo mismo.

Traducción de Claudia Lasso

SOBRE DOS FORMAS DE CAPITAL INTERNACIONAL. LAS “ÉLITES DE LA GLOBALIZACIÓN” EN BOLIVIA¹

FRANCK POUPEAU*

Lo que ante todo debemos hacer es interesar en Bolivia al yanqui

DANIEL SANCHEZ BUSTAMANTE

(profesor universitario y político boliviano
de principios del siglo xx, ligado al “barón
del estaño”, Simón Patiño)

La literatura económica y política de los años noventa sobre la globalización se acompaña de teorizaciones acerca de la aparición de “nuevas élites de la globalización”. Esta sociología con vocación planetaria es, no obstante, paradójica en el contexto de países cuyas élites tuvieron siempre una relación privilegiada con lo internacional, por su formación, su estilo de vida o sus funciones económicas. La presentación, por los dirigentes políticos o los expertos financieros, de la globalización como horizonte insuperable del desarrollo constituye una redefinición de las relaciones con el capital internacional en todas sus formas (financiera, cultural, etc.). Ésta se inscribe en una reconfiguración de las estructuras del poder económico y político, es decir de las estrategias de reproducción de los grupos sociales dominantes.

Las transformaciones del campo del poder a lo largo del siglo xx en países altamente dependientes de los capitales extranjeros se re-

¹ He decidido incluir en el volumen este trabajo de Franck Poupeau que él mismo califica de nota de investigación; de un lado, por la importancia que tiene la extensión de la noción de *campo*, uno de los conceptos nodales de la estructura que sostiene la Teoría General de los Campos; el método de análisis que desarrolló Bourdieu, en el arco de medio siglo de trabajo de investigación a la vez teórica y empírica en el espacio social francés. Y de otro lado, por la dimensión latinoamericana del estudio de Poupeau, en el contexto de la globalización, en uno de los países más pobres de la región. (I.J.)

* Sociólogo, representante del Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) en Bolivia. Es editor de la revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, creada por Pierre Bourdieu en 1975.

flejan de manera ejemplar en los procesos que, en Bolivia, han permitido la emergencia de dos tipos de “patronos” que establecen relaciones profundamente diferentes con la política nacional y con las finanzas internacionales. El primero es Simón Patiño, uno de los “barones del estaño” que dominaron la economía y la política en Bolivia hasta la nacionalización de las minas durante la revolución de 1952; el segundo, más de medio siglo después, es Gonzalo Sánchez de Lozada, llamado “Goni”, también él presidente de una empresa minera; presidente de la República de Bolivia de 1993 a 1997 y, nuevamente, a partir de 2002; renuncia al poder en octubre de 2003 luego de las masivas movilizaciones contra la exportación del gas nacional hacia Estados Unidos.

Esos dos hombres personifican la manera en que un campo del poder nacional se articula al espacio internacional, o, más exactamente, la manera en que diversas formas de capital internacional (económico, pero también político o cultural) pueden rentabilizarse en el espacio nacional. Mientras los “barones del estaño” se mantienen a distancia de un país al que no necesitan dirigir institucionalmente para influir en su política, la élite capitalista de “fin de siglo” representada por Gonzalo Sánchez de Lozada se sirve del capital internacional, y en particular del apoyo estadounidense, para asentar su dominación sobre el país: Goni ingresó tarde a la política, para favorecer la expansión económica de su empresa. Las transformaciones reveladas por esas dos figuras permitirán luego interrogarse acerca de las condiciones de una sociología comparada de las “élites de la globalización”.

DOS FIGURAS NACIONALES DEL CAPITAL INTERNACIONAL

Hasta la revolución nacional de 1952, Bolivia está dirigida por la *rosca*, una élite económica que agrupa a los “barones del estaño”, respaldados por unos cincuenta capitalistas industriales y varios centenares de terratenientes. Mantiene relaciones privilegiadas con Europa, a imagen de Simón Patiño, una de las principales fortunas mundiales de la primera mitad del siglo xx, que radica entre Francia, Alemania, España y el Reino Unido. Este hombre, al que las fotos muestran vestido según todas las convenciones de la elegancia occidental, es un cholo (mestizo) nacido en una familia pobre. Presentado como

un *self-made man* que prefiere la vida mundana a la lectura, y que termina por legar su fortuna a sus hijos, Patiño representa un modo de reproducción familiar, en el seno de una economía estructurada en torno al comercio de materias primas y de la minería y que por tanto no necesita de un mercado interno. Sergio Almaraz, miembro de la administración gubernamental en los años cincuenta, describe así a esta oligarquía económica: “se sentían dueños del país pero al mismo tiempo lo despreciaban” (Almaraz, 1980). Esta ambivalencia respecto al país se la vuelve a encontrar en los estilos de vida: el prestigio social está ligado a la tenencia de tierra, y los signos del poder son todavía los de los latifundistas del siglo precedente. De hecho, los representantes de la *rosca* en el país son abogados de origen rural, que trabajan igualmente para empresas multinacionales como la Standard Oil, y ocupan posiciones clave en el partido liberal.

Si bien la élite económica de fines del siglo xx comparte esta multiposicionalidad, también imita otros modelos e importa otros valores. De esta manera, Gonzalo Sánchez de Lozada, un “barón del estaño” cuya fortuna se ha construido a partir de los años sesenta, no deja de recordar su influencia estadounidense. Nacido en 1930 de un padre diplomático,² Goni vivió la mayor parte de su infancia en Estados Unidos, donde se supone que obtuvo una licenciatura en filosofía y letras en la Universidad de Chicago, lo cual es aún controvertido (Soliz, 2002: 17). Fue elegido presidente de la República de Bolivia en 1993, tras ser, desde 1979, diputado nacional por Cochabamba, luego senador y ministro de Planeamiento entre 1986 y 1989. Pero esta carrera política no es sino la prolongación de la carrera de empresario que realizó desde los años cincuenta. Fundador y director de una empresa productora de películas comerciales, creó después una empresa de servicios petroleros antes de fundar, en los años sesenta, la sociedad Comsur (Compañía Minera del Sur), cuyos contratos con la Comibol (Corporación Minera de Bolivia) constituyen los pilares de su fortuna.³ Se firman

² Enrique Sánchez de Lozada acumuló actividades académicas y diplomáticas en el extranjero. Fue parte de la Oficina de coordinación de relaciones comerciales y culturales entre las repúblicas americanas, financiada por Rockefeller, lo cual lo puso en situación de agente “oficioso” de Bolivia ante Estados Unidos.

³ Goni y su hermano son al principio accionistas principales de Minera S.A., empresa matriz de Comsur, de la cual el Banco Mundial detenta el 16.4% del capital en 1984. El hermano fue miembro del gabinete del general Alfredo Ovando Candia quien nacionalizó en 1969 los bienes de la Bolivian Gulf. En los años setenta, ejerce responsabilidades en la Comibol antes de ser nombrado embajador en Estados Unidos y luego

acuerdos para la explotación de la mina Porco⁴ que se renuevan cada diez años desde 1969. Escándalos de confusión de bienes públicos/privados salpican sus funciones oficiales, durante las cuales su empresa se beneficia con contratos y concesiones. Otro factor determinante de su fortuna radica en la cobertura institucional de la Asociación Nacional de Mineros Medianos (ANMM), fundada en 1924, en cuyo centro se encontraban entonces el consorcio Grace Company y la mayoría de las “baronías del estaño” (Patiño Mines incluida). Entre 1939 y 1949, la ANMM es presidida por el abogado Luis Ballivián Saracho, quien permite en los años sesenta las primeras adquisiciones mineras de Goni; éste la presidirá a su vez entre 1971 y 1973 antes de representarla ante el mayor banco del país, el BISA (Banco Industrial Sociedad Anónima). Los lazos entre la ANMM y el Estado nacional permiten actuar en el seno de la Comibol, que concede a la Comsur ventajas con la explotación privilegiada de Porco, pero también la supresión del impuesto sobre las exportaciones mineras y otras ventajas bancarias en los contratos. La presidencia de Goni marca un periodo en el que los créditos internacionales se multiplican; así, en 1994, se firma entre Comsur y el Banco Mundial un acuerdo de inversión de 55.5 millones de dólares, especialmente gracias a la mediación de la Corporación Financiera Internacional, de la Transnational Rio Tinto Zinc y de la Minera S.A., de la cual es accionista mayoritario.

LOS EFECTOS DE LA REVOLUCIÓN NACIONAL DE 1952

Las transformaciones de las posiciones dominantes de esos dos “barones del estaño”, con medio siglo de intervalo, no se deben únicamente a evoluciones económicas, sino a una transformación de las relaciones entre estructuras nacionales y circuitos internacionales de flujos

Contralor General de la República (1982-1985), al mismo tiempo que ocupa un puesto en el Senado (1982-1992).

⁴ Porco es una mina situada a 30 km al sur de Potosí. Propiedad del francés Jean-Paul Bebin quien muere sin herederos en 1919, luego propiedad de la ciudad de Potosí, la mina es comprada por la Bolivian Tin Corporation (empresa con capitales norteamericanos), antes que Goni invierta en ella, a fines de los años sesenta, los 60 000 dólares de créditos obtenidos mediante un organismo internacional, la ADELA. Alfredo Chacón, hombre de confianza de Goni, administra Porco al principio, por medio de la Comsur, con la participación de varios grupos bancarios.

financieros y de formación de las élites. Un primer factor decisivo interviene cuando la revolución nacional de 1952 pone en tela de juicio el modo de reproducción familiar, con la distribución de las tierras de los latifundistas y la nacionalización de las minas. Como lo ha mostrado Jean-Pierre Lavaud (Lavaud, 1991), esa transformación marca el inicio del desarrollo de una “contraélite civil y militar”, que nace principalmente de las “clases medias” y es representada políticamente por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). Sin embargo, este acceso al poder político no va acompañado de la constitución de una burguesía industrial capaz de remplazar a la oligarquía tradicional –lo que explica en parte la inestabilidad política del régimen, ya que las carreras militares constituyen una vía esencial de promoción social para aquellos que no pertenecen a las antiguas élites económicas–. Después de la revolución de 1952, la importante presencia de las empresas públicas como principales medios de acumulación capitalista y de empleo en los sectores de la minería, del petróleo, de la industria y de los servicios, permite al MNR adquirir un amplio margen de manobra política y una legitimidad entre los sectores urbanos (Fernández Terán, 2003: 54).

Pero si bien el MNR desea apoyarse en una “burguesía industrial”, sólo se desarrollan verdaderamente las industrias de bienes de consumo: así, las inversiones estatales favorecen mucho más al sector del comercio internacional que a la industria nacional. Del mismo modo, en los años setenta, la política crediticia para la industria impulsada por la dictadura del general Banzer (1971-1979) tuvo sobre todo el efecto de fortalecer únicamente a los sectores de consumo y, por tanto, de vincular el crecimiento de las empresas comerciales al apoyo de las multinacionales (Dziobek, 1984; De la Cueva, 1983). El régimen de Banzer se apoya pues en la industria agroalimentaria, la minería mediana, la banca y los pequeños propietarios de los sectores urbanos. Esos pequeños empresarios, muy ligados al mundo político, se benefician con la política económica: bajos créditos, apoyo a las industrias productoras de bienes de exportación, construcción de infraestructuras, y apropiación de una gran parte del excedente financiero generado por las empresas públicas (Morales y Pacheco, 1999: 155-192). La debilidad de la industria nacional va acompañada de un desarrollo del sector bancario y financiero: existen tres bancos privados en 1952, frente a 27 en 1978, de los cuales siete son extranjeros. A semejanza del Banco Industrial, fundado en 1962, financiado

por el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), toda la élite industrial, minera y comercial se encuentra entonces representada en el sector bancario y el poder económico se concentra en las manos de unos quince grandes grupos industriales (Lavaud, *op. cit.*).

En el polo político del campo del poder, la revolución nacional de 1952 marca el inicio de un desarrollo limitado de la burocracia de Estado, que representa el 3% de la población activa en 1950, y el 11% en 1976: el sector público constituye entonces el 31% del PIB, el 89% de las exportaciones y el 70% de las inversiones nacionales (Bartlema y Soliz, 1980). Este crecimiento no permite sin embargo la formación de una “noblez de Estado”: a falta de circuitos de formación nacionales privilegiados para la contratación de los funcionarios, las relaciones personales y familiares siguen siendo decisivas,⁵ más aún cuando la multiplicación de las instituciones públicas descentralizadas deja libre curso a la acción de *lobbies* nacionales y al clientelismo local. Por todas esas razones, la actividad política constituye uno de los medios de enriquecimiento más eficaces.

El campo del poder boliviano aparece entonces como el escenario de una reconquista, por la oligarquía tradicional, de las posiciones y ventajas que la revolución nacional de 1952 le hizo perder. El llamado al capital extranjero funciona como un cuestionamiento a las “clases medias” nacionales en procura de poder pero que no pudieron verdaderamente constituirse como grupo dominante. Así, en los años ochenta, el campo del poder se halla estructurado por la lucha entre los representantes de una “burguesía comercial y financiera”, y los de una “clase media burocrática” en pleno ascenso, pero que tiene menos importancia de lo que permiten creer los discursos sobre la corrupción de la clase política. Los grupos financieros sufrieron poco o nada con las alternancias políticas provocadas por los golpes de Estado: en cuanto oligopolios ligados a empresas multinacionales, pueden movilizar grandes sumas de dinero, y realizar inversiones considerables (Lavaud, *ibid.*) —de ahí la posibilidad de ejercer presiones sobre las burocracias nacionales—.

La redefinición de la relación de las élites con lo internacional puede entonces comprenderse no como el desarrollo de una “nueva élite transnacional”, algo que siempre fueron las élites económicas bolivianas, sino como la acumulación de formas de capital más escasas (de-

⁵ Una encuesta de Jean-Pierre Lavaud muestra que en 1980, sólo el 39% de los funcionarios accedió a su cargo mediante un concurso.

bido a su dimensión internacional) frente a la competencia ejercida por otros grupos sociales en la definición de los principios legítimos del poder, y por tanto de los principios de acceso al poder, en una estructura de producción de las riquezas donde los capitales no quedan en el país, debido al predominio de los sectores intermediarios del comercio y las finanzas.

LAS POLÍTICAS DE PRIVATIZACIÓN A PARTIR DE LOS AÑOS 1980

La debilidad de esta administración ante el capital financiero internacional y su incapacidad para asumir el poder explican en parte el ascenso político de un industrial como Goni, que es uno de los principales artífices de las privatizaciones realizadas a partir de los años ochenta bajo el impulso del presidente Víctor Paz Estenssoro. La implantación de la Nueva Política Económica (NPE) se inspira en el encuentro entre Jeffrey Sachs⁶ y Goni, entonces ministro de Planeamiento: devaluación, disminución de las barreras aduaneras, fin de las subvenciones públicas, congelamiento de salarios, cierre de la Corporación Minera de Bolivia, apertura de las reservas fiscales del petróleo y de las minas. En 1986 se firma un acuerdo con el FMI que desemboca en el congelamiento de todos los gastos públicos excepto el pago de la deuda externa.

En ese contexto, Jeffrey Sachs no es sino el representante más visible de una estrategia de reconquista del Estado en el marco de una estrategia hegemónica que se apoya al mismo tiempo en las finanzas y en la formación de servidores del Estado “a la americana”. Si bien el desprecio de la *rosca* por el país puede aparecer como una de las condiciones de la revolución nacional, lo que distingue a Goni de Patiño no consiste tanto en la internacionalización de las inversiones económicas como en el hecho de haber reinvertido el poder nacional. Personas clave, formadas en Estados Unidos y con cargos en empresas extranjeras, son colocadas en puestos de decisión, en los ministerios o en las superinten-

⁶ El decreto 21060 que lanza la NPE se promulga en un contexto de sobreendeudamiento y de hiperinflación (25 000% en 1985). En torno a la acción de Jeffrey Sachs, véase Catherine Conaghan, “Reconsidering Jeffrey Sachs and the Bolivian Economic Experiment”, en Paul Drake (ed.) (1994).

dencias.⁷ Entre numerosos ejemplos, un industrial de la construcción había sido nombrado ministro de Transportes en los años ochenta, mientras que el presidente de la Cámara de comercio boliviano-brasileña se convertía en ministro de Finanzas; en los años noventa, entran al gobierno representantes de los grandes bancos internacionales, como el Citibank of New York, que a través del Cititrust, su sucursal bancaria en las Bahamas, administra los dividendos de la privatización.

Otra dependencia externa se genera a través de la acción del Banco Mundial, que contrata a expertos nacionales para promover su política ante el Banco Central de Bolivia, o para colocar economistas extranjeros en los ministerios bolivianos. Los profesionales nacionales se hacen así dependientes del financiamiento externo, y son los donantes (100 millones de dólares en 1997, cerca de 150 millones de dólares después de 2000) los que dirigen en realidad los proyectos.

Entre 1994 y 1997, de 962 profesionales censados en los programas del gobierno boliviano con financiamiento externo, 864, es decir el 90%, son pagados por el Banco Mundial o el Banco Interamericano de Desarrollo, los otros lo son por la Unión Europea, las Naciones Unidas o las ONG, USAID y GTZ. Un financiamiento semejante no es sin duda ajeno a la conversión masiva de las élites nacionales al neoliberalismo, y al modo de vida occidentalizado al cual las remuneraciones de esos cargos les permiten acceder. Como ha señalado Pablo Berchenko, la influencia de Estados Unidos en América Latina corresponde aquí a una orientación política diferente de los países europeos: mientras estos últimos desarrollan una política cultural centrada en el sector aristocrático de la sociedad, Estados Unidos se dirige a las élites económicas emergentes y las integran poco a poco al campo del poder (Berchenko, 2000).

Las transformaciones del campo del poder boliviano escapan de esta manera al marco de interpretación schumpeteriano que caracteriza a una gran parte de la sociología del desarrollo: el desarrollo económico, pensado en términos industriales, sería resultado de la acción de emprendedores con lógicas de acción orientadas hacia la empresa. Desde esta perspectiva, las dificultades para pasar del "patrono" tradicional al empresario moderno estarían ligadas al imperio de las clases dominantes

⁷ Las superintendencias son organismos que, en los diferentes sectores (banca, comercio, etc.), están encargados de regular los mercados y la acción de las empresas en el plano institucional. Se acusa a estas instancias de estar fuera del control democrático en la medida en que sus titulares no son elegidos. Véase al respecto Osvaldo Calle (2001); José Luis Roca (2000).

tradicionales (pocos empresarios industriales son hijos de empresarios, señala Fernando Cardoso [1970: 107]) y a las condiciones de industrialización en América Latina, que hacen difícil para esos distintos tipos de empresarios ejercer una acción dinámica como en Europa o en Estados Unidos.⁸ Si en Bolivia, por el contrario, el papel de esos empresarios no parece fundamental, es porque la reconquista del poder nacional no se reduce a la generación de una dependencia del financiamiento externo, sino que pasa por la importación, incluso la formación, de profesionales “a la americana”, fervientes seguidores del *Washington Consensus*.

LAS CONDICIONES DE UNA INVESTIGACIÓN COMPARADA SOBRE EL “PATRONATO”

Desde hace unos quince años, Bolivia está pues marcada por el fortalecimiento de las posiciones de agentes transnacionales en los sectores clave de la economía, con la instauración de estructuras políticas y burocráticas destinadas a favorecer las inversiones extranjeras. Si bien no se trata de adoptar una sociología planetaria sobre el “nuevo espíritu del capitalismo” o las “nuevas élites de la globalización” (Calderón y Jetté, 2002), el estudio de las estructuras del campo del poder de países dependientes de las diversas formas de capital internacional no puede, tampoco, reducirse a transponer las encuestas sobre los “patrones” de las más grandes empresas, como fue el caso en la Francia de los años setenta, donde coexistía, junto a la transmisión familiar del capital económico, un modo de reproducción con componente escolar (Bourdieu y Saint Martin, 1978: 3-82). En Bolivia, la identificación de una “nobleza de Estado” basada en la posesión de títulos escolares resulta difícil por varias razones: ante todo la debilidad de las estructuras nacionales de formación de las élites, que sitúa a Bolivia en una configuración más similar a la de Grecia que a la de Francia (Panayotopoulos, 1998: 77-91; Lazuech, 1988: 66-76), aun si la explosión a fines de los años noventa de las formaciones MBA, y la importación del modelo de las *business schools*, es un nuevo factor que se debe tomar en cuenta.⁹

⁸ Véase al respecto, a nivel continental, James Mahoney (2003: 50-106).

⁹ Actualmente está en proceso una investigación sobre las trayectorias escolares y universitarias de los individuos que acceden a los puestos de poder. Ante los pocos datos disponibles, se decidió construir indicadores algo indirectos, especialmente sobre

En este marco, la apertura a lo internacional aparece como una estrategia de acumulación de capital, aun cuando pueda decirse que las estrategias internacionales conservan, la mayor parte del tiempo, finalidades nacionales. Las élites bolivianas no poseen, desde ese punto de vista, las mismas propiedades sociales que las élites transnacionales europeas (Marceau, 1989): antes que hacer una carrera internacional, vuelven generalmente a Bolivia, donde pueden rentabilizar mejor su capital internacional. Pero sobre todo la imbricación del poder político y del poder económico implica una multiposicionalidad de muchos dirigentes, mucho más ligada a la posesión de un capital social y, en particular, familiar, necesario para el acceso a los puestos de responsabilidad, ya sea en política, en la administración gubernamental o en el mundo económico. La especificidad de la estructura del campo del poder boliviano y de sus relaciones con una economía polarizada hacia el comercio internacional torna entonces poco pertinente la utilización del criterio único de la dirección de las empresas nacionales más dotadas de capital propio.¹⁰ Otros criterios, como la pertenencia a un gran grupo económico desde el punto de vista de la dependencia financiera, y de la inserción en los intercambios internacionales, parecen igualmente decisivos para determinar las propiedades de esos agentes nacionales de la globalización.

DEUDAS Y DEPENDENCIAS.

LA PRIVATIZACIÓN DE LA ECONOMÍA BOLIVIANA

A fines de los años setenta, existen 37 grandes empresas bolivianas que pertenecen al Estado (electricidad, transportes ferroviarios, minería, hidrocarburos, aeronáutica, telecomunicaciones, banca, azúcar, construcción, etc.). Entre 1975 y 1979, bancos como el Citicorp, el Bank of America, y la Dresdner Bank participan con alrededor del 60% del total de los créditos otorgados por los consorcios (Devlin y

las becas al exterior, y sobre las nuevas formaciones privadas en administración que se multiplicaron desde fines de los años noventa. Esos procesos se inscriben en una reconfiguración de los modos de formación de las élites en América Latina, con el paso del derecho hacia la economía, y de Europa a Estados Unidos. Véase Yves Dezalay y Bryant Garth (2002); Aldo Solari (1967); Maria Rita Loureiro (1998: 42-51).

¹⁰ Criterio utilizado en la encuesta de P. Bourdieu y M. de Saint Martin sobre "Le patronat", *op. cit.*

Mortimore, 1983: 64), convirtiendo a la banca privada internacional en una de las fuentes externas más grandes de apoyo financiero de la dictadura de Banzer, al punto de representar el 25% de la deuda exterior boliviana.¹¹ Los recursos provenientes de los organismos internacionales y de los otros gobiernos mediante acuerdos bilaterales representan algo más del 60% de los préstamos externos. En los albores de los años ochenta, los grupos industriales se reconstruyen en estrecha relación con los intereses privados extranjeros, lo cual genera grandes flujos de capital financiero para los regímenes militares a través de 118 bancos agrupados en diferentes consorcios, sin que por ello se produzcan reinversiones en el país. Mientras los recursos del gobierno provienen mayoritariamente de la exportación de hidrocarburos, la propaganda sobre la ineficacia del sector público permite poner en marcha la política de “capitalización”, expresión que designa el ingreso de fondos privados a las empresas nacionales. Los principales gastos van hacia el pago de la deuda, el ministerio de Defensa y la burocracia de Estado. El financiamiento externo (créditos y donaciones) representa el 65% del presupuesto, mientras que el 82% de los fondos públicos se genera en los hidrocarburos, en los transportes, en la agroindustria y en la minería, es decir en sectores dirigidos hacia la exportación: las políticas de ayuda estadounidenses son en realidad compensadas por medidas comerciales restrictivas que permiten recuperar indirectamente una parte de los fondos donados (Krueger, 1993). Los créditos de los organismos internacionales constituyen también un medio esencial de liberalización: así, en los años noventa, los créditos del Banco Mundial a las grandes ciudades para la distribución del agua preceden a las medidas de privatización de ese sector. De un modo más general, los recursos disponibles para el sector público provienen en un 45% de créditos internacionales (486 millones de dólares), en un 18% de los hidrocarburos, en un 0.84% de la industria, y en casi el 12% de donaciones.¹²

¹¹ A fines de los años setenta, la deuda externa es de 3500 millones de dólares. En 1979, el déficit exterior representa más del 10% del producto global, mientras que el servicio de la deuda representa el 32% de las exportaciones. Abendroth, Pacheco Torrico, Villegas Quiroga, Aguirre Badani, Delgadillo Barea (2001).

¹² Inversamente, más del 34% de los gastos públicos va a los ministerios del Interior y de Defensa, a Relaciones Exteriores y a Finanzas, 21% a la educación, 16% a la deuda pública, 12% a la administración descentralizada frente al 0.51% destinado a los ministerios encargados de las diversas actividades productivas.

ANEXO

LA “BATALLA POR LA ECONOMÍA MUNDIAL”

El muy liberal sitio internet de Commanding Heights-The Battle for the Worlds Economy ofrece una serie de documentos video sobre las reformas realizadas en los años ochenta en Bolivia.¹³ Los documentales “Bolivia at the Brink 1985” y “Schock Therapy 1985-1988”, que muestran el encuentro entre Jeffrey Sachs, presentado como un brillante profesor de economía (el más joven, contratado en Harvard a los 29 años), y Gonzalo Sánchez de Lozada, futuro presidente de la República boliviana, fueron realizados por la WGBH Educational Foundation.¹⁴ Todo comienza en Harvard durante un seminario sobre la hiperinflación.

Jeffrey Sachs: “En 1985, algunos estudiantes me hicieron llegar un mensaje preguntándome si estaría presente en una reunión pública con un grupo de visitantes bolivianos. [...] Estaba totalmente fascinado, e hice algunas observaciones. Alguien en el fondo de la sala se levantó y dijo: “Bueno, si usted sabe qué hacer, venga entonces a La Paz!” [...] Cuando llegué a La Paz en julio de 1985, la tasa de inflación era de 60 000%. Era una cosa extraordinaria y aterradora de ver en realidad. Era una sociedad al borde del precipicio”.

Jeffrey Sachs explica luego que los políticos bolivianos estaban paralizados y que un solo hombre parecía saber qué hacer.

JS: Encontré a un hombre en un coctel durante las veladas de trabajo [*a cocktail party of the evenings at work*]. Yo no lo conocía, me presenté. Me preguntó qué hacía aquí, le respondí que redactaba un plan económico para el próximo gobierno.

Gonzalo Sánchez de Lozada: Le dije que estaba encantado de que estudiara eso, pues íbamos a ganar a esos tipos, y él podía entonces venir a trabajar para nosotros. Entonces todo el mundo rio.

JS: Él dijo: “Es muy interesante, ¿qué tiene usted en mente?” Describí algunos elementos, lo que había que hacer para detener la hiperinflación. Él dijo: “No, no, ¿tiene usted que ir mucho más lejos! Usted no comprende, ne-

¹³ <<http://www.pbs.org/wgbh/commandingheights/lo/countrier/index.html>>.

¹⁴ Destinado a los estudiantes de economía, de historia contemporánea y de ciencia política, el sitio goza de numerosos apoyos institucionales o privados, entre los cuales The Pew Charitable Trusts, la John Templeton Foundation, Calvin Kazanjian Economics Foundation, Fed Ex, Electronic Data Systems Corporation y Microsoft.

cesitamos mucho más. Se queda en la superficie, cuando este país necesita de una renovación total. Debemos salir de esta situación”. Yo no estaba seguro de saber si me provocaba, si me pinchaba, si estaba sobrio, si sabía lo que hacía. Luego resultó que era Gonzalo Sánchez de Lozada, un genio.

Después de las elecciones en las que gana su partido, Goni es nombrado ministro de Planeamiento.

GSL: Había una gran discusión para saber si se debía detener la hiperinflación de un solo golpe, o por etapas. En eso, Jeffrey Sachs fue decisivo. Dijo que todas esas cosas graduales no funcionaban. Cuando se pierde el control de la inflación, no se la detiene más, es como en medicina, a veces se deben tomar medidas radicales para evitar la muerte del enfermo.

En agosto de 1985, Goni promulga la “*shock therapy*” destinada a erradicar la inflación; Juan Cariaga, en aquella época ministro de Finanzas, relata:

Nosotros no utilizamos grandes teorías económicas sofisticadas para erradicar la hiperinflación, simplemente utilizamos recetas simples, como el hecho de que el gobierno no gaste sino lo que gana. Usted tiene un peso, gasta un peso... Si no lo tiene, no lo gasta. Se terminaron los préstamos del Banco Central, que ya no debe imprimir moneda.

Pese a la explosión de los precios de bienes de primera necesidad que resulta de ello, Bolivia se convierte de este modo en la “alumna modelo” de las instituciones internacionales en materia de política económica.

GSL: Pienso que lo que hicimos tuvo una gran influencia. El hecho de que lo hayamos realizado en democracia, sin gran violencia social, tuvo impacto sobre los economistas y los políticos.

js: A fines de 1985, cuando estábamos batallando con un problema tarde en la noche, dice: “Usted sabe, es extraordinariamente difícil, pero lo que se está haciendo es lo que debe suceder en toda América Latina”. Vi el proceso instalarse, un país después de otro.

Traducción Noemí Larrazábal

BIBLIOGRAFÍA

- Abendroth, Hans Huber, Mario N. Pacheco Torrico, Carlos Villegas Quiroga, Álvaro Aguirre Badani, Hugo Delgadillo Barea (2001), *La deuda externa de Bolivia: 125 años de renegociaciones y cuántos más? Desde la operación secreta del gobierno y los Meiggs hasta la Iniciativa HPC*, La Paz, CEDLA-Oxfam.
- Almaraz, Sergio (1980), *Requiem para una república*, La Paz, Los Amigos del Libro.
- Bartlema, Jan y Augusto Soliz (1980), *Bolivia. Estudio de caso*, La Paz, INE.
- Berchenko, Pablo (2000), "La formation des élites chiliennes (1945-1999)", en Isabelle Vagnoux (ed.), *Les États-Unis et les élites Latino-américaines*, Aix, Publications de l'Université de Provence.
- Bourdieu, P. (1976), "Le sens pratique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, febrero, 1: 43-86.
- Bourdieu, Pierre y Monique de Saint Martin (1978), "Le patronat", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núms. 20-21, pp. 3-82.
- Calderón, Fernando y Christian Jetté (2002), "Élites en la globalización. La experiencia boliviana frente a los procesos de integración regional", *Nuevos actores sociales* (1), La Paz, PNUD.
- Calle, Osvaldo (2001), *El que manda aquí... soy yo: una guía para entender la capitalización*, La Paz, UPS Editorial.
- Cardoso, Fernando Henrique (1970), *Sociologie du développement en Amérique Latine*, París, Anthropos.
- De la Cueva, José María (1983), *Bolivia: imperialismo y oligarquía*, La Paz, Roalva.
- Dezalay, Yves y Bryant Garth (2002), *La mondialisation des guerres de palais. La restructuration du pouvoir d'État en Amérique Latine, entre notables du droit et "Chicago boys"*, París, Seuil.
- Devlin, Robert y Michael Mortimore (1983), "Los bancos transnacionales, el Estado y el endeudamiento externo en Bolivia", en *Estudios e informes de la CEPAL*, Santiago/Nueva York, Naciones Unidas, p. 64.
- Dziobek, Claudia (1984), "International Commercial Bank Lending to the Third World Countries", tesis doctoral, University of Massachusetts.
- Fernández Terán, Roberto (2003), *FMI, Banco Mundial y estado colonial. Poder supranacional en Bolivia*, La Paz, Plural, p. 54.
- Krueger, Anne (1993), *Economic Policies at Cross Purposes. The United States and Developing Countries*, Nueva York, Washington, Brookings Institution.
- Lavaud, Jean-Pierre, (1991), *L'instabilité politique de l'Amérique Latine. Le cas de la Bolivie*, París, IHEAL-L'Harmattan.
- Lazuech, Gilles (1998), "Le processus d'internationalisation des grandes écoles françaises", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 121-122, pp. 66-76.
- Loureiro, Maria Rita (1998), "L'internationalisation des milieux dirigeants au Brésil", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 121-122.
- Mahoney, James (2003), "Long-Run development and legacy of colonialism

- in Spanish America", *American Journal of Sociology*, 109(1).
- Marceau, Jane (1989), *A family business? The making of an International business elite*, Cambridge-Nueva York-París, ed. de la Maison des sciences de l'homme.
- Morales, Juan Antonio y Napoleón Pacheco (1999), "Economía. El retorno de los liberales", en Fernando Campero Prudencio (ed.), *Bolivia en el siglo XX*, La Paz, Harvard Club de Bolivia, pp. 155-192.
- Panayotopoulos, Nikos (1998), "Les 'grandes écoles' d'un petit pays. Les études à l'étranger: le cas de la Grèce", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 121-122, pp. 77-91.
- Roca, José Luis (2000), *Bolivia después de la capitalización*, La Paz, Plural.
- Solari, Algo (1967), "Education and the Development of Elites", en Seymour Martin Lipset y Aldo Solari (1967), *Elites in Latin America*, Nueva York, Oxford University Press.
- Soliz, Andrés (2002), *La fortuna del presidente*, La Paz, Los Amigos del Libro, p. 17.

PARA UBICAR A BOURDIEU EN EL CAMPO¹ UN DIÁLOGO CON LOÏC WACQUANT¹

DD: Para comenzar nuestro diálogo, quiero preguntarle: ¿cómo conoció a Pierre Bourdieu? No en su trabajo en el seminario de Chicago en el invierno de 1987, que los llevó a escribir juntos Una invitación a la sociología reflexiva² (Bourdieu y Wacquant, 1992), sino la primera vez que se encontró cara a cara con él. Si me perdona esta broma, cómo tuvo lugar concretamente la complicidad ontológica entre la “historia incorporada” en usted, y la historia objetivizada en sus escritos?

LW: Es una broma que me gusta porque capta algo muy real en el proceso de conocimiento compartido y de producción intelectual: las teorías elaboradas por un pensador pueden cobrar vida e impregnar mentes, actividades y trabajos de muchos otros alrededor y después de él. Vimos esto muy claramente con Marx y especialmente con Durkheim y los miembros de *Année Sociologique*, en su etapa clásica, y lo atestiguamos nuevamente con Bourdieu, que ha engendrado, no discípulos (la ciencia social no es una religión, ni sus figuras innovadoras líderes de sectas, como algunos quisieran creer) sino colaboradores y co-trabajadores en el proyecto de una ciencia de la sociedad crítica y reflexiva, y ello a través de todo el mundo.

Conocí a Pierre Bourdieu ocasionalmente en noviembre de 1980. En aquel tiempo yo era estudiante del primer año de economía industrial en la *École des HEC*, la Escuela de Altos Estudios Comerciales de Francia. Yo estaba desilusionado y aburrido con mis estudios, y buscando a tientas algo intelectualmente atrayente. Un amigo mío me llevó a una lectura sobre “Cuestiones de política” que Bourdieu daba en la *École Polytechnique* cerca de París, en ocasión de la publicación de *Le sens pratique* (yo sólo había leído *Los herederos* en aquel momento, así que tenía solamente la más vaga noción de quién era Bourdieu y de lo que buscaba). Me impresionó e intrigó su modo de

¹ Conversación con el filósofo Deyan Deyanov, publicado en *KX Magazine* (Sofía, Bulgaria), primavera de 2001.

² Título de la traducción al inglés, de *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*.

hablar, aunque no entendiera más que la mitad ¡francamente!, entendí lo suficiente para saber que algo totalmente nuevo e importante estaba siendo dicho; y que valía la pena averiguar acerca de ello. De modo que me colé entre un grupo de estudiantes que rodeaban a Bourdieu al cierre del acto, fuimos a la cafetería y nos lanzamos en una discusión acerca de las elecciones que estaban por venir. Esto fue unos cuantos meses antes de la contienda presidencial que llevara a Mitterrand y al partido socialista al poder en mayo de 1981. Allí hasta las cuatro de la mañana siguiente Bourdieu procedió a diseccionar la política y la sociedad francesas con una agudeza quirúrgica; diseccionando el sistema social y mostrando sus entrañas de una manera que yo nunca había imaginado posible. Me atrapó instantáneamente. Pensé: “si de esto trata la sociología, es lo que yo quiero hacer”.

Así que entré a estudiar sociología en la Universidad de París, paralelamente a mi preparación en economía, y un año después, cuando Bourdieu ofreció su sesión inaugural en el Colegio de Francia (Bourdieu, 1982), fui a escucharlo y felicitarlo. Entonces me animó a asistir a su clase, de modo que pronto me encontré volándome clases en la HEC para escuchar sus conferencias en el Colegio. Y desarrollé el hábito de esperarlo afuera para hacer preguntas y más preguntas. A partir de esta pauta de “acoso intelectual” creció un intercambio que impregnó los años siguientes, mientras yo hacía trabajo de investigación en Nueva Caledonia que más tarde floreció en una colaboración hecha y derecha cuando nos reencontramos en Chicago.

Encontramos por primera vez su nombre y trabajo en 1992, cuando Pierre Bourdieu nos dio luz verde para preparar la traducción búlgara de Réponses, la edición abreviada en francés de Una invitación a la sociología reflexiva. ¿Podría hablarnos más acerca de la estrategia que siguió en este libro; en particular su utilización de una “técnica lineal de exposición” para exponer las características de Bourdieu “una forma de pensar recursiva y en espiral” (como usted mismo ha señalado)? ¿Cómo influyó esta forma de cuestionamiento su estrategia de respuesta?

Debemos tomar en cuenta que la parte central de este libro sólo en apariencia consiste en una “entrevista”; en realidad fue pensado y escrito completo, directamente en inglés, como un texto, un texto en el cual invertimos cerca de tres años de trabajo. Pero no podíamos llamarlo “Diálogo socrático sobre una teoría de la práctica” sin arries-

garnos a ser malinterpretados... Del taller que habíamos organizado sobre el pensamiento de Bourdieu con otros estudiantes graduados de la Universidad de Chicago, tomamos el formato dialógico con la intención de producir una explicación a la vez sistemática y accesible de sus teorías; mostrando las conexiones internas entre diversas investigaciones; respondiendo a las querellas más comunes, y a las objeciones recurrentes. El objetivo era permitir al lector no familiarizado con su obra encontrar acceso a sus conceptos y temática sin ser obstaculizado, engañado o desviado al callejón sin salida de las usuales y equívocas interpretaciones y lecturas, o por las consignas y estereotipos relacionados con esos conceptos (tales como la difundida aunque tonta idea de que Bourdieu es un postulante de la “teoría de la reproducción”).

Para la parte central del texto, disfrazados como el “Taller de Chicago”, trabajamos en el ensamblaje de preguntas y respuestas paso por paso, reescribiendo al mismo tiempo desde y hacia el otro lado del Atlántico vía correo, fax y teléfono (esto fue antes de la era del correo electrónico y el Internet), en torno a los nodos conceptuales centrales, reflexividad, *habitus*, capital, campo, dominación simbólica, *doxa*, el papel de los intelectuales, etc. Procurando, en cada caso, situar dinámicamente a Bourdieu en un espacio de posiciones posibles, para aclarar mejor sus métodos y posturas distintivos en relación con aproximaciones rivales y críticas –por ejemplo sobre la lógica práctica para distinguir claramente su teoría disposicional de la acción, tanto de la teoría de la teleología de la elección racional como del mecanicismo etnocéntrico del utilitarismo–: para Bourdieu la acción está orientada sin conciencia hacia la meta, y las fuentes que la motivan orientadas a trascender el interés material.

El desafío principal era tratar de hacer lineal un pensamiento que es en sí mismo recursivo y espiral sin desfigurarlos, estirándolos a lo largo de vectores intersectados pero separados, al mismo tiempo que respetando sus articulaciones internas. Si el modo de argumentación de Bourdieu es como una red y sus ramificaciones, si sus conceptos clave son relacionales (*habitus*, campo y capital están constituidos de ataduras sociales en diferentes etapas incorporados, objetivados, institucionalizados, y funcionan fuertemente en relación con cada uno de los otros), ello se debe a que el universo social está hecho de tal forma que va de acuerdo con ese modo de argumentación. Así que queríamos conservar la *conectividad intrínseca* de la realidad social y del

razonamiento sociológico mientras las desenredábamos para ayudar a los lectores y usuarios del libro a capturar la médula de la ontología social, el método y las teorías sustantivas de Bourdieu. El hecho de que *Una invitación* esté ahora traducida a diecisiete idiomas y sea considerado generalmente la puerta a Bourdieu en muchos países, sugiere que no fracasamos completamente...

En enero pasado usted publicó un nuevo libro en Francia, con Agone editores, titulado Cuerpo y alma: cuadernos etnográficos de un aprendiz de box (Waquant, 2000) que reporta los resultados de tres años y medio de trabajo de campo desarrollado en un gimnasio negro de un gueto de Chicago. Usted me comentó que en él aplica y desarrolla la teoría del habitus, ¿podría elaborar sobre este experimento de ubicar a Bourdieu en el campo y sobre cómo ilumina las problemáticas de la lógica práctica (la cual, de paso, es el tema elegido para esta publicación)?

Cuerpo y alma es un recuento antropológico de la pelea como oficio reconocido en los guetos negros estadounidenses, basado en la inmersión intensiva y en la “observación participante”, durante la cual me volví parte del fenómeno con el objeto de analizarlo. Narra mis tribulaciones dentro y cerca del cuadrilátero como aprendiz en la arena (incluyendo mi pelea en el Chicago Golden Gloves) y combina sociología, etnografía y narrativa literaria, texto y fotografías; el frío análisis y la ardiente experiencia, para llevar al lector dentro del mundo laboral de los boxeadores y recapitular en vívidos colores la manufactura de su distintivo complejo cuerpo/mente, usando una expresión de William James que sugiere una afinidad entre el pragmatismo y la concepción de acción de Bourdieu.

Así que se trata de un estudio de la producción social del *habitus* pugilístico entendido como un conjunto particular de disposiciones ensambladas colectivamente por medio de una pedagogía silenciosa que transforma la totalidad del ser del peleador, extrayéndolo del reino profano y empujándolo en un distintivo cosmos sensual, moral y práctico que lo convence de rehacerse a sí mismo y adquirir honor (masculino) sometiéndose a las ascéticas reglas de su oficio. Es una radicalización empírica de la teoría del *habitus* en tanto que muestra de manera casi experimental cómo el *habitus* se conforma en un conjunto, constituido socialmente, de deseos, instintos y habilidades, a la vez cognitivo, emotivo, ascético y ético, y cómo opera concretamente.

Permítame citar un pasaje de Bourdieu (1997) que resume lo que he tratado de demostrar, e indica lo que los boxeadores pueden enseñarnos acerca de los agentes sociales:

Podríamos, por un juego de palabras heideggeriano, decir que la disposición es exposición. Es así, porque el cuerpo es (en niveles desiguales) expuesto, puesto en juego, en peligro en el mundo, enfrentado al riesgo de la emoción, la herida, el sufrimiento y en ocasiones de la muerte, y por lo tanto obligado a tomar en serio al mundo (y nada es más serio que la emoción, que toca el trasfondo de las disposiciones orgánicas), que está en posibilidad de adquirir disposiciones que son en sí mismas salidas al mundo, es decir, a las estructuras mismas del mundo social de las que ellas son la forma incorporada.

Cuerpo y alma también toma en serio la advertencia de Bourdieu de que las más fundamentales capacidades que tenemos como seres sociales son conocimientos y habilidades incorporados que operan bajo el nivel del discurso y la conciencia en un sentido encarnado, alzándose desde la mutua interpretación del ser y del mundo. Si es cierto que nuestra “presencia en el mundo” opera por medio de lo que él llama “el conocimiento encarnado” (sobre todo fundamentado en el capítulo cuarto de *Meditaciones pascalianas*, Bourdieu, 1997a: capítulo 4), entonces se deduce que para penetrar un universo dado como analista social, debemos obtener conocimiento de ese mundo a través de nuestros cuerpos: debemos adquirir, probar y problematizar las categorías prácticas, sensibilidades y habilidades que los nativos han adquirido *en y por práctica*. Debemos dilucidar “*ilussio* como esta manera de *ser en* el mundo” que se eleva desde el ser *de* un mundo particular (Bourdieu, 1997a: 162). Debemos, en pocas palabras, no hacer solamente sociología *del* cuerpo –criaturas animales y constructores sociales– sino también una sociología *desde* el cuerpo –el organismo socializado y sensual como constructor social– que pone en primer plano la maestría quinética del mundo que hace miembros reconocibles de un universo dado qué y quienes son.

Y aun en otro nivel, *Cuerpo y alma* es la implementación de la reflexividad como un requisito de la investigación y de la estrategia epistemológica, y demuestra uno de los argumentos centrales de *Una invitación a la sociología reflexiva*: que el propósito y piedra de toque de una buena teoría social es ayudarnos a *producir nuevos objetos*, detectar dimensiones y diseccionar mecanismos del mundo social que, de otro

modo no serían susceptibles de comprenderse. Hay dos formas de concebir y usar la teoría social: una es la modalidad *escolástica* en la cual “separamos, pulimos y limpiamos conceptos”, parafraseando la crítica de C. Wright Mills a Talcott Parsons en *La imaginación sociológica*, esto es, producir categorías teóricas como un fin en sí mismo para un despliegue ritual. La otra es la modalidad generativa, en la cual desarrollamos teoría para ponerla en uso en la investigación empírica y probar y expandir su capacidad heurística en una confrontación sistemática con la realidad histórico social. Espero que *Cuerpo y alma* ofrezca una ejemplificación atractiva de esa segunda concepción, aunque ello implique también que la teoría es menos conspicua y en su mayor parte debe ser extraída a través de una lectura cuidadosa de las observaciones que guía (y en la cual a veces se esconde).

Precisamente, nuestra elección de la lógica práctica como tema para este artículo especial sobre Bourdieu no reconoce solamente que él ha fundado un nuevo tópico para cuestionar, también se propone subrayar el desarrollo de éste, el hecho de que sigue siendo una promesa incumplida. ¿No estaría usted de acuerdo en que si bien Bourdieu propuso una teoría de la no coincidencia entre teoría y práctica, e incluso sostiene explícitamente que el problema de una lógica que sólo puede ser comprendida en acción encuentra “su solución únicamente en la teoría de la lógica teórica y de la práctica lógica” (Bourdieu, 1980: 155), él parece reticente a desarrollar la teoría de la práctica lógica como tal? ¿No se debe esta reticencia al hecho de que, en tanto lo crea posible, pensaría en ello como un álgebra (véase Bourdieu, 1976: 73; y también Bourdieu, 1980: 435)?

Permítame, antes que nada, decir que ello es una elección adecuada para este artículo especial porque la atención y elaboración de Bourdieu de la lógica específica de la práctica, y todo lo que la distingue de la lógica de la lógica es, podría decirse, su más grande descubrimiento y contribución a la teoría social. Apenas hemos comenzado a darnos cuenta de su importancia y tomará años de trabajo en diversas disciplinas, desde la filosofía hasta la lingüística, y desde la estética hasta la sociología, extraer todas sus implicaciones.

Ahora bien, éste es un problema espinoso para el cual Bourdieu sugiere dos posibles soluciones. En la versión “suave” propone que existe un *hiatus* entre la lógica inmanente de la práctica, que está temporalmente fijada, espacialmente situada, *ad hoc*, confusa, inconsciente de sí misma, etc., y la lógica del conocimiento escolástico, que eli-

mina esta construcción imprecisa y ambigua desnudando a la acción de algunas de sus propiedades distintivas *qua* acción. Pero este vacío, puede ser alcanzado por un esfuerzo consciente de teorización, por un retorno reflexivo y un análisis de la postura teórica en sí misma, sus condiciones sociales de posibilidad, y cómo impacta a la investigación en tanto actividad práctica (qué preguntas hacemos o intentamos hacer, qué *data* construimos, qué observaciones realizamos, etc.). Éste es el Bourdieu de *Le sens pratique*, por ejemplo cuando explica el cambio decisivo en el análisis del parentesco, de un conjunto de “reglas” (como el estructuralismo de Lévi-Strauss) al desarrollo de una secuencia de “estrategias” situadas, guiado por la posición de los grupos en el espacio social, y el cuerpo como un “operador analógico” de la práctica (véase Bourdieu, 1980 y 1987). O el Bourdieu de *La dominación masculina* (1997b, 1998), que muestra las formas concretas de los mecanismos de violencia simbólica que son la raíz de la hegemonía de los hombres, a través del análisis del ritual y la mitología kabila y cómo sus estructuras conforman la vida diaria en su sociedad, tanto como en la nuestra.

En la versión “dura”, que es cautelosamente expresada, por primera vez, en el texto de Bourdieu (1990, y también 1994) “El punto de vista escolástico” y emerge nuevamente en algunas partes de *Meditaciones pascalianas* (aunque ese trabajo es ambiguo en el sentido de que avanza la tesis “suave”...), existe un abismo insalvable entre el conocimiento práctico y el científico; incluso una *antinomia* entre la práctica como un poblamiento no pensado, no intermediado y mutuo del ser y el mundo, enredo carnal con las fuerzas activas que hacen de la existencia social lo que es, y el esfuerzo de capturarla a través del pensamiento, el raciocinio y el lenguaje. El dilema no es una aporía sino un *impasse*; el *hiatus* no puede ser alcanzado. Pero entonces, otra vez, la tesis dura no detiene a Bourdieu de arar más adelante en su propio análisis de las condiciones sociales que cuentan para la “ambigüedad fundamental de la disposición escolástica”, es decir, que nos inhabilita para conocer el mundo mientras lo mutila tanto que requiere que nos retiremos de ese mundo y nos inclina a mirarlo como algo más de lo que es en sí mismo, un *espectáculo* susceptible de ser leído como un texto (como en la “*thick description*” de Clifford Geertz) o los trabajos autotéticos del álgebra semiótica (como en Lévi-Strauss y el llamado postestructuralismo, que en realidad es estructuralismo con otro nombre), antes que otras tareas más urgentes a ser cumplidas *hic et nunc*.

Creo que la tensión está sin resolverse y la pregunta es si será fructífero, es decir, si conduce a una heurística progresiva en el sentido del término de Lakatos. Esto es lo que con ironía pascaliana podríamos bautizar como la apuesta de Bourdieu: que, aunque se crea que puede haber una contradicción insuperable entre la lógica de la práctica y la lógica de la ciencia como una forma de práctica humana históricamente situada y datada, es mejor que hacer como si no la hubiera, y avanzar en el proyecto de una ciencia de la sociedad. La prueba del budín teórico de la práctica se encontrará en su práctico comer.

Traducción de Isabel Jiménez

BIBLIOGRAFÍA

- Bourdieu, Pierre (1976), "Le sens pratique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, febrero, 1: 43-86.
- (1980), *Le sens pratique*, París, Minuit.
- (1982), *Leçon sur la leçon*, París, Minuit.
- (1987), *Choses dites*, París, Minuit.
- (1990), "The Scholastic Point of View", *Cultural Anthropology*, 5-4, noviembre, pp. 380-391.
- (1994), *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, París, Seuil.
- (1997a), *Méditations pascaliennes*, París, Seuil.
- (1997b), "Masculine Domination Revisited: The Goffman Prize Lecture", *Berkeley Journal of Sociology*, 41: 189-203.
- (1998), *La domination masculine*, París, Seuil.
- Bourdieu, P. y L. Wacquant (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press (traducción francesa abreviada *Réponses*, Seuil, 1992).
- Wacquant, Loïc (1998), "The Double-Edged Sword of Reason: The Scholar's Predicament and the Sociologist's Mission", *European Journal of Social Theory*, 2-3, primavera, 275-281.
- Wacquant, Loïc (2000), *Corps et âme. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Marsella y Montreal, Agone, Comeau et Nadeau.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN, <i>por</i> ISABEL JIMÉNEZ	7
---	---

PRIMERA PARTE: EL MÉTODO A TRAVÉS DE LA INVESTIGACIÓN

EL COSTURERO Y SU FIRMA: CONTRIBUCIÓN A UNA TEORÍA DE LA MAGIA, <i>por</i> PIERRE BOURDIEU	17
--	----

LA ECONOMÍA DE LOS BIENES SIMBÓLICOS, <i>por</i> PIERRE BOURDIEU	86
--	----

LOS TRES CUERPOS DEL BOXEADOR, <i>por</i> LOÏC WACQUANT	121
---	-----

DROGAS, DESCLASAMIENTO Y ESTRATEGIAS DE DESCALIFICACIÓN, <i>por</i> MARKOS ZAFIROPOULOS Y PATRICE PINELL	155
--	-----

EL PROCESO DE INCORPORACIÓN DEL <i>HABITUS</i> EN LA <i>HEXIS CORPORAL</i> : SUBORDINACIONES Y REBELDÍAS DE LAS MUJERES INDÍGENAS DE CHIAPAS, <i>por</i> MERCEDES OLIVERA BUSTAMANTE Y LUIS ANTONIO SÁNCHEZ TRUJILLO	179
--	-----

LA MEDICIÓN DE LA “DEMOCRATIZACIÓN ESCOLAR”. NOTAS SOBRE LOS USOS SOCIOLOGICOS DE LOS INDICADORES ESTADÍSTICOS, <i>por</i> SANDRINE GARCIA Y FRANCK POUPEAU	205
---	-----

SEGUNDA PARTE: ASPECTOS DE LA OBRA PARA LA COMPRENSIÓN DEL MÉTODO

LA SOCIOLOGÍA ECONÓMICA DE PIERRE BOURDIEU: LA ECONOMÍA DE LAS PRÁCTICAS ECONÓMICAS, <i>por</i> DOMINGO GARCÍA GARZA	239
--	-----

DURKHEIM Y BOURDIEU: LA BASE COMÚN Y SUS FISURAS, <i>por</i> LOÏC WACQUANT	276
--	-----

EL NACIMIENTO DEL CRISTIANISMO DE LIBERACIÓN EN BOLIVIA. LA RECONVERSIÓN DE NÉSTOR PAZ, <i>por</i> HUGO JOSÉ SUÁREZ	291
LA VIDA SOCIOLÓGICA DE PIERRE BOURDIEU, <i>por</i> LOÏC WACQUANT	322
SOBRE DOS FORMAS DE CAPITAL INTERNACIONAL. LAS “ÉLITES DE LA GLOBALIZACIÓN” EN BOLIVIA, <i>por</i> FRANCK POUPEAU	331
PARA UBICAR A BOURDIEU EN EL CAMPO. UN DIÁLOGO DE DEYAN DEYANOV CON LOÏC WACQUANT	346