

DURKHEIM Y BOURDIEU. EL ZÓCALO COMÚN Y SUS FISURAS*

Loïc Wacquant**

Traducción: Alicia B. Gutiérrez

En lugar de poder presentar una comparación sistemática de la sociología de Bourdieu con el pensamiento de Durkheim, lo que exigiría una monografía histórico-analítica capaz de reconstituir la doble cadena, social e intelectual, de las causalidades espinosas que las enlaza, una a la otra y a sus medios respectivos, se podría, por algunos golpes de sondeo selectivos, desprender cuatro de los pilares que sostienen su zócalo común: el apego feroz al racionalismo, el rechazo a la teoría pura y la defensa obstinada de la indivisión de la ciencia social, la relación con la dimensión y con la disciplina histórica, finalmente, el recurso a la etnología como dispositivo privilegiado de “experimentación indirecta”.

Tal ejercicio, del que uno es bien consciente que puede tomar un giro escolar y caer en dos defectos igualmente reductores, uno, consistente en deducir mecánicamente Bourdieu de Durkheim de manera de disminuirlo al rango de avatar, el otro, en retro-proyectar las tesis defendidas por el primero en la obra del segundo a fin de testificar su nobleza intelectual, dispuesto a poner de relieve algunos de los trazos distintivos de esta Escuela francesa de sociología que perdura y se enriquece al precio de metamorfosis a veces inesperadas.

* “Durkheim et Bourdieu. Le socle commun et ses fissures », *Critique*, 579-580, septiembre de 1995, pp. 646-660.

** Centro de Sociología Europea del College de France

Lejos de buscar reducir la sociología de Bourdieu a una simple variación de la división durkheimiana¹, se quisiera sugerir que, apoyándose firmemente sobre ellos, Bourdieu imprime a cada uno de esos principios pilares una torsión particular que le permite, al fin de cuentas, soportar un edificio científico dotado de una arquitectura original, a la vez estrechamente emparentada y fuertemente diferente de la de la casa matriz durkheimiana. Otra manera de decir que Pierre Bourdieu es un heredero que –a la inversa de Marcel Mauss por ejemplo– ha podido y sabido, como un yudoka intelectual, servirse del peso del capital científico acumulado por Durkheim para proyectarse mejor, más allá de su augusto predecesor.

PASSIO SCIENDI, O LA FE RACIONALISTA EN ACCIÓN

En primer lugar, Bourdieu comparte con Durkheim una filosofía racionalista del conocimiento como aplicación metódica de la razón y de la observación empírica del reino social, aplicación que exige, por una parte, una desconfianza constante respecto al pensamiento ordinario y las ilusiones que engendra continuamente, por otra parte, un esfuerzo ininterrumpido de (de/re)construcción analítica, único capaz de extraer del enmarañamiento abundante de lo real las “causas internas y las fuerzas impersonales ocultas que mueven a los individuos y colectividades”². Uno podría hasta llegar a decir que nuestros dos autores alimentan una misma pasión científica, en el sentido de amor irreprimible y de fe en la ciencia, su valor y su misión sociales, que expresan con tanto mayor vigor, cuanto son más fuertemente discutidos.

Se recuerda que el objetivo confesado de Durkheim, desde el origen de sus trabajos, es “extender a la conducta humana el racionalismo científico” que ha hecho sus pruebas en la exploración del mundo natural. “Lo que se ha llamado nuestro positivismo”, recalca en la larga réplica a sus críticas que abre la segunda edición de *Las Reglas del método sociológico*, “no es sino una consecuencia de este racionalismo”³. 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 del determinismo entendido como una forma del principio de razón suficiente. La ciencia que debe dar razón de lo que es, postula por eso mismo que nada carece de razón de ser. El sociólogo agrega social: razón de ser propiamente social”⁴.

La "convicción absoluta" que presta Flaubert a la tarea de escritor, Bourdieu la detenta, él mismo, en la del sociólogo. A la inversa que muchos de sus contemporáneos, pasados con armas y bagajes al campo "postmoderno" de la dimisión (incluso de la irrisión) de la razón, y cuya moda internacional ha vuelto a dar vida recientemente a esta especialidad bien francesa que es la exportación de conceptos etiquetados, Bourdieu ha permanecido fiel al "partido de la ciencia, que es más que nunca el de la Aufklärung, de la demistificación"⁵.

Durkheim y Bourdieu tienen esta fe racionalista, además de la predilección nacional por las "ideas distintas" heredada de Descartes, de sus maestros en filosofía y de su inmersión precoz en la atmósfera neokantiana que baña su juventud intelectual. Es en contacto con Emile Boutroux, que lo inicia en Comte, con Charles Renouvier, que él tiene como al "más grande racionalista de nuestro tiempo", y con su colega bordelés apasionado por la epistemología, Octave Hamelin (que califica perfectamente como "amante austero de la derecha razón"), que Durkheim es inducido a inscribir su reflexión en la filiación kantiana. En cuanto a Bourdieu, su racionalismo se enraíza en la frecuentación asidua de esta "filosofía del concepto" (asociada a los nombres de Georges Canguilhem y Gastón Bachelard, de quienes fue alumno) que ofrece un refugio y un recurso contra la "filosofía del sujeto" que reina en el campo intelectual francés durante los años de su aprendizaje, pero también en la tradición alemana de la filosofía de las "formas simbólicas" encarnada por Ernst Cassirer (cuyas principales obras hará traducir por las Ediciones de Minuit y de quien percibe muy pronto las afinidades con la teoría durkheimiana)⁶. Y si los dos están, casi a un siglo de intervalo, profundamente marcados por el kantismo, es por que, como lo observaba Durkheim a la vuelta de un viaje de estudios de allende el Rhin, "de todas las filosofías que ha producido Alemania, [es] la que, prudentemente interpretada, puede aún conciliarse mejor con las exigencias de la ciencia"⁷.

Porque el "racionalismo empírico" sin concesión que impulsa las sociologías de Durkheim y de Bourdieu se despliega y se afirma en la práctica científica más que por las profesiones de fe epistemológicas -incluso si los dos han cometido, en su juventud, manifiestos de carácter metodológico-. Es en los "actos de la investigación en ciencias sociales", para retomar el título -que no es inocente- de la revista fundada por Bourdieu en 1975, como se afirman y se comprueban sus postulados. Así, 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 debe, en consecuencia, tener miedo de "herir el sentido común"⁸.

Pero, mientras Durkheim se contenta con hacer tabula rasa de las prenociones vulgares que obstaculizan a la sociología, Bourdieu propone reintegrarlas en una concepción amplia de la objetividad que otorga, a las categorías y a las competencias prácticas de los agentes, un rol mediador decisivo entre "el sistema de las regularidades objetivas" y el espacio "de los comportamientos observables". "El momento del objetivismo metódico, momento inevitable, pero todavía abstracto, exige su propia superación"⁹, sin la cual la sociología está condenada a encallarse en los arrecifes del realismo de la estructura o a hundirse en explicaciones mecanicistas inadecuadas para asir la lógica práctica que gobierna las conductas. Y es contra la tradición neokantiana, y su visión del sujeto pensante trascendental, que Bourdieu (re)introduce el concepto de habitus a fin de restituir al cuerpo socializado su función de operador activo de construcción de lo real.

CIENCIA IMPERSONAL, INDIVISA E IM-PERTINENTE

La ciencia social es, tanto para Bourdieu como para Durkheim, algo eminentemente serio, incluso grave, por lo tanto, portadora de una fuerte "carga" histórica. Practicarla implica una ética científica severa, que se define por un triple rechazo.

Rechazo de las seducciones temporales, en primer lugar, a lo que Bourdieu liga, más sólidamente de lo que lo había hecho Durkheim, la condena de las facilidades del profetismo intelectual y político. Según el teórico de la anomia, la sociología debe, imperativamente "renunciar al éxito mundano" y "tomar el carácter esotérico que conviene a toda ciencia". Bourdieu va más lejos: la dificultad particular que la ciencia de la sociedad encuentra para asentar su autoridad proviene del hecho de que es una disciplina profundamente esotérica que presenta todas las apariencias de ser exotérica, en continuidad con "lo vulgar"¹⁰. 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 sostiene, además, que el análisis del proceso histórico por el cual el universo científico es arrancado, aunque imperfectamente, a las fuerzas de gravedad históricas, proporciona los medios de reforzar las bases sociales del compromiso racionalista que la entrada en este universo presupone y produce a la vez¹¹.

Si la sociología debe evitar todo compromiso con el mundo, no debe, por ello, retirarse de él. Bourdieu hace completamente suya la fórmula de Durkheim,

según la cual las investigaciones sociológicas no valdrían “una hora de pena si sólo tuvieran un interés especulativo” y permanecer “un saber de experto reservado a los expertos”¹². Para ser socialmente pertinente, estar con la realidad sociopolítica de su tiempo, la ciencia social debe ser impertinente, en el doble sentido de irreverencia y de distancia respecto a las maneras de pensar y a los poderes establecidos. Debe practicar esta “crítica despiadada de todo lo que existe” a la cual invitaba el joven Marx en un artículo célebre del *Rheinische Zeitung*, y en primer lugar de ella misma, de sus ilusiones y de sus límites. Bourdieu sale aquí del marco durkheimiano para defender la idea de que autonomía científica y compromiso político pueden intensificarse de común acuerdo y soportarse mutuamente, por poco que los intelectuales se esfuercen en instaurar las 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, lo quieran o no, ellos son legatarios y responsables¹³.

Este rechazo al encierro en el microcosmos erudito es posible por los controles cruzados de los cuales la comunidad científica es el soporte y el lugar. Para Durkheim, la ciencia, “porque es objetiva es algo esencialmente impersonal”, lo que implica que “no puede progresar sino gracias a un trabajo colectivo”¹⁴. Bourdieu prolonga esta idea argumentando que el verdadero sujeto de la empresa científica, si hay uno, no es el individuo-sociólogo, sino el campo científico in toto, sea el conjunto de las relaciones de colisión-colusión que atan a los protagonistas en lucha en este “mundo aparte” donde se engendran estos animales históricos extraños que son las verdades históricas.

Es también en esta práctica colectiva que abraza una multiplicidad de objetos, de épocas y de técnicas analíticas que se enuncia el rechazo a la fragmentación disciplinar y el rechazo al teoreticismo y a la momificación conceptual que favorece la “división forzada” del trabajo científico. Durkheim y Bourdieu pregonan un mismo desdén para la postura escolástica que conduce a los que la adoptan –o que son adoptados por ella- a ese “culto del concepto por el concepto” que se pone periódicamente de moda a un lado y otro del Atlántico, según un movimiento pendular apenas perturbado por la aceleración de la circulación internacional de las ideas.

No se realiza siempre la vocación de Durkheim por “esta dialéctica prolija y formal” que propulsa el sociólogo en órbita en el cielo puro de las ideas. La condena sin equívoco que da en torno a tal recensión, justifica que sea citada in extenso:

“He aquí aún uno de esos libros de generalidades filosóficas sobre la naturaleza de la sociedad, y de generalidades a través de las cuales es difícil sentir una práctica tan íntima y tan familiar de la realidad social. En ninguna parte, el autor da la impresión de haber entrado en contacto con los hechos de los que habla (...). Cualquiera que sea el talento dialéctico y literario de los autores, no se sabría denunciar lo suficiente el escándalo de un método que ofende hasta ese punto todas nuestras costumbres científicas y que, sin embargo, todavía se emplea muy frecuentemente. No admitimos más, hoy en día, que se pueda especular sobre la naturaleza de la vida, sin haberse iniciado, previamente, en la técnica biológica; ¿por qué privilegio podría ser permitido al filósofo especular sobre la sociedad, sin entrar en trato con el detalle de los hechos sociales?”¹⁵.

Pierre Bourdieu no negaría esta formulación, y ha declarado y vuelto a declarar su desaprobación a esta “teoría teórica”, separada de toda actividad de investigación e indebidamente reificada en especialidad académica, que oficia tan frecuentemente de taparrabo a la imperfección científica. La teoría tal como la concibe Bourdieu es praxis y no logos; se encarna y se realiza por la puesta en práctica controlada de los principios epistémicos de construcción del objeto. Por lo tanto, ella se nutre “menos del enfrentamiento puramente teórico con otras teorías que de la confrontación con objetos empíricos siempre nuevos”¹⁶.

Los conceptos claves que componen el nudo duro de la sociología de Bourdieu, habitus, capital, campo, espacio social, violencia simbólica son tantos programas de cuestionamiento organizado de lo real que sirven para marcar el terreno de investigaciones que deben ser tanto más detalladas y minuciosas cuanto que uno espera generalizar los logros por la comparación. La teoría acabada, para el autor de *La Distinción*, tiene más del camaleón que del pavo real: lejos de buscar sacar de ella la mirada, ella se funda en su hábitat empírico; pide prestado los colores, los tonos y las formas del objeto concreto, fechado y situado, al cual parece simplemente que ha agarrado, cuando en verdad ha producido.

LA HISTORIA COMO ALAMBIQUE SOCIOLOGICO

Durkheim y Bourdieu tienen en común el hecho de ser corrientemente leídos como autores profundamente a-históricos, cuando no anti-históricos. El “funcionalismo” del primero, preocupado por teorizar el “problema hobbesiano”

del orden social (si uno cree en la exégesis canónica de Talcott Parsons), sería congénitamente incapaz de integrar el cambio social y la irrupción del acontecimiento. La "teoría de la reproducción" comúnmente atribuida al segundo, no sería sino una infernal máquina para abolir la historia y la noción de habitus una camisa de fuerza conceptual que apunta a encerrar el individuo en la repetición eterna de un presente fijo en una dominación completa y sin salida. En resumen, Bourdieu y Durkheim nos dejarían culpablemente desarmados frente a la historicidad. Considerando con atención, nada está más alejado tanto de la intención como del contenido de su pensamiento¹⁷.

Emile Durkheim es un sociólogo eminentemente histórico en el hecho de que todas sus investigaciones se inscriben en un proyecto de actualidad, que es contribuir, por el análisis científico, a resolver la crisis, diagnosticada como "moral", que sacude bajo sus ojos a las sociedades europeas hasta lo más recóndito. La cuestión teórica que lo obsesiona no es la de elaborar una concepción del orden social in abstracto sino la de identificar las condiciones y los mecanismos cambiantes de la solidaridad en la era de la modernidad industrial, y 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 asir las instituciones en el movimiento de su devenir y en que, por lo tanto, su desarrollo armonioso requiere una colaboración activa y reflexiva con la historiografía.

Para Durkheim, la historia puede y debe jugar "en el orden de las realidades sociales, un rol análogo al del microscopio en el orden de las realidades físicas"¹⁸. Ella captura en sus redes las expresiones particulares de las leyes y de los tipos sociales que distingue la sociología. Y sólo 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 han suscitado funciones sociales que ella cumple en la sincronía, y, por lo tanto, establecer su carácter normal (o patológico). "Que yo sepa, no hay sociología que merezca ese nombre y que no tenga un carácter histórico", clama Durkheim durante un debate con Charles Seignobos. Y él se dice "convencido" de que sociología e historia "están destinadas a devenir cada vez más íntimas y que llegará un día en que el espíritu histórico y el espíritu sociológico no diferirán sino por los matices"¹⁹.

Si la sociología de Durkheim, atinadamente interpretada, debe ser tenida como histórica por su factura y su método, la de Bourdieu merece el calificativo

de historicista²⁰. No es exagerado considerar que, para este último, lo social no es otra cosa que historia –ya hecha, haciéndose o a hacerse–. A tal punto que uno puede describir su proyecto, como una historización del proyecto trascendental de la filosofía (bajo este ángulo, Bourdieu sería una suerte de anti-Heidegger, de quien se sabe que tenía la ambición de ontologizar la historia)²¹.

Allí incluso, Bourdieu se apoya en las posiciones durkheimianas para superarlas, especialmente importando la dimensión histórica en el terreno de la ontología y de la epistemología sociales. En primer lugar, rechaza la distinción, sobre la cual el director del *Année sociologique* pretendía fundar la posibilidad de una “verdadera ciencia histórica”, entre los “acontecimientos históricos” y las “funciones sociales permanentes”, y las antinomias artificiales que la sostienen, entre aproximación nomotética e ideográfica, coyuntura y larga duración, lo único y lo universal. Y apela a una ciencia del hombre verdaderamente unificada, “donde la historia sería una sociología histórica del pasado y la sociología una historia social del presente”²², a partir del postulado de que la acción, la estructura y el conocimiento sociales son todos igualmente frutos del trabajo histórico.

Tal ciencia debe, para cumplir plenamente su misión, proceder a una triple historización. Historización del agente, para comenzar, por el desmontaje del sistema socialmente constituido de esquemas incorporados de juicio y de acción (habitus) que gobierna sus conductas y sus representaciones y orienta sus estrategias. Historización de los mundos sociales (campos) diversos, en los cuales los individuos socializados invierten sus deseos y sus energías y se abandonan a esta carrera sin fin por el reconocimiento que es la existencia social. Pues, según Bourdieu, la práctica no se deriva sólo de las intenciones subjetivas del agente ni resulta directamente de las coacciones objetivas de la estructura. Emerge en las turbulencias de su confluencia, del “reencuentro más o menos ‘exitoso’ entre posiciones y disposiciones”; nace de la relación oscura de “proximidad ontológica” que se teje entre estos “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”²³.

Una vez elucidadas las relaciones subterráneas entre la historia incorporada y la historia reificada, queda finalmente operar la historización del sujeto cognoscente y de los instrumentos de conocimiento mediante los cuales construye su objeto, así como del universo en el cual se produce y circula el saber considerado (en lo que Bourdieu está infinitamente más cerca de Foucault que de Lévi-Strauss).

Para resumir:

“Si uno está convencido que el ser es historia, que no tiene más allá, y que uno debe pues, demandar 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 de parte a parte histórica y, sin embargo, irreductible a la historia, es necesario admitir también que es por la historización (y no por la des-historización decisoria de una suerte de escapismo teórico) como uno puede intentar arrancar más completamente la razón a la historicidad”²⁴.

Tal sociología, simultánea e inseparablemente estructural y genética, puede pretender explicar (y no solamente describir) el advenimiento imprevisto de la crisis, el surgimiento innovador del “genio”, el despliegue de la acción transformadora que hace las grandes revoluciones sociales y simbólicas por las cuales la historia redirige bruscamente su curso. Así “es historizándolo completamente como uno puede comprender completamente cómo [Flaubert] se arranca de la estricta historicidad de destinos menos heroicos”, la originalidad de su empresa no se desprende completamente si no “se la reinserta en el espacio históricamente constituido en el interior del cual es construida”²⁵.

Esta sociología historizante puede igualmente pretender actualizar, y, por tanto, vencer, los determinismos históricos a los cuales, como toda práctica histórica, ella está necesariamente sometida. Allí donde Durkheim demandaba a la historia alimentar la sociología, Bourdieu espera de ella que la libere del inconsciente histórico, científico tanto como social, de las generaciones pasadas que apoyan todo su peso sobre el cerebro del investigador. Lo que está instituido por la historia no puede ser restituido sino por ella: por lo tanto, sólo la sociología histórica ofrece al sociólogo, agente histórico y productor científico, “los instrumentos de una verdadera toma de conciencia o, mejor, 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 develar todo lo que, en el pensamiento, es el producto olvidado del trabajo histórico”²⁶.

LAS “EXPERIMENTACIONES INDIRECTAS” DE LA ETNOLOGÍA

Otro procedimiento metodológico igualmente tomado por Durkheim y Bourdieu, en el cual la etnología se ve gustosamente asumir el rol de vedette: la

búsqueda del *experimentum crucis*, del fenómeno-test o de la pieza-clave que permitirá, sea reformular (y por lo tanto, resolver) en términos históricos y empíricos las grandes interrogaciones legadas por la filosofía, sea de efectuar una demostración *a fortiori*, apoyándose en el caso hipotético supuesto como menos favorable, de manera de arrancar la adhesión del lector más reacio al modelo o al modo de razonamiento enunciado.

Así, después de haber sido atacado en su tesis de la moral, supuesto inexpugnable por el estudio positivo, Durkheim elige como objeto de "estudio de la sociología" el suicidio. Esta marcha por el borde del abismo interior, a la salida de la cual el individuo llega, por un camino íntimo inaccesible respecto al "afuera", a privarse de ese bien tanpreciado que es su vida, "competería sólo a la psicología". Demostrar que tal "acto individual que no afecta sino al individuo mismo" -y que plantea en términos concretos, mensurables, 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, al mismo tiempo, que no hay conducta que no sea "el prolongamiento de un estado social" y que la explicación sociológica puede, sin perjuicios, dejar de lado "el individuo en cuanto individuo, sus móviles y sus ideas" ²⁷.

El "suicidio" de Bourdieu es la disposición estética, este "amor al arte" que se vive como "libre de las condiciones y de los condicionamientos" y que define propiamente la cultura burguesa, o, más generalmente, el gusto, este otro nombre, pero común a aquél, el *habitus* ²⁸. Allí incluso ¿qué hay de más personal, de más inefable, de más in-determinado que esta capacidad de discernimiento que, para tomar el lenguaje de Kant, pretende "la validez universal" cuando surge de esta reacción privada a los objetos del mundo que es el placer de los sentidos y que, por naturaleza, parece excluir toda "decisión por medio de pruebas"? La distinción erige un vasto cuadro etnológico de los estilos de vida y de las propensiones culturales de las clases sociales a fin de establecer la homología estructural que liga, por la mediación del espacio de las disposiciones, el espacio de las posiciones y el espacio de las tomas de posición, en dominios tan variados como la alimentación y la música, la cosmética y la política, el amoblamiento y el amor conyugal. Donde se comprueba que el gusto, lejos de ser la inimitable signatura de una individualidad libre, es la forma por excelencia de sumisión al destino social. Pues, si cosas en un primer momento tan insignificantes como la manera de beber su café y de limpiarse la boca en la mesa, la lectura de un periódico y el tipo de deporte preferido funcionan como tantas marcas distintivas, de signos exteriores de riqueza (interior), de capitales (culturales), ¿qué práctica puede

pretender escapar a esta lucha de las clasificaciones que es la cara oculta de la lucha de las clases?

Como Durkheim antes que él, Bourdieu quiere sostener sus esquemas teóricos por medio de comparaciones binarias, entre sociedades llamadas “tradicionales” o “precapitalistas” y formaciones sociales “altamente diferenciadas” (una designación furiosamente durkheimiana), donde el recurso a la etnología sirve de técnica de cuasi-experimentación sociológica²⁹. Se sabe que Durkheim había seleccionado el sistema totémico australiano como soporte empírico de su investigación de los fundamentos colectivos de la creencia religiosa y, por ello, del origen social de las categorías del entendimiento humano, por que veía allí “la religión más primitiva y más simple que sea”, pues la más apta para “revelarnos un aspecto esencial y permanente de la humanidad”. Su “grosería misma” haría de las religiones llamadas inferiores “experiencias cómodas donde los hechos y sus relaciones son más fáciles de percibir”³⁰.

La sociedad kabil que ha estudiado como etnosociólogo en el momento más fuerte de la guerra de liberación argelina, y, de manera menor, (o menos visible, por pudor que uno adivina, a la vez, profesional y personal), los pueblos bearneses de su infancia son a Bourdieu lo que los clanes totémicos de la Australia interior fueron para Durkheim: una suerte de “materiales de investigación estratégica” (como diría Robert Merton) susceptibles de hacer aparecer en estado “purificado”, como a través de un filtro, mecanismos a los que sería muy difícil –o demasiado penoso– focalizar en un medio social más familiar. Para Bourdieu, el examen de las prácticas y de las relaciones simbólicas en las sociedades débilmente diferenciadas es el medio de operar una radicalización de la intención socioanalítica, i. e., de proceder al descubrimiento del inconsciente social anidado en los pliegues del cuerpo, las categorías cognitivas y las instituciones aparentemente más anodinas.

Esta función radicalizante de la etnología no se percibe jamás tan claramente como en el análisis al cual Bourdieu somete “La dominación masculina” en el curso de un texto pivote que contiene en filigrana lo esencial de su teoría de la violencia simbólica, así como una ilustración paradigmática del uso distintivo al cual el pliega el método comparativo³¹. Las prácticas mítico-rituales kabiles son bastante distantes para que su desciframiento autorice una objetivación rigurosa, y bastante cercanas para facilitar esta “objetivación participante” que sólo puede desencadenar la vuelta de lo inhibido de lo que todos somos depositarios en cuanto seres sexuados. Damos como prueba esas homologías, que no se inventan,

entre las categorías más puras del pensamiento filosófico y psicoanalítico más puro (las de Kant, Sartre y Lacan), y las parejas de oposición que organizan los gestos rituales, la poesía y la tradición orales de los montañeses bereberófonos. "La etnología favorece el asombro delante de lo que pasa más completamente desapercibido, es decir, lo más profundo y lo más profundamente inconsciente de nuestra experiencia ordinaria" ³². En esto, ella es, no un ayudante, sino un ingrediente indispensable del método sociológico. El rodeo etnológico de Bourdieu no es, propiamente hablando, un rodeo, sino un contorno susceptible de abrirnos un acceso a lo impensado social que forma el zócalo invisible de nuestras maneras de hacer y de ser.

Notas

- ¹ Bourdieu ha advertido contra este "funcionamiento clasificatorio del pensamiento académico" (*Choses Dites*, París, Ed. De Minuit, 1987., p.38) que inclina a manejar las etiquetas teóricas como tantas armas del terrorismo intelectual ("X es un durkheimiano" puede entenderse como "X no es más que un vulgar durkheimiano" o incluso "X está ya enteramente contenido en Durkheim"). La misma advertencia valdría para las relaciones de Bourdieu con Marx, Weber, Husserl, Merleau-Ponty o Wittgenstein.
- ² E. Durkheim, "Sociology", in K. H. Wolff (ed.), *Emile Durkheim: Essay on Sociology and Philosophy*, N.Y., Harper, 1964, p. 373.
- ³ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1895/1981, p. ix.
- ⁴ P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1980, p. 44.
- ⁵ P. Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, Paris, Ed. de Minuit, 1982, p. 32. Sobre este punto, ver también *Raisons pratiques*, Paris, Seuil, 1994, especialmente capítulos 3 y 7, y la comunicación titulada "La causa de la ciencia" con la cual Bourdieu abre el número de *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* consagrado a "La historia social de las ciencias sociales" (106-107, marzo de 1995, pp. 3-10).
- ⁶ Cf. P. Bourdieu, "Sur le pouvoir symbolique", *Annales E. S. C.*, 32-3, 1977, pp. 405-411; *Choses Dites*, op. cit. pp. 13-15 y 53-54; (con J.-C. Passeron), "Sociology and Philosophy in France Since 1945: Death and Resurrection of a Philosophy Without Subject", *Social Research*, 34-1, 1968, pp. 162-212.
- ⁷ E. Durkheim, "L'enseignement de la philosophie dans les universités allemandes", *Revue internationale de l'enseignement*, 13, 1887, p. 330. Para una interpretación del

durkheimismo como "kantismo sociologizado", D. LaCapra, *Emile Durkheim. Sociologist and Philosopher* (Ithaca, Cornell University Press, 1972); para una lectura kantiana de Bourdieu, P. R. Harrison, "Bourdieu and the Possibility of a Postmodern Sociology", *Thesis Eleven*, 35, 1993, pp. 36-50.

- ⁸ La primera cita es de Bourdieu (*Leçon sur la leçon*, op. cit., p. 29) , la segunda de Durkheim (*Le suicide. Etude de sociologie*, Paris, PUF, 1897/1930, p. 349).
- ⁹ P. Bourdieu et al, *Un art moyen*, paris, Ed. de Minuit, 1965, p. 22; igualmente sobre este punto, "The Three Forms of Teoretical Knowledge", *Social Science Information*, 12, 1973, pp. 53-80 y *Le sens pratique*, Paris, Ed. De Minuit, 1980, libro 1.
- ¹⁰ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, op. cit., p. 144 y *Leçon sur la leçon*, op. cit. p. 25.
- ¹¹ P. Bourdieu, "The Peculiar History of Scientific Reason", *Sociological Forum*, 5-2, 1991, pp. 3-26.
- ¹² La primera parte de la cita está tomada de Durkheim, *La division du travail social*, Paris, PUF, 1893/1930, p. xxxix, la segunda de Bourdieu, *Questions de sociologie*, op. cit., p. 7.
- ¹³ P. Bourdieu, "The Corporatism of the Universal: The Role of Intellectuals in the Modern World", *Telos*, 81, 1989, pp. 99-110, y "Für eine Realpolitik der Vernunft", in S. Muller-Rolli, *Das Bildungswesen der Zukunft*, Stuttgart, Klett, 1987, pp. 229-234.
- ¹⁴ E. Durkheim, "Préface", *Année sociologique* (1896-97), retomado en *Journal sociologique*, Paris, PUF, 1969, p. 36.
- ¹⁵ E. Durkheim, *Année sociologique* (1905-06), retomado en *Journal sociologique*, p. 565.
- ¹⁶ P. Bourdieu, *Les règles de l'art*, Paris, Seuil, 1992, p. 251 y « The Genesis of the Concepts of 'Habitus' and "Field"', *Sociocriticism*, 2-2, 1985, especialmente pp. 11-12.
- ¹⁷ Se encontrará una excelente discusión de la relación de Durkheim con la historia y con la historiografía en R. N. Bellah, "Durkheim and History", *American Sociological Review*, 24-4, 1958, pp. 447-461. Para un inventario parcial de las miradas de Bourdieu sobre la historia, el cambio y el tiempo, P. Bourdieu y L. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992, pp. 79-81, 89-94, 101, 132-140; *Le sens pratique*, op. cit., cap. 6; *Choses Dites*, op. cit., pp. 56-61; *Raisons pratiques*, op. cit., pp. 76-80 y 169-174; (con R. Chartier y R. Danton), "Dialogue à propos de l'histoire culturelle", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 59, 1985, pp. 86-93 ; y "Sur les rapports entre la sociologie et l'histoire en Allemagne et en France », *ibid.* 106-107, 1995, pp. 108-122.
- ¹⁸ E. Durkheim, « Sociologie et sciences sociales », 1909, in *La science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1970, p. 154.

-
- ¹⁹ E. Durkheim, "Préface", *Année sociologique* (1897-98), retomado en *Journal sociologique*, p. 139 ; *Les règles de la méthode sociologique*, op. cit., pp. 137-138 ; « Débat sur l'explication en histoire et en sociologie »(1908), in *Textes*, París, Ed. de Minuit, 1968, vol. I, p. 199 ; y *La science sociale et l'action*, op. cit., p. 157, respectivamente.
- ²⁰ Así como lo había justamente relevado Philip Abrams en *Historical Sociology*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.
- ²¹ P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, París, Ed. de Minuit, 1988; igualmente, "Las ciencias sociales y la filosofía", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 47-48, 1983, pp. 45-52 ; y *Raisons pratiques*, op. cit.
- ²² E. Durkheim, "Débat sur l'explication en histoire et en sociologie », op. cit., pp. 212-213 ; P. Bourdieu, « Sur les rapports entre la sociologie et l'histoire en Allemagne et en France », op. cit., p.111.
- ²³ P. Bourdieu, "Men and Machines", in K. Knorr-Cetina and A. Ciccourel (dir), *Advances in Social Theory and Methodology*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981, p.313; *La noblesse d'Etat*, París, Ed. De Minuit, 1989, p. 59 ; y *Leçon sur la leçon*, op. cit., p. 38, respectivamente.
- ²⁴ P. Bourdieu, *Les règles de l'art*, op. cit., pp. 427-428.
- ²⁵ P. Bourdieu, *Les règles de l'art*, op. cit., p 145.
- ²⁶ P. Bourdieu, "Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire incorporée et l'histoire réifiée », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 32-33, 1980, p. 14, y *Les règles de l'art*, op. cit., p. 429.
- ²⁷ E. Durkheim, *Le suicide*, op. cit., pp. 8, 33 y 148.
- ²⁸ P. Bourdieu, *La distinction*, París, Ed. de Minuit, 1979 y (con A. Darbel y D. Schnapper), *L'amour de l'art*, París, Ed. De Minuit, 1966.
- ²⁹ Bourdieu dice haber concebido sus investigaciones comparativas sobre los usos matrimoniales de los campesinos kabiles y bearneses, como "una suerte de experimentación epistemológica" (*Choses Dites*, op. cit., p. 75). Ver, por ejemplo, P. Bourdieu, "La société traditionnelle: attitude à l'égard du temps et conduite économique », *Sociologie du travail*, 5-1, 1963, pp. 24-44 y « Les relations entre les sexes dans la société paysanne », *Les temps modernes*, 195, 1962, pp. 307-331. Sobre los usos durkheimianos de la etnología, V. Karady, "French Ethnology and the Durkheimian Breakthrough", *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 12-3, 1981, pp. 166-176.
- ³⁰ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF, 1912/1960, pp. 2 y 11.
- ³¹ P. Bourdieu, "La domination masculine », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 84, 1990, pp. 2-31. Con la misma intención, se puede leer el bello artículo "Reproduction

interdite. La dimension symbolique de la domination économique », *Etudes rurales*, 113-114, 1989, pp. 15-36.

- ³² P. Bourdieu, "Division du travail, rapports sociaux de sexe et de pouvoir », *Cahiers du GEDISST*, 11, 1994, p. 94. La « etnologización » metódica del universo familiar puede ejercer un efecto similar, Cf. "Préface" a la edición inglesa de *Homo Academicus*, Cambridge, Polity Press, 1988 y en la conclusión de *La misère du monde*, Paris, Ed. du Seuil, 1993.

BIBLIOGRAFÍA

ABRAMS, Philip

1982 *Historical Sociology*, Ithaca, Cornell University Press.

BELLAH, R. N.

1958 "Durkheim and History", *American Sociological Review*, 24-4, pp. 447-461.

BOURDIEU, Pierre

1962 «Les relations entre les sexes dans la société paysanne », *Les temps modernes*, 195, pp. 307-331.

1963 "La société traditionnelle: attitude à l'égard du temps et conduite économique », *Sociologie du travail*, 5-1, pp. 24-44.

1968 "Sociology and Philosophy in France Since 1945: Death and Resurrection of a Philosophy Without Subject", *Social Research*, 34-1, pp. 162-212.

1973 "The Three Forms of Teoretical Knowledge", *Social Science Information*, 12, pp. 53-80.

1977 "Sur le pouvoir symbolique", *Annales E. S. C.*, 32-3, 1977, pp. 405-411 [« Sobre el poder simbólico » en P. Bourdieu, *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 1999].

1979 *La distinction*, Paris, Ed. de Minuit. [La distinción, criterios y bases sociales del gusto, Madrid, Taurus, 1988]

- 1980 *Questions de sociologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1980 [Sociología y Cultura, Grijalbo, México, 1990].
- 1980 *Le sens pratique*, Paris, Ed. De Minuit. [El sentido práctico, Madrid, Taurus, 1991].
- 1980 "Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire incorporée et l'histoire réifiée », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 32-33.
- 1981 "Men and Machines", in K. Knorr-Cetina and A. Ciccourel (dir), *Advances in Social Theory and Methodology*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- 1982 *Leçon sur la leçon*, Paris, Ed. de Minuit, 1982. [Sociología y Cultura, op. cit.]
- 1983 "Las ciencias sociales et la philosophie", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 47-48.
- 1985 «The Genesis of the Concepts of 'Habitus' and "Field"', *Sociocriticism*, 2-2.
- 1987 *Choses Dites*, Paris, Ed. De Minuit. [Cosas Dichas, Barcelona, Gedisa, 1988]
- 1987 "Für eine Realpolitik der Vernunft", in S. Muller-Rolli, *Das Bildungswesen der Zukunft*, Stuttgart, Klett, pp. 229-234.
- 1988 *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Ed. de Minuit. [La ontología política de Martin Heidegger, Barcelona, Paidós, 1991]
- 1988 "Préface" in: *Homo Academicus*, Cambridge, Polity Press.
- 1989 "The Corporatism of the Universal: The Role of Intellectuals in the Modern World", *Telos*, 81, pp. 99-110 ["Por un corporativismo de lo universal" en P. Bourdieu, *Intelectuales, política y poder*, op. cit.].
- 1989 *La noblesse d'Etat*, Paris, Ed. De Minuit.
- 1989 "Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique », *Etudes rurales*, 113-114, pp. 15-36.

- 1990 "La domination masculine », Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 84, pp. 2-31.
- 1991 "The Peculiar History of Scientific Reason", Sociological Forum, 5-2, pp. 3-26.
- 1992 Les règles de l'art, Paris, Seuil. [Las reglas del arte, Barcelona, Anagrama, 1995]
- 1994 Raisons pratiques, Paris, Seuil. [Razones prácticas, sobre la teoría de la acción, Barcelona, Anagrama, 1997]
- 1994 "Division du travail, rapports sociaux de sexe et de pouvoir », Cahiers du GEDISST, 11.
- 1995 "La causa de la ciencia", in: Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 106-107, marzo de 1995, pp. 3-10) ["La causa de la ciencia" en: P. Bourdieu, Intelectuales, política y poder, op. cit.].
- 1995, "Sur les rapports entre la sociologie et l'histoire en Allemagne et en France », ibid. 106-107, pp. 108-122.

BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc

- 1992 An Invitation to Reflexive Sociology, Chicago, The University of Chicago Press.

BOURDIEU, Pierre, et. al

- 1965 Un art moyen, Paris, Ed. de Minuit. [La fotografía, un arte intermedio, México, Nueva Imagen, 1979]
- 1966 L'amour de l'art, Paris, Ed. De Minuit, 1966.
- 1985 "Dialogue à propos de l'histoire culturelle", Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 59, pp. 86-93.
- 1993 La misère du monde, Paris, Ed. du Seuil. [La miseria del mundo, Madrid, FCE, 1999].

DURKHEIM, Emile

- 1887 "L'enseignement de la philosophie dans les universités allemandes », Revue internationale de l'enseignement, 13.

- 1893 La division du travail social, Paris, PUF, 1893/1930. [La división del trabajo social, Madrid, Akal, 1979.
- 1895 Les règles de la méthode sociologique, Paris, PUF, 1895/1981[Las reglas del método sociológico, Buenos Aires, La Pléyade, 1985].
- 1896-1897 "Préface", *Année sociologique*.
- 1897 Le suicide. Etude de sociologie, Paris, PUF, 1897/1930, p. 349 [El suicidio, Madrid, Akal, 1982].
- 1908 «Débat sur l'explication en histoire et en sociologie » in: Textes, Paris, Ed. de Minuit, 1968, vol. I, p. 199.
- 1909 «Sociologie et sciences sociales » in : La science sociale et l'action, Paris, PUF, 1970, p. 154.
- 1912 Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, PUF, 1912/1960.
- 1964 "Sociology", in: K. H. Wolff (ed.), *Emile Durkheim: Essay on Sociology and Philosophy*, N.Y., Harper, 1964.
- 1969 *Journal sociologique*, Paris, PUF, 1969, p. 36.

LACAPRA, D.

- 1972 *Emile Durkheim. Sociologist and Philosopher*, Ithaca, Cornell University Press.

HARRISON, P. R.

- 1993 "Bourdieu and the Possibility of a Postmodern Sociology", *Thesis Eleven*, 35, pp. 36-50.

KARADY, V

- 1981, "French Ethnology and the Durkheimian Breakthrough", *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 12-3, pp. 166-176.