

Comunidad y sociedad en la sociología de Pierre Bourdieu: ¿Una distinción olvidada?”

Ariel Wilkis*

En esta ponencia reflexiono sobre el rol de la distinción comunidad-sociedad en la sociología de Pierre Bourdieu. Trataré de mostrar los indicios que permiten pensar que la proyección de esta problemática en su obra está conectada con las reflexiones que desarrollara sobre el intercambio por *dones*, la *economía del honor* y la construcción de la noción de *capital simbólico*. Este acercamiento me llevará a trazar las afinidades, poco exploradas en nuestro medio, entre la sociología de Pierre Bourdieu y Marcel Mauss.

Organizo el texto de la siguiente manera. En primer lugar, me detengo brevemente a mostrar ciertos indicios del interés de Bourdieu por la obra de Mauss, en segundo lugar, trazo algunas observaciones sobre el concepto de *don*. Posteriormente marco tres momentos en la obra de Bourdieu en relación al uso del concepto de *capital simbólico* y su proyección para pensar la distinción entre sociedades “tradicionales” y sociedades “capitalistas”. Finalmente, reflexiono sobre las afinidades entre ambos sociólogos.

Bourdieu promotor de Mauss

En el medio local- me refiero principalmente a los sociólogos argentinos pero pueden ser extensivas estas notas a otros campos académicos- la obra de Mauss es poco conocida¹. Su texto más celebre, “El ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas”², no suele ser parte de la bibliografía con la que se forman los estudiantes de grado y de postgrado. Se argumenta que el desconocimiento de su obra es fruto de la sombra que su tío y mentor intelectual, Emile Durkheim, irradió sobre su carrera³. De aquí que se lo considere a Mauss un continuador de su legado, pero sin producir ninguna innovación que le de entidad propia como un sociólogo original. Otra serie de argumentos sobre las dificultades de acceder al pensamiento de Mauss destaca el carácter disperso y fragmentario de su obra. Recordemos que no publicó ningún libro en vida y la mayoría de sus textos son “ensayos”, “notas”, “reseñas”. Su tesis de doctorado sobre la plegaria no fue finalizada. Mauss habla en estos términos sobre este estado de su obra “Mi trabajo publicado se halla algo fragmentado. No creo demasiado en los sistemas científicos y jamás he creído necesario expresar más que verdades parciales.” (Mauss, 1998: 32)

Las fuentes de donde abreva la sociología de Pierre Bourdieu son múltiples: desde la sociología clásica como Weber, Durkheim o Marx, pasando por la fenomenología (Husserl y Merleau Ponty), Spinoza, Nietzsche, Bachelard, Wittgenstein, entre otros. Mauss aparece rara vez mencionado. Sin embargo, Pierre Bourdieu ha tenido un rol decisivo para promocionar la obra de Marcel Mauss. Este vínculo lo encuadra en el proyecto más amplio de Pierre Bourdieu y su *empresa* sociológica. Esta comprende, entre otras actividades, la traducción de autores inéditos al francés (p.e Erving Goffman), la creación de una revista, la dirección de un centro de investigaciones, todos elementos que conforman la *constelación-Pierre Bourdieu* dentro del campo académico francés. Una serie de indicios me gustaría destacar al respecto.

Victor Karady es un sociólogo ligado al *Centre de Sociologie Européenne*⁴ y a la persona de Pierre Bourdieu. El fue quien en el año 1968 compiló las *Obras Completas de Marcel Mauss* en la colección dirigida por Pierre Bourdieu (colección “Le sens Commun” en Editions de Minuit)⁵. El texto introductorio escrito por Karady⁶ está marcado por tópicos bourdesianos: la noción de *campo intelectual*, la crítica a la idea del intelectual como *creador* de una obra. Para Karady la publicación de *Sociología y Antropología* bajo el impulso de George Gurevitch y Claude Lévi-Strauss debe ser interpretada en función del estado del *campo intelectual*. La selección de textos publicada en 1950 representa un intento de escindir a Mauss de Durkheim. Desde este punto de vista, la publicación de trabajos como “El ensayo” “suponía reintroducir y rehabilitar la enseñanzas de la Escuela Sociológica bajo los aspectos más favorables del gusto de la época. En el clima anti-positivista de 1950 Mauss era ‘mejor compañía’ que Durkheim” (Karady, 1970:15). La edición y publicación de las *Obras Completas*, por su parte, inscriben a Mauss como uno de los más importantes representantes de la escuela sociológica francesa y en sintonía con el proyecto científico de Durkheim. Karady cierra su trabajo introductorio mencionando, entre otros agradecimiento, a Bourdieu y sus aportes cruciales para organizar la compilación: “Mi trabajo se ha beneficiado en todas sus fases -bajo la forma de una ayuda amistosa- de la vigilancia erudita de Pierre Bourdieu quien dirige la colección. Estos volúmenes le deben mucho más de lo que yo pueda decir.” (IDEM: 54)

En la reconstrucción de estos vínculos me gustaría reseñar otro indicio. En el año 1997 se realiza un coloquio en el *Collège de France* en homenaje a Marcel Mauss. Pierre Bourdieu pronuncia una breve conferencia basada en algunos comentarios sobre citas de la obra de Mauss. Aunque no menciona “El ensayo”, sin embargo, su lectura

responde a quien reconoce en su propia producción sociológica la continuación de la del sociólogo homenajeado. La exposición se divide en cuatro partes agrupando las citas de las obras de Mauss (sobre el método y el objeto de la sociología; sobre la práctica y la lógica de la práctica; el *homo academicus* y la Sociología: una ciencia rigurosa y comprometida).

En un párrafo esclarecedor sobre esta exposición y de su relación con el legado maussiano, Bourdieu comenta: “La lectura que voy a hacer, aún si ella es opuesta a lo que yo suelo pedir de una lectura de textos, a saber que ella rehistorice, es hecha, pienso, para invocar a otra comprensión de la sociología...Es evidente que si las frases que voy a citar me han parecido, no solamente interesantes, sino eminentes, extraordinarias, es porque ellas estaban evidentemente muy cercanas de lo que creo que es la verdad sobre la cuestión considerada como ustedes van a verlo en un pasaje que voy a citar y que hubiera podido extraer de tal o cual de mis trabajos.” (Bourdieu, 2004a:17). Contra sus propias enseñanzas sobre las formas de leer los escritos sociológicos, Bourdieu se atreve a desplazar el análisis sobre las condiciones históricas de la producción de los textos de Mauss para, de esta manera, verlos confundidos con sus propios trabajos, con sus propias palabras.

Si en el texto de Karady encontramos la presencia de Bourdieu animando la edición de las *Obras Completas*, de tal forma que se restituya la íntima conexión de la producción de Mauss con la de Durkheim dado la pertenencia de estos últimos a un mismo proyecto sociológico, en esta conferencia se cierra el círculo: el propio Bourdieu se representa bajo este proyecto haciendo suyas las citas de Mauss.

Durante 1992-1993 Bourdieu dedica algunas de sus lecciones en el *Collège de France* al análisis crítico de las teorías del intercambio de dones. Mauss es destacado por sus aportes a la comprensión de la “verdadera, gran y venerable revolución que conduce de la economía del don y del contra don a la economía del toma y daca” (Fournier, 1994:767).⁷

Lecturas de “El ensayo”

Una lectura atenta de “El ensayo”, cuya elaboración le llevó a Mauss casi 20 años de investigación, no puede pasar por alto que el foco de atención del texto es un descubrimiento que, a los ojos del autor, descifra la sociabilidad humana. El método seguido por Mauss es analizar sistemas jurídicos y económicos en diferentes “provincias etnográficas” y etapas históricas. Esta exposición permite demostrar la

universalidad -por la extensión geográfica e histórica- de la estructura triádica del *don* para comprender todo acto social: las obligaciones de dar-recibir-devolver.

El *don* ha sido asimilado incorrectamente con cierta generalización de la idea de reciprocidad -en el sentido que este termino representa vínculos sociales horizontales, pacíficos, altruistas-. Aunque este termino no sea realmente relevante en el argumento del texto de Mauss, las “vicisitudes” de sus lecturas suelen asociarlo a esa representación (Sigaud, 1999). Como señala Florence Weber (2008), los datos empíricos movilizados por Mauss en “El Ensayo” responden a diferentes tipos de prestaciones no mercantiles y no a una idea homogénea del *don*. En las páginas del texto de 1925, como fue destacado por Georges Bataille (2007), Claude Lefort (1978) y resaltado recientemente por Bruno Karsenti (1997), la rivalidad se torna uno de los móviles de las prestaciones. El lazo social bajo determinadas formas de *don* tiene un fundamento agonístico. Potlacht, dice Mauss, es el término reservado para nombrar a las prestaciones que tienen como principio “el antagonismo y la rivalidad”.

Una cuestión es relevante para tratar en esta instancia. Lefort recuerda “que todos las prestaciones tiene algo de agonístico” (Lefort, 1978:26)⁸. En las primeras páginas de “El ensayo” aparece señalado que la “rivalidad por regalos” se extiende como “forma y razón” del intercambio entre los polos históricos y geográficos analizados por Mauss. Tanto las formas más exasperantes de lucha como el intercambio de invitaciones que nosotros hacemos pueden ser tratados como formas agonísticas. ¿Cuál es la propiedad común de estos intercambios agonísticos -fenomenológicamente-heterogéneos?

La respuesta a esta pregunta descansa en tener en cuenta que, como fue señalado por Marshall Sahlins (1968), el *don* desplaza a la violencia física directa como mediación entre las personas y las cosas. Pero este desplazamiento no equivale a excluir al antagonismo de la vida social sino traducirlo como lucha simbólica. Veamos esta cuestión.

Mauss escribe: “Las palabras, los saludos, los regalos solemnemente intercambiados y recibidos, y devueltos obligatoriamente bajo el riesgo de guerra, ¿Qué son sino símbolos?” (Mauss, 2006b:300) Esta frase que no pertenece a “El ensayo” pero describe a la perfección la unión que existe entre *don* y antagonismo. El *don* puede sustituir el enfrentamiento físico directo -la guerra- porque logra que los vínculos y jerarquías sociales sean escenificados a través de la circulación de símbolos⁹. Al final de “El ensayo” Mauss sentencia: dos grupos de hombres no pueden más que

desconocerse o tratarse. El *don* dirime esta alternativa, “rechazar donar, negar una invitación como rechazar recibir equivale a declarar la guerra, rechazar la alianza y la comunión.” (IDEM: 162) Pero entrar en el registro del *don* no supone ingresar en un estado de sociabilidad sin fisuras. Por el contrario, las descripciones de Mauss de las prestaciones están impregnadas de inestabilidades, riesgos, incertidumbres y desafíos.

Así, leemos que el jefe que no dona pierde su prestigio “como se lo puede perder en la guerra o en un falso ritual” (IDEM: 207). La obligación de recibir no exige menos. No se puede rechazar el Potlacht. Actuar de esta forma es mostrar que se tiene miedo de no poder devolver y que se está “aplanado”. Aunque una posición reconocida en la jerarquía de victorias anteriores permite rechazar pero a costa de generar una nueva obligación: dar más en el Potlacht. En general se acepta el desafío planteado por el Potlchat porque “se sabe que no es desigual”. La obligación de devolver es todo en el Potlacht, “se pierde la cara si no se devuelve dignamente” (IDEM: 212). La sanción de la obligación es la esclavitud de por vida. Dejando las “provincias etnográficas” de los primeros capítulos encontramos que entre los “principios” que sobreviven en los sistemas jurídicos antiguos, analizados en el último capítulo del “Ensayo”, se encuentra el peligro de aceptar un presente. En el derecho hindú, por ejemplo, “el don se debe hacer, se debe recibir y sin embargo es peligroso tomarlo” (IDEM: 249). El mismo peligro acecha a los contratantes romanos, germanos, celtas, chinos.

Por lo tanto, el valor de las personas -su prestigio, honor, autoridad - y de las cosas -sagradas, personales- no son pre-existentes a los intercambios sino que a través de ellos encuentran su reconocimiento o desconocimiento. “El potlacht, la distribución de bienes, es el acto fundamental del ‘reconocimiento’ militar, jurídico, económico, religioso, en todo el sentido de la palabra. Se ‘reconoce’ al jefe o a sus hijos y se convierten en ‘reconocidos’ (IDEM: 209-210). Bajo esta perspectiva, la diferencia crucial entre la guerra y el *don* se encuentra en el pasaje de una sociabilidad dominada por la capacidad de aniquilar físicamente al otro a una donde la rivalidad reside en “eclipsarlo” simbólicamente.

El capital simbólico en el paradigma de Kabilia

La elaboración del concepto de *capital simbólico* tiene una lenta marcha que abreva de las lecturas del intercambio de *dones* y su rol en las “economías del honor”. Desde los primeros textos de Bourdieu hasta los publicados entrada la década del 90, treinta años después, no pierden vigor sus reflexiones sobre el intercambio de *dones* retomando críticamente las querellas de Lévi-Strauss a Marcel Mauss. Esta continuidad

se plasma en *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972 sin traducción al español y donde se publican tres artículos de la década del 60'), *Argelie 60'* (1977), *Le sens pratique* (1980), *Raisons Pratiques* (1994) y *Méditations Pascaliennes* (1997)¹⁰.

En este apartado me interesa mostrar que el forjamiento del concepto de *capital simbólico* está estrechamente vinculado a la distinción entre “sociedades tradicionales” y “sociedades capitalistas”, es decir, que este concepto es inteligible a la luz de la problemática típica de los sociólogos clásicos: el pasaje entre tipos sociales sintetizados en la fórmula comunidad-sociedad. De esta manera intentaré mostrar que esta distinción, formulada en los términos sociedades “pre-capitalistas” y “sociedades capitalistas”, es un momento estratégico en la formulación de un concepto crucial de la sociología de Bourdieu. En este primer desarrollo se desprenderá las deudas de Bourdieu con Mauss.

Las reglas de la “economía de la buena fe” Kabyle que Bourdieu detalló en sus primeras obras, fruto del periodo de investigaciones realizadas en Argelia¹¹, son un indicador privilegiado de su re-construcción de las sociedades “pre-capitalistas” o “tradicionales”. Bourdieu, como observador, se encuentra frente a una situación inédita para comprender la transición hacia un universo social capitalista por parte de la sociedad argelina¹². “En el transcurso de los años 60 del siglo pasado, en Argelia, asistí a lo que ahora, retrospectivamente, considero una verdadera experimentación social. Dicho país, dentro del cual algunas poblaciones montañosas alejadas y aisladas (como las que pude estudiar en Kabilia) habían podido conservar casi intactas las tradiciones de una economía precapitalista completamente apartada de la lógica de mercado, conoció a través de la guerra de liberación y de algunas medidas de la política militar de represión, como los reagrupamientos de población efectuados por el ejército francés, una suerte de *aceleración histórica* que hizo que se aceleraran (o que se enfrentaran) bajo la mirada del observador, dos formas de sistemas económicos con exigencias contradictorias, que habitualmente se encuentran separados por un intervalo de varios siglos”. (Bourdieu, 2008)¹³

Con una fuerte afinidad con “El ensayo” donde, como vimos, Mauss ilumina los mecanismos sociales por los cuales las personas y las cosas adquieren un estatus extraordinario y luchan para que este sea reconocido, Bourdieu le presta especial atención a la inculcación de las prácticas que transmutan lo ordinario en lo extraordinario, lo profano en lo sagrado. El análisis del “ethos del honor” Kabyle asoma como una primera sistematización de este esquema de acción, percepción y apreciación

(Bourdieu, 2000a; Addi, 2002, cap. 4) que regula la vida colectiva en la sociedad “tradicional”.

En este esquema el par *don*-reconocimiento funciona transmutando¹⁴ las relaciones sociales en virtud de las cuales estas quedan reguladas por códigos simbólicos antes que por beneficios materiales¹⁵. Esta gramática de lo simbólico se apoya en una oposición que estará presente cada vez que sus reflexiones se centren en los intercambios de *dones* y en la formulación del concepto de *capital simbólico*.

La tesis de la “doble verdad del intercambio” (Bourdieu, 2003:276 y ss.) es elaborada por Bourdieu con la finalidad de terciar entre Lévi-Strauss y Mauss adoptando un punto de vista intermedio y distante frente a ambos. La distancia se fundamenta en que ni Lévi-Strauss ni Mauss tomarían en cuenta el papel determinante del intervalo temporal entre el obsequio y el contra-obsequio. Para Bourdieu la *forma* del intercambio está dada por el tiempo: “En efecto, en toda sociedad, para no constituir una ofensa, el contra-don deber ser *diferido y diferente*, pues la restitución inmediata de un objeto exactamente idéntico equivale con toda evidencia a un rechazo.” (Bourdieu, 1991:178)¹⁶.

La economía capitalista que se introduce violentamente en Argelia se enfrenta a disposiciones económicas y sociales vedadas al uso racional del tiempo. Como paradigma de sociabilidad en todos los órdenes de la vida colectiva, el don y el contra don forjan un *habitus* que bloquea una “representación del futuro como campo de posibles que al cálculo le corresponde explorar”. Como lo detalla Bourdieu a través del análisis de la generalización del uso del dinero, quienes se socializaron en la economía del *don* se encuentran desprovistos de las disposiciones de la economía monetaria. Sus inculcaciones económicas son contrarias a la planificación o el cálculo.

La experiencia del *don* es, fundamentalmente, la experiencia del desinterés, por lo tanto, la experiencia de la negación del interés. Esta “verdad subjetiva” del *don* es irremplazable para captar el significado del reconocimiento tal como lo plantea Bourdieu. El *don* generoso es aquel que se experimenta como un acto sin contra partida, que, por aparecer bajo esta forma, es reconocido por el grupo: “Las actividades más sagradas se encuentran negativamente constituidas como *simbólicas*, es decir, en el sentido que revela esta palabra, desprovistas de efectos concretos y materiales, en pocas palabras gratuitas, desinteresadas pero también inútiles.” (Bourdieu, 2000:360-361). Por lo tanto, toda operación que tienda a explicitar, cuantificar o calcular los efectos de estas actividades son experimentadas como sacrilegios para la economía de las prácticas

simbólicas. Así, el *don* es un acto-signo reconocido mientras su puesta en forma este al abrigo de la “verdad objetiva” de todo intercambio de *dones*: el carácter obligatorio e interesado.

Desde esta perspectiva, las continuas “asistencias” económicas y políticas bajo la forma de *dones* están en el origen y mantenimiento de las relaciones de dominación. Estas se fundan en el reconocimiento, a través del agradecimiento que es un endeudamiento, de la importancia de los dominantes para garantizar la protección del grupo. El *capital simbólico* se acumula por la realización de actos desinteresados que aumentan la notoriedad de los poderosos. Por este motivo, el *capital simbólico* puede acumularse siempre que los actos que lo constituyen nieguen su existencia como capital, es decir, no abandonen su forma desinteresada. Según este argumento, los *dones* son instrumentos de la lucha por el reconocimiento que tiene efectos positivos sobre la acumulación de los capitales simbólicos y económicos.

La imagen que reconstruye Bourdieu de la sociedad tradicional o precapitalista adquiere consistencia al representar un mundo social no diferenciado, donde las relaciones económicas, políticas y familiares son interdependientes. Esta interdependencia está regulada por el código de honor Kabylie que impregna toda la sociabilidad tradicional. Así, la condena a ciertas prácticas por absurdas o irracionales es fruto de un etnocentrismo proclive a generalizar como criterio de “interés económico” el cultivado en el universo económico capitalista (“el economicismo es una forma de etnocentrismo”). Como lo muestra el análisis de Bourdieu, en la economía Kabylie el capital simbólico es la “forma máspreciada de acumulación” (Bourdieu, 2000b :367).

El *capital simbólico*: del “interés en el desinterés” a la lucha por el reconocimiento

Ahora bien, quisiera formular la siguiente pregunta ¿la centralidad de la acumulación del *capital simbólico* como principio estructurador de la vida colectiva es exclusiva de la representación de las “sociedades tradicionales”? Creo que la respuesta a esta pregunta nos permite reubicar el rol del capital simbólico en relación a las sociedades capitalistas y con este movimiento se avizora una reconsideración de la oposición entre los tipos sociales que fue el sustento de la elaboración de este concepto.

La “economía de la buena fe” Kabyle regulada por el “ethos del honor” será comprendida dentro de un género de prácticas económicas no exclusivas de las sociedades precapitalistas. Las investigaciones de Bourdieu van a prolongar las

reflexiones seminales centradas en los datos del trabajo de campo en Argelia para alcanzar un conjunto de prácticas -fenomenológicamente diferentes- que comparten la propiedad de estar reguladas por una “economía de bienes simbólicos”¹⁷. Esta extensión se ajusta a la preocupación de Bourdieu por desarrollar una “teoría general de la economía de las prácticas” tal como era expresado en *Esquisse...*

Las prácticas pertenecientes al género “simbólico” no serían menos económicas que las actividades económicas -en el sentido restringido del término¹⁸-. Este género de prácticas es definido por una fórmula próxima al lenguaje de “El ensayo”: son prácticas que pertenecen a microcosmos sociales que comparten la propiedad de generar las condiciones objetivas para que los agentes tengan “interés en el desinterés”.

Los microcosmos cuya “ley fundamental” es el “interés en el desinterés” se oponen fundamentalmente al campo económico (Bourdieu, 2002a:150). Por ejemplo, la autonomía del campo literario (Bourdieu, 1998) es presentada como una conquista del “arte puro” disociado de los fines lucrativos y opuesto a las demandas de mercado. Si bien autores como Weber o Durkheim son canónicos para interpretar estos procesos, y sin lugar a dudas sus tesis están presentes en las reflexiones bourdesianas, los términos que utiliza Bourdieu son demasiados cercanos al discurso maussiano para no mencionar esta proximidad. Como veremos más adelante, la fórmula “interés en el desinterés” tiene una fuerte semejanza con la idea de Mauss de “mezcla” de interés y desinterés para referirse a los motivos del intercambio por *dones*.

Si el desinterés es una orientación razonable de las prácticas en determinados universos sociales, obedece a que la “complicidad ontológica” entre el habitus de los agentes y el campo que lo produce descuenta como natural la acumulación del *capital simbólico*. Los agentes comparten las categorías de percepción y apreciación sobre los actos de desinteresados y a la vez son participes en la lucha por ser reconocidos a través de ellos. Así, se encuentran igualados por haber incorporado un mismo ethos del desinterés pero enfrentados por la desigual disposición a acceder al reconocimiento.

La reformulación de la noción de *capital simbólico* como efecto simbólico de todo capital (Bourdieu, 2003) cierra una reflexión iniciada por una lectura anti-economicista de la dominación. La existencia social, dice Bourdieu, requiere de razones y estas están desigualmente repartidas. “no hay peor desposesión, peor privación que las de los vencidos en las luchas simbólicas por el reconocimiento, por el acceso a un ser socialmente reconocido” (IDEM: 346). Estas luchas no son representadas en una región del espacio social o están vinculadas a un tipo de prácticas sino que se desarrollan en

todos los universos sociales. Las especies de capital -cultural, económico, político- no sólo son interpretadas desde los privilegios propios a su naturaleza, sino, también, en función de cómo son movilizadas en esta lucha por la importancia social. Así, el *capital simbólico* no es una especie de capital sino el efecto que todo capital produce cuando es negado en tanto tal, es decir, cuando las arbitrariedades de las fuerzas que los sostienen son reconocidas como legítimas.

Como vemos, el trayecto que realiza el concepto de capital simbólico en la obra de Bourdieu sugiere que, lejos de ser un concepto crucial para un tipo de sociedades, se convierte en el concepto que ninguna relación social de ninguna sociedad está exenta. Así, en *Meditaciones Pascalianas* Bourdieu hace su última elaboración del concepto: deja de ser un tipo de capital para ser considerado el *efecto simbólico* de todos los capitales. Esta tendencia hacia la universalización del *capital simbólico* es homóloga a la tendencia hacia la universalización del *don*.

Afinidades y proyectos sociológicos en Mauss y Bourdieu.

Esta última reflexión nos deja bien parados para pensar una torsión interna que se produce en la tradición durkheniana. Sin lugar a dudas los autores que estamos tratando son parte de ella, cada uno reivindicando esta herencia a su manera, con mayor o menor distancia de Durkheim, pero claramente siguiendo sus huellas. Estas notas sugieren que a través de afinidad entre Mauss y Bourdieu en torno a la dimensión agonística de la vida social, la tradición durkheniana pueda reclamar para su acervo de conocimiento sociológico un tópico dejado de lado por Durkheim¹⁹.

¿En qué sentido se puede afirmar que la acumulación del *capital simbólico* tiene una fuerte afinidad con la gramática agonística del *don*? Por un lado, los conceptos de Bourdieu representan a universos sociales agonísticos. Basta recordar “algunas propiedades de los campos” para encontrar que las leyes sociológicas bourdesianas refieren principalmente a la descripción de relaciones de fuerza en las instituciones y en los habitus. Por otro lado, la consagración del *capital simbólico* como efecto de todo capital sugiere que a través suyo se descifra la reproducción y subversión del orden social. Esta centralidad tiene por efecto sostener un análisis sociológico basado en el esquema de clases sin por ello secundarizar lo simbólico como momento y proceso de la dominación²⁰.

Generalmente este complemento simbólico de la dominación es atribuido a la impronta weberiana en la obra de Bourdieu. No obstante, y sin negar esta tesis, me parece que también se puede encontrar una fuente maussiana a esta pretensión. Una

lectura detenida de las formulaciones de la noción de *capital simbólico* nos señalaría que su argumentación es subsidiaria del análisis del *don*. La proyección de este en la sociología bourdesiana de la dominación es clave²¹. Para Bourdieu el intercambio por *dones* es un caso ejemplar para descifrar la dimensión simbólica de la dominación.

La gramática -agonística- del *don*, por lo tanto, sugiere una lectura anti-economicista de la dominación que, me parece, se proyecta en la obra de Bourdieu. En efecto, tanto la circulación del *don* maussiano como la acumulación del *capital simbólico* describen el *enjeux* de la dominación del lado de la lucha por el reconocimiento²².

Pero esta torsión no puede ocultar la línea de continuidad con Durkheim. Así como este volvió sobre sus pasos para reestablecer un punto de vista matizado sobre la oposición entre tipos de solidaridad -mecánica y orgánica- al descubrir el fundamento religioso de la vida social que, para decirlo rápida y bruscamente, lo llevó a introducir la comunidad en la sociedad, Mauss y Bourdieu siguen en este camino que se refleja en la universalización del *don* y del *capital simbólico*. La extensión de ambos conceptos nos lleva a pensar que ciertos rasgos asociados a uno de los polos -la comunidad- no solo no han desaparecido sino pasan a convertirse en propiedades estructurantes de la vida colectiva. En Mauss esto se expresa claramente al sostener que el *don* constituye una de las “rocas sobre las cuales se levantan nuestras sociedades” (Mauss, 2006:148). En el caso de Bourdieu traté de mostrar las transformaciones de la ubicación del concepto de *capital simbólico* en su dispositivo sociológico. En primer lugar, se ubica como indicador de la oposición clásica entre sociedades “tradicionales” y sociedades capitalistas, siendo el *capital simbólico* un componente de la vida colectiva de las primeras y reemplazado por la lógica de acumulación económica a secas en las segundas (“el pasaje del don-contra don al “toma y daca”). En segundo lugar, aparece vinculado a la autonomización de algunos campos en las sociedades capitalistas, atenuando de cierta manera esa oposición al reinscribirla como competencia entre campos al interior de un mismo tipo de sociedad (entre campos cuya propiedad es el interés en el desinterés y campos cuya propiedad es el interés en el interés). Y, finalmente, pasa a convertirse en un efecto de todo capital fundamentalmente de aquel con el se oponía para definir un tipo societal: el capital económico.

Me gustaría cerrar esta ponencia poniendo las afinidades entre *don* y *capital simbólico*, y sus efectos para pensar la distinción comunidad-sociedad, en una perspectiva ideológica.

En las conclusiones de “El ensayo” Mauss plantea un desacuerdo con Malinowski. Según este último ciertas transferencias que se dan en el *Kula* pueden ser catalogadas como *desinteresadas* dado que quien da no recibe nada a cambio, *son circulaciones gratuitas*. Según Mauss, esta perspectiva es desacertada (en textos posteriores Malinowski cambiará de postura): la clasificación de las transacciones según móviles interesados y desinteresados es “inaplicable”. Detallando, a continuación, que el *don puro* entre esposos puede ser interpretado también como un pago por un servicio sexual del varón a la mujer. Estas observaciones son centrales para la estructura argumentativa del texto - todo *don* es desinteresado e interesado a la vez o, lo que es lo mismo, no existe el *don gratuito*. Esta operación se enmarca en un trabajo crítico sobre el lenguaje económico y en especial de la oposición entre interés y desinterés. Al mezclarse los móviles económicos las categorías que dispone Mauss aparecen inexactas, entre ellas, la que le da título a “El ensayo”: “Los términos que hemos utilizado: presente, regalo, don, no son exactos. Pero no poseemos otros.”(Mauss, 2006:267).

Esta impresión atraviesa todo el texto. Las categorías de la economía moderna (“préstamo”, “crédito”, “venta”, “compra”) son incómodas para describir hechos económicos que no son únicamente económicos sino también políticos, sociales, estéticos, morfológicos, es decir, que son *hechos sociales totales*. Así, la crítica a la distinción entre interés y desinterés y a la distinción entre tipos sociales que ellas vehiculizan presupone tener a mano otro lenguaje que descifre bajo otra modalidad la vida social. La “mezcla” de móviles interesados y desinteresados es una fórmula que se hace inteligible a la luz del *don* en tanto operador simbólico de la vida colectiva (Karsenti, 1997)²³.

Creo que la proximidad entre esta fórmula y la plantea por Bourdieu (el “interés en el desinterés”-Bourdieu- y la “mezcla” ente móviles interesados y desinteresados - Mauss-) reflejan búsquedas similares que se encuentran en desnaturalizar la representación dominante sobre las sociedades modernas cristalizada en las categorías del discurso económico. Si este cobra fuerza esencializando el *interés* como principio acción humana, las dos fórmulas invitan seriamente a considerar la raíz ideológica e histórica de esta representación. De esta forma las cuestiones trabajadas en este texto pueden enmarcarse en un programa sociológico común anti-utilitarista²⁴. A Bourdieu le gustaba citar la frase de Bergson “hacen falta siglos de cultura para producir un utilitarista como Stuart Mill”, a su vez Mauss al final de “El ensayo” expresaba que son

“nuestras sociedades quienes han hecho al hombre un animal económico pero no somos hombres de este genero” (Mauss, 2006a:271). “El ensayo”²⁵ dibuja una nueva legitimidad política del gasto y del intercambio apoyada en la crítica a la noción de interés. Bourdieu continúa esta herencia al insistir sobre la falsedad de hacer pasar por naturales los actos sociales orientados por el interés económico. En ambos sociólogos encontramos el espíritu de una tradición intelectual que brinda las condiciones epistemológicas para interrogar histórica y socialmente los hechos económicos y las representaciones dominantes sobre ellos. Se trata, para uno y para otro, de plantear una socio-génesis de las verdades dadas por evidentes de la cosmología económica capitalista.

Bibliografía

ADDI, Lahouari. 2002. Sociologie et anthropologie chez Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques, La découverte. Paris.

BARANGUER, Denis. 2004. Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu. Prometeo: Buenos Aires.

BATAILLE, George .2007 [1949]. La parte maldita. Las cuarenta : Buenos Aires.

BOURDIEU. 1991 [1980]. El sentido práctico. Madrid: Taurus.

BOURDIEU. 1998 [1992] Les règles de l'art. Genèses et structure du champ littéraire. Editions du Seuil: Paris.

BOURDIEU, Pierre. 2000a [1972] “Le sens de l'honneur”. En: Pierre Bourdieu Esquisse d'une théorie de la pratique précède de trois études d'ethnologie kabyle, Editions du Seuil : Paris. pp.19-60.

BOURDIEU, Pierre. 2000b [1972] “Esquisse d'une théorie de la pratique”. En: Pierre Bourdieu Esquisse d'une théorie de la pratique précède de trois études d'ethnologie kabyle, Editions du Seuil : Paris. pp.218-415.

BOURDIEU, Pierre. 2002a [1994] “La economía de los bienes simbólicos”. En: Pierre Bourdieu Razones practicas. Sobre la teoría de la acción. Anagrama. Barcelona. pp.159-198.

BOURDIEU, Pierre. 2002b [1994] “¿Es posible un acto desinteresado? ”. En: Pierre Bourdieu Razones practicas. Sobre la teoría de la acción. Anagrama. Barcelona. pp.139-158.

BOURDIEU, Pierre. 2003. [1997] Méditations Pascaliennes. Editions du Seuil: Paris .

- BOURDIEU, Pierre. 2004a. "Marcel Mauss, aujourd'hui" *Sociologie et Sociétés*, 2004, 36(2). pp.14-22
- BOURDIEU, Pierre. 2004b [2002] *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el bearne*. Anagrama: Barcelona.
- BOURDIEU, Pierre. 2004c. Algerian Landing. *Ethnography*, 5(4), 415-443.
- BOURDIEU, Pierre. 2008 [2000] "La fabricación del habitus económico". *Crítica en desarrollo. Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*, núm. 2.
- CEFAI, Daniel y MAHLE, Alain. 1998. "Echanges rituels de dons, obligations et contrats. Trois perspectives de sociologie juridique : Mauss, Davy et Maunier". *L'Année Sociologique*, 48(1), pp. 209-228
- FOURNIER, Marcel. 1994. *Marcel Mauss*. Paris: Fayard.
- FOURNIER, Marcel. 2003. "Pierre Bourdieu: la sociologie est un sport de haut niveau" *AWAL*, 27-28, pp. 55-67.
- GODELIER, Maurice. 1998. *El enigma del don*. Paidós: Barcelona.
- KARADY, Victor (1970) "Presentación de la edición". En: *Marcel Mauss Obras Completas*. Barral: Barcelona. pp. 11-55.
- KARSENTI, Bruno. 1997. *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss* PUF : Paris.
- LEFORT, Claude. 1978. "L'échange et la lutte des hommes." En: *Claude Lefort Les formes de l'histoire*. Galimard: Paris. pp. 15-29.
- MAHLE, Alain. 1998. "Présentation et appareil critique des *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord* (1927) de René Maunier". Bouchène : Saint-Denis pp. 1- 51.
- MAUSS, Marcel. 1998. [1930]. "An intellectual self-portrait". En: *W. James y N.J. Allen Marcel Mauss. A centenary tribune*. Berghahn Books : new York-Oxford. pp. 29-42.
- MAUSS, Marcel. 2006a [1923-1924] "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques." En: *Marcel Mauss Sociologie et Anthropologie*. PUF : Paris. pp.145-279.
- MAUSS, Marcel. 2006b [1924] "Rapports réelles et pratiques de la psychologie et de la sociologie." En: *Marcel Mauss Sociologie et Anthropologie*. PUF : Paris. pp.283-310.
- PINTO, Louis .1998. *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*. Paris: Albin Michel.

- SAHLINS, Marshall. 1968. "La Philosophie politique du Essai sur le don" *L'Homme*, 8, pp. 5-17.
- SIGAUD, Lygia. 1999. "As vicissitudes do Ensaio sobre o Dom." *Mana, Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 89-124.
- STEINER, Philippe. 2005. *L'école durkheimienne et l'économie. Sociologie, Religion et connaissance*. Droz: Genève.
- TAROT, Camille. 1999. *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*. La Découverte/M.A.U.S.S: Paris.
- WACQUANT, Loïc. 2004. Following Bourdieu into the field. *Ethnograph*, 5 (4), 387-414.
- WACQUANT, Loïc .1996. "Notes tardives sur le 'marxisme' de Bourdieu." *Actuel Marx*, 20, pp. 65-82.
- WEBER, Florence. 2008. [2000] "Transacciones económicas y relaciones personales. Una etnografía económica después de la Gran División." *Critica en desarrollo. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 2.

* Sociólogo de la Universidad de Buenos Aires (UBA), doctorando en Sociología de l'EHESS y la UBA, becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CEIL-PIETTE del CONICET), docente carrera de sociología (UBA) y docente e investigador del Instituto de Altos Estudios Sociales-Universidad de San Martín (IDAES-UNSAM). E-mail: arielwilkis@sinectis.com.ar

¹ Aunque su rol en la tradición antropológica es indudable, en lo que refiere a la sociología puede notarse una sub estimación. Rara vez es mencionado en los manuales de formación de los jóvenes sociólogos, salvo para referirse a su pertenencia al grupo de la escuela durkheimiana. Una anécdota basta de prueba. En un concurso para un cargo de profesor de sociología en una universidad pública argentina el concursante tuvo que someterse al cuestionamiento de uno de los jurados que señalaba la disidencia de considerar a Mauss un sociólogo, como lo hacía el candidato en su exposición, "cuando en realidad es un antropólogo".

² Publicado en 1925 en el primer número de la segunda etapa de *L'Année Sociologique*. Luego será incorporado a la compilación de textos de Mauss publicada por *Press Universitaire de France* (PUF) después de su muerte en 1950: "Sociologie et Anthropologie". En español fue traducido y publicado en el año 1971 por la editorial *Tecnos* de España.

³ Marcel Israël Mauss (Epinal, 1872 - Paris, 1950) realiza sus estudios junto a su tío en Burdeos donde se agrega en filosofía. Es su ayudante en diferentes investigaciones (como la que derivará en la redacción de "El suicidio"). Fue el encargado de llevar adelante la sección de sociología de la religión en el *L'Année Sociologique* (temática clave en las investigaciones de Durkheim desde 1895). Escribirán juntos dos artículos entre ellos "Algunas formas de clasificación primitiva" (1903). Las primeras investigaciones de Mauss se centraron sobre los fenómenos religiosos -la magia, el sacrificio, la plegaria-. Una vez muerto Durkheim, se retoma la edición de *L'Année Sociologique* bajo la responsabilidad de Mauss. En 1931 es designado profesor del *Collège de France* en la primera cátedra de sociología. Junto a sus actividades académicas, Mauss desarrolló una activa militancia socialista y participó en la primera guerra mundial enlistado en el ejército francés. Consultar la extensa y detallada biografía escrita por Marcel Fournier (1994).

⁴ Laboratorio creado en 1968 por Bourdieu.

⁵ Las obras completas se dividen en tres tomos: Lo sagrado y profano (Tomo I), Institución y culto (Tomo II) y Sociedad y Ciencias Sociales (Tomo III).

⁶ La familia de Mauss, según Fournier, hubiera preferido que sea Bourdieu el que escribiese la presentación pero este dejó el "privilegio" a Karady (Fournier, 2003).

⁷ Otro elemento a considerar es que la única bibliografía escrita sobre Mauss fue realizada por un discípulo de Bourdieu (Marcel Fournier).

⁸ Para algunos fue la excesiva atención y fascinación de Mauss por este tipo de intercambios agonísticos lo que oscurece la distinción entre *don* y *potlacht*. Así como la versión solidaristas del *don* opaca su heterogeneidad como hecho social, la versión agonística inhibe la comprensión de los dones no regidos por la rivalidad y el antagonismo. En palabras de Godelier (1998:64) “el *potlacht* no es sino **una** forma evolucionada de prestación total” -el resaltado es mio-.

⁹ Las lecturas de Bruno Karsenti (1997) y Camille Tarot (1999) de la obra de Mauss resaltan la naturaleza simbólica del lazo social en la versión maussiana. “El símbolo maussiano del símbolo no es la palabra o el fonema sino el don” (Tarot, 1999).

¹⁰ Los cuatro últimos libros fueron traducidos al español

¹¹ Bourdieu viaja a Argelia enlistado en el ejército francés a mediados de la década del 50.

¹² Los libros publicados que refieren a las investigaciones de la época de Argelia son *Sociologie de Algérie* (1958), *Travail et travailleurs en Algérie* (Bourdieu et.al, 1963), *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie* (Bourdieu y Sayad, 1964) y en *Algérie 60* (Bourdieu, 1977) se retoman algunos datos producidos en estas investigaciones. *Esquisse...* y *Le sens pratique* puede ser considerados como dos libros donde la presencia de las investigaciones del periodo de Argelia son cruciales y las reflexiones “teóricas” se apoyan básicamente en ellos

¹³ No quisiera pasar por alto que los datos producidos en Argelia son confrontados con los producidos en las investigaciones en Béarn -el pueblo natal de Bourdieu-. De esta confrontación entre universos sociales familiares y distantes Bourdieu sacará conclusiones relevantes que se integrarán a su sociología. Al respecto consultar Bourdieu (2004) y Wacquant (2004c).

¹⁴ Bourdieu utiliza con frecuencia la fórmula “alquimia simbólica”.

¹⁵ “Las relaciones económicas no son tomadas y constituidas en tanto tales, es decir, como regidas por la ley del interés, permanecen disimuladas por el velo de las relaciones de prestigio y de honor. Todo sucede como si esta sociedad rechazaría a enfrentar la realidad económica, a aprehenderla con reglas diferentes a las que rigen las relaciones familiares.” (Bourdieu,2000a :59)

¹⁶ En lo que respecta a Mauss, habría que analizar si la “distancia” que reclama Bourdieu es tal. En “El Ensayo” se lee: una comida en común “no puede ser devuelta inmediatamente. El ‘tiempo’ es necesario para ejecutar toda contra-prestación.” (Mauss, 2006b:199-el entre comillado es del texto original)

¹⁷ Bourdieu (2002b, cap. 6 “La economía de los bienes simbólicos”) señala entre estas investigaciones el funcionamiento de la economía Kabyle, el estudio de la economía doméstica en Argelia, Béarn y otros lugares, trabajos nunca publicados sobre la economía de la ofrenda, y también los estudios sobre la economía del campo cultural, el campo literario y el campo burocrático.

¹⁸ Para Bourdieu todas las prácticas son económicas en el sentido que son guiadas por algún tipo de interés que las hace razonables. No obstante, suele usar el término económico para adjetivar prácticas ajustadas a la racionalidad capitalista, en este caso advierte que está haciendo un uso restringido del término.

¹⁹ Wacquant referencia la visión agonística de Bourdieu en Marx y Weber (Wacquant, 1996), otros la vinculan con Nietzsche (ver esta discusión en Baranguer, 2004). Este texto trató de brindar pistas sobre la posibilidad de que esta perspectiva este conectada con los trabajos de Mauss.

²⁰ “...hay que reconocer que la atención prestada a la dimensión simbólica de las prácticas, lejos de presentar una huida idealista hacia las etéreas esferas de la superestructura, constituye la condición *sine qua non* y no sólo en este caso, de una verdadera comprensión (que cabe de calificar, si se desea, de materialista) de los fenómenos de dominación. (Bourdieu, 2004b :244)

²¹ A. Mahle ha destacado la figura de R. Maunier en la mediación entre las investigaciones de ambos autores sobre los intercambios de dones. Discípulo de Marcel Mauss y citado por este en varias ocasiones en “El Ensayo”, Maunier emprende sus investigaciones, también publicadas en *L'Année Sociologique*, en África del Norte sobre los sistemas jurídicos. Estos textos y sus datos empíricos serán retomados por Bourdieu cuando realice sus análisis sobre Argelia a fines de los años 50' y durante los 60'. Según Mahle, los trabajos de Maunier anticipan ciertas posturas de Bourdieu y comparten con estas algunas diferencias con respecto a Mauss. (Mahle, 1998). Un análisis comparativo sobre Mauss y Maunier en el terreno de la sociología jurídica durkheimiana se encuentra en Cefaï y Mahle (1998).

²² Otras cuestiones que estoy investigando sobre la relación entre ambos autores son: en los ensayos sobre la sociología de la magia, que escribió Mauss junto a H. Hubert, Bourdieu encontraba en las tesis sobre la eficacia ritual de la magia una referencia para comprender los efectos de los discursos legítimos (los “efectos de teoría”). Por otra parte, la noción de *hombre social total*, acuñada por Mauss, como unidad biológica-psíquica-social pueden ser leída a través de la noción de *habitus*. Las referencias a la noción de *hecho social total* de Mauss constituye otro punto, no menor, de contacto (ver, por ejemplo, *Les*

structures sociales de l'économie). Finalmente, una interesante exploración de las afinidades entre ambos autores sería poner en relación el compromiso político que tanto Mauss como Bourdieu le imprimieron a sus trayectorias académicas e intelectuales.

²³ “La vida material y moral, el intercambio, funcionan bajo una forma desinteresada y obligatoria al mismo tiempo. Además, esta obligación se expresa de forma mística, imaginaria o, si se quiere, simbólica y colectiva: ella toma el aspecto del interés atado a las cosas intercambiadas: estas últimas nunca son desatadas de los cambistas; la comunión y la alianza que ellas establecen son relativamente indisolubles. En realidad, ese símbolo de la vida social -la permanente influencia de las cosas intercambiadas- no hacen más que traducir la manera en que los subgrupos de estas sociedades segmentadas, de tipo arcaico, son constantemente imbricadas las unas en las otras, y se sienten que se deben todo” (Mauss, 1997:194)

²⁴ Esta etiqueta le ha sido negada a Bourdieu acusándolo de realizar una sociología utilitarista que lo posiciona en una vereda opuesta a la de Mauss, al respecto ver A. Caillé (1994).

²⁵ “El ensayo” puede ser leído como una prolongación de la sociología económica durkheniana en dos aspectos cruciales. Por un lado, retomando la crítica al utilitarismo que realiza Durkheim sobre todo en *La división social del trabajo*. Por otro lado, siguiendo la tesis del origen religioso de los valores económicos. Esta tesis es retomada por Mauss en el texto “La noción de moneda” de 1914. Steiner (2005) analiza la sociología económica de la escuela durkheniana.