

No cabe duda de que la crítica de la "positividad" y la crítica del pensamiento esencialista, aplicadas por Laclau y Mouffe al marxismo, son aspectos de un cuestionamiento más general a una amplia variedad de pensamiento. El artículo al que me he referido arriba es, de hecho, la consideración que hace Laclau de los puntos de comparación entre su "lectura" del marxismo (ahora "posmarxismo") y el psicoanálisis. Aquí Laclau presenta algunos vínculos entre su concepción de hegemonía (dislocación, intento de sutura) y una noción lacaniana de "falta", y recomienda una posible confluencia del marxismo y el psicoanálisis "en torno de la lógica del significante como lógica del desnivel estructural y de la dislocación".<sup>61</sup> Sin embargo, lo que Laclau no menciona al respecto es que esta lectura del psicoanálisis requiere ignorar no sólo la mirada, sino casi todo el "psicoanálisis", y adoptar una interpretación estrictamente lacaniana. Porque alrededor del 90% del psicoanálisis lleva la pesada carga del esencialismo y es, de hecho, sólo la reelaboración lacaniana de la teoría la que la ha librado de estas positividad. Por lo tanto, sería más apropiado discutir una confluencia de "pospsicoanálisis" y posmarxismo.

En este punto podemos recurrir al útil comentario de Charles Jencks sobre "el dualismo paradójico" que implica el término híbrido "posmodernismo": es al mismo tiempo la continuación del modernismo y su trascendencia.<sup>62</sup> Lo mismo ocurre con Laclau y Mouffe, cuya obra en algunos aspectos permanece encerrada dentro de un marco teórico marxista y en otros escapa hacia un marco de referencia filosófico completamente diferente. Y si se concluye que los "axiomas" del marxismo —en particular respecto de las relaciones entre clase, ideología y discurso político— no son ciertos por su propia evidencia en el mundo contemporáneo, entonces el cuestionamiento de Laclau y Mouffe del esencialismo de clase del marxismo representa una ruptura considerable dentro del modelo marxista.

*Traducción de Pablo Preve*

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>62</sup> Charles Jencks, *What is Post-Modernism?*, Londres, Academy Editions, 1986, p. 7.

## 12. Doxa y vida cotidiana: una entrevista

Pierre Bourdieu y Terry Eagleton

TERRY EAGLETON: Bienvenidos.\* Pierre Bourdieu y yo discutiremos algunos de los temas que aparecen en nuestros nuevos libros. Hablaremos especialmente sobre su obra *Language and Symbolic Power*, pero también sobre mi libro *Ideología*.<sup>1</sup> Luego los invitaremos a hacer preguntas y comentarios.

Me gustaría darle la bienvenida, Pierre, en una de sus raras visitas a este país. Estamos encantados de verlo y de tener estos ensayos traducidos. Uno de los temas de su trabajo es que el lenguaje es tanto o más un instrumento de poder y acción que de comunicación. Este es un tema que está presente en la totalidad de este libro y lo lleva a ser hostil, según creo, a la idea de una mera semiótica. En cambio, usted quiere investigar lo que en un punto llama "las condiciones sociales de producción de enunciados" y también, supongo, las condiciones de recepción de enunciados. En otras palabras, usted sostiene que lo que importa en el habla, en el discurso, no es un poder inherente al propio lenguaje, sino el tipo de autoridad o legitimidad por la que está respaldado. Y eso lo lleva a movilizar conceptos con los que me parece que muchos de nosotros estamos familiarizados desde sus trabajos anteriores, conceptos como "poder simbólico", "violencia simbólica", "capital lingüístico" y otros. Quisiera preguntarle si he comprendido esto bien y pedirle que nos explique cómo pueden relacionarse estos procesos con el concepto de ideología. ¿Son sinónimos o la ideología es para usted algo muy diferente? El concepto de ideología aparece en su trabajo, pero no es una preocupación central en este último libro.

PIERRE BOURDIEU: Gracias por lo que dice sobre mi libro; en sólo unas pocas frases ha resumido su intención principal, así que ahora es más fácil para mí

\* Lo que sigue es la transcripción editada de un diálogo entre Pierre Bourdieu y Terry Eagleton, que formó parte de una serie de "Conversaciones sobre ideas" y tuvo lugar en el *Institute of Contemporary Arts* de Londres, el 15 de mayo de 1991.

<sup>1</sup> Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge, 1991; Terry Eagleton, *Ideology*, Londres, 1991 [trad. esp.: *Ideología*, Barcelona, Paidós, 1997].

responder a la pregunta. De hecho, tiendo a evitar la palabra "ideología" porque, como su propio libro muestra, ha sido con mucha frecuencia mal utilizada, o empleada de un modo muy vago. Parece sugerir una suerte de descrédito. Describir un enunciado como "ideológico" es a menudo un insulto, por lo que esta adscripción en sí misma se vuelve un instrumento de dominación simbólica. He tratado de sustituir el concepto de ideología por conceptos como "dominación simbólica" o "poder simbólico" o "violencia simbólica", para controlar algunos de los usos o abusos a los que está sujeto. Mediante el concepto de violencia simbólica trato de hacer visible una forma de violencia cotidiana no percibida. Por ejemplo, sentado aquí en este auditorio me siento ahora muy tímido; estoy ansioso y tengo dificultades para formular mis pensamientos. Estoy bajo una forma de violencia simbólica que está relacionada con el hecho de que esta lengua no es la mía y no me siento cómodo frente a esta audiencia. Pienso que el concepto de ideología no puede dar a entender esto, o lo haría de un modo más general. A veces debemos restaurar conceptos para hacerlos más precisos, pero también para hacerlos más vivos. Estoy seguro de que coincidirá en que el concepto de ideología ha sido tan usado y abusado que ya no funciona. No creemos más en él, y es importante, por ejemplo en usos políticos, tener conceptos que sean operativos y eficaces.

T. E.: Esto me lleva a explicar por qué sigo escribiendo sobre ideología, aun cuando estoy de acuerdo con lo que dice sobre la frecuente vaguedad del concepto y con que hay muchas nociones diferentes de ideología en circulación. Mi libro fue, en parte, un intento de clarificar el concepto. También pienso que ahora hay razones por las que el concepto de ideología parece ser superfluo o redundante y trato de examinarlas en mi libro. Una es que la teoría de la ideología parecería depender de un concepto de representación, y ciertos modelos de representación han sido cuestionados y por lo tanto, así se lo entiende, también la noción de ideología. Otra razón, tal vez más interesante, es que a menudo se entiende que para identificar una forma o idea como ideológica se debería tener una suerte de acceso a la verdad absoluta. Si la idea de verdad absoluta es cuestionada, entonces el concepto de ideología parecería caer junto con ella.

Hay otras dos razones por las que parece que la ideología no es un concepto vigente. Una es la que ha sido llamada "falsa conciencia ilustrada", es decir que, en una época posmoderna, la idea de que simplemente operamos bajo falsa conciencia es demasiado simple. La gente es en realidad consciente de sus propios valores de un modo mucho más cínico y astuto. Esto cuestiona nuevamente el concepto de ideología. Por último, está el argumento de que lo que mantiene al sistema funcionando no es tanto la retórica o el discurso como, diga-

mos, la propia lógica del sistema: la idea de que el capitalismo avanzado opera por sí mismo, que ya no necesita pasar a través de la conciencia para ser validado, que de algún modo asegura su propia reproducción. En realidad, tengo mis dudas acerca de que todo esto sea suficiente para abandonar el concepto de ideología. Acepto que estos argumentos poseen cierta fuerza, pero supongo que una razón por la que deseo mantener el concepto de ideología es que creo que existe algo que corresponde a la noción de falsa conciencia, y estoy interesado en el trabajo de usted sobre el tema. Permítame exponerlo de este modo: cuando usted utiliza conceptos como doxa, creencia espontánea u opinión, en cierto modo, para usted están operando como nociones de ideología, en el sentido de que la doxa parecería natural e incuestionable. Por otro lado, ¿eso le permite hablar sobre falsa conciencia en el sentido de nociones falsas o proposiciones que de hecho sostienen sistemas injustos de poder? Mi pregunta es si quiere hablar sobre falsa conciencia sólo en términos de naturalización o universalización, o si quisiera hablar en términos más epistemológicos sobre la relación entre las ideas falsas o verdaderas y la realidad social.

P. B.: Estoy de acuerdo con la primera parte de su razonamiento y las dudas que expresó sobre el concepto de ideología. Adhiero a sus objeciones y puedo expandirlas. En particular, creo que uno de los usos principales del concepto de ideología fue establecer una fuerte diferencia entre los científicos y los demás. Por ejemplo, Althusser y los que fueron influenciados por él hicieron un uso simbólico muy violento del concepto. Lo usaron como una suerte de noción religiosa por la cual se debe ascender por grados hacia la verdad, sin estar nunca seguro de haber alcanzado la verdadera teoría marxista. El teórico podía decir: "eso es ideología". Por ejemplo, Althusser se refería con menosprecio a las "llamadas ciencias sociales". Era un modo de poner de manifiesto una suerte de separación invisible entre el verdadero conocimiento del poseedor de la ciencia y la falsa conciencia. Creo que eso es muy aristocrático, y una de las razones por las que no me gusta la palabra "ideología" es a causa del pensamiento aristocrático de Althusser.

Entonces, para pasar a un terreno más familiar, ¿por qué creo que la noción de doxa es más útil? Muchas cosas que han sido llamadas ideología en la tradición marxista, operan en realidad de un modo muy oscuro. Por ejemplo, podría decir que todos los sistemas académicos, todos los sistemas de educación, son una especie de mecanismo ideológico. Son el mecanismo que produce una distribución desigual del capital personal, y legitiman esta producción. Estos mecanismos son inconscientes. Son aceptados y eso es algo muy poderoso, que no está contenido, en mi opinión, en la definición tradicional de ideología como

representación, como falsa conciencia. Creo que el marxismo, de hecho, permanece como una especie de filosofía cartesiana, en la cual hay un agente consciente que es el académico, el ilustrado, y los otros que no tienen acceso a la conciencia. Hemos hablado demasiado acerca de la conciencia, demasiado en términos de representación. El mundo social no funciona en términos de conciencia, funciona en términos de prácticas, mecanismos, etc. Al utilizar la doxa aceptamos muchas cosas sin conocerlas, y a eso se lo llama ideología. Desde mi punto de vista, debemos trabajar con una filosofía del cambio. Debemos alejarnos de la filosofía cartesiana de la tradición marxista hacia una filosofía diferente en la cual no se piense en agentes que se proponen conscientemente alcanzar ciertas cosas o están guiados erróneamente por una falsa representación. No creo en nada de eso y pienso que es un error.

T. E.: Si lo he comprendido, el concepto de doxa es lo que podría llamarse una teoría mucho más adecuada de la ideología. Pero tengo dos preocupaciones acerca de esa reformulación y quisiera explicarlas. Una es que el concepto de doxa le da una gran importancia a la naturalización de ideas. Si bien esto le permite examinar mecanismos inconscientes, ¿no es demasiado simple sostener que toda violencia simbólica o ideología es de hecho naturalizada? Es decir, ¿no puede ser la gente en cierto modo más crítica, o incluso más escéptica, respecto de esos valores o creencias, y no obstante ajustarse a ellas? ¿No está poniendo, en otras palabras, demasiado énfasis en la función de naturalización de la ideología o la doxa? Y en segundo lugar, ¿no corre el riesgo de aceptar demasiado pronto que la gente legítima en efecto las formas de poder que le son impuestas? Existen probablemente muchas clases de legitimación, en un amplio arco que cubre desde la internalización absoluta de las ideas dominantes hasta una aceptación más escéptica o pragmática. ¿Qué espacio deja su doctrina para esa clase de disenso, crítica y oposición?

P. B.: Ésa es una muy buena pregunta. Incluso en la tradición más economicista que conocemos, es decir el marxismo, la capacidad de resistencia, como una capacidad de conciencia, fue en mi opinión sobreestimada. Temo que lo que tengo que decir resulte chocante para la confianza en sí mismos de los intelectuales, especialmente para los intelectuales de izquierda más generosos. Soy considerado como un pesimista, como un desalentador para la gente, y otras cosas por el estilo. Pero creo que es mejor saber la verdad, y de hecho cuando vemos con nuestros propios ojos gente que vive en condiciones de pobreza, como existían entre el proletariado local y los trabajadores de las fábricas cuando yo era joven, resulta evidente que pueden aceptar mucho más de lo que habríamos creído. Ésa

fue una experiencia muy fuerte para mí; esa gente debía soportar muchas cosas. A eso me refiero con doxa: hay muchas cosas que la gente acepta sin saberlo. Le voy a dar un ejemplo tomado de nuestra sociedad. Si usted toma un grupo de personas y les pregunta cuáles son los factores principales de éxito en los estudios, cuanto más baje en la escala social encontrará más personas que creen en el talento natural o la aptitud. Estas personas le dirán que aquellos que triunfan han sido provistos de mayor capacidad intelectual por la naturaleza. Y cuanto más aceptan su propia exclusión, más creen que son estúpidos, y dicen: "Yo no era bueno en lengua, no servía para inglés, no era bueno en matemática". Éste es un hecho que desde mi punto de vista resulta pasmoso y que los intelectuales no quieren aceptar, pero que deben aceptar. Eso no significa que los individuos dominados toleren todo, pero sí que asienten a más de lo que creemos y a mucho más de lo que saben. Es un mecanismo formidable, como el sistema imperial; un instrumento maravilloso de ideología, mucho más grande y poderoso que la televisión o la propaganda. Ésa es la principal experiencia que quiero hacer comprender. Lo que usted dice sobre la capacidad de disenso es muy importante; por cierto existe, pero no donde la buscamos. Toma una forma diferente.

T. E.: Sí, usted habla en efecto de "heterodoxia", que es una clase oposicional de lenguaje. Lo que los marxistas llaman en su obra pesimismo, usted lo ve al parecer como realismo. Uno podría estar de acuerdo con eso, pero por otro lado sé que no quiere sonar demasiado parecido a Michel Foucault. Usted no quiere, al destacar ese realismo material, desplazarse hacia una teoría del poder que usted mismo ha criticado. Ha calificado esa teoría, creo que muy apropiadamente, como demasiado abstracta, metafísica y con pretensiones de abarcar demasiado, y usted quiere dejar espacio para algún tipo de oposición política. Mi objeción a la idea de doxa es que usted parece decir que hay una internalización de creencias opresivas y dominantes, pero hay también, en un segundo movimiento, algo que puede romperse y por lo tanto permitir el surgimiento de una heterodoxia. ¿Pero no es eso demasiado cronológico? Tal vez la estoy presentando algo distorsionada, pero ¿no es la doxa un asunto más contradictorio? Es decir, ¿la gente no puede creer o no creer, o creer a diferentes niveles?

P. B.: No. Eso está relacionado con el programa de la filosofía del hombre que tenemos, la filosofía de la acción. Yo diría que mientras se piense en términos de conciencia, falsa conciencia, inconciencia, etc., no podrán comprenderse los principales efectos ideológicos, que en su mayor parte son transmitidos a través del cuerpo. El principal mecanismo de dominación opera a través de la manipulación inconsciente del cuerpo. Por ejemplo, acabo de escribir un artículo

sobre los procesos de dominación masculina en las llamadas sociedades primitivas. Eran las mismas que en nuestra sociedad, pero mucho más visibles. En el primer caso, las personas dominadas, las mujeres, adquieren el sometimiento a través de la educación del cuerpo. Podría dar algunos detalles: por ejemplo, las chicas aprenden a caminar de un modo determinado, a mover sus pies de una forma particular y a ocultar sus pechos. Cuando aprenden a hablar no dicen "lo sé"; dicen "no lo sé". Por ejemplo, si se le pregunta a una mujer cómo llegar a un lugar, ella dirá "no lo sé". Nosotros tenemos un proceso equivalente, pero opera de un modo mucho más sutil: a través del lenguaje, del cuerpo, de actitudes hacia las cosas que están por debajo del nivel de la conciencia. Pero esto no es un mecanicismo, no nos remite al nivel de la inconciencia. Cuando empezamos a pensar en esos términos, el trabajo de emancipación se vuelve muy difícil. Es una cuestión tanto de gimnasia mental como de despertar de la conciencia, y los intelectuales no estamos acostumbrados a eso. Yo la llamo una tendencia escolástica, una tendencia a la que todos estamos expuestos: la de pensar que los problemas pueden ser resueltos sólo mediante la conciencia. Ahí es donde difiere de Foucault y donde marcaría un contraste respecto de su importante concepto de disciplina. Disciplina, al menos en francés, señala algo externo. La disciplina es impuesta por una fuerza militar: se debe obedecer. En cierto sentido es fácil rebelarse contra la disciplina porque se es consciente de ella. De hecho, pienso que en términos de dominación simbólica, la resistencia es más difícil, ya que es algo que se absorbe como el aire, algo por lo que uno no se siente presionado; está en todas partes y en ninguna, y es muy difícil escapar de ello. Los trabajadores están bajo esta clase de presión invisible, y se han adaptado mucho más a su situación de lo que podemos creer. Cambiar esto es muy difícil, especialmente hoy en día. Con el mecanismo de violencia simbólica, la dominación tiende a tomar la forma de un medio de opresión más efectivo, y en este sentido más brutal. Considere las sociedades contemporáneas donde la violencia se ha vuelto invisible.

T. E.: Se me ocurre que hay allí una suerte de ironía, porque por un lado usted reacciona contra lo que entiende como un énfasis excesivo en la conciencia. Creo que eso es correcto, pero parte de la tradición marxista lo ha registrado también. Al mismo tiempo que usted desarrollaba estas teorías, la propia tradición marxista, en la obra de Althusser, a pesar de sus límites, intentaba llevar el concepto de ideología hacia un lugar mucho menos consciente, más práctico e institucional, quizás mucho más cerca de la posición que usted sostiene.

Quisiera considerar el punto de la oposición política desde una perspectiva diferente, que está presente en un área vital de su trabajo en este momento.

Usted habla de un modo muy audaz y, a mi entender, muy imaginativo, acerca del mercado lingüístico, el precio o valor de los enunciados y la "formación de precios". Usted transpone deliberadamente un lenguaje económico de la teoría marxista a la esfera cultural o simbólica, y habla del campo de lucha en el que la gente intenta acumular un monto de *capital cultural*, sea en educación, en arte o en otra actividad. Creo que eso es muy esclarecedor, así como cuando usted destaca el hecho de que al mirar el fenómeno del arte, no podemos dirigirnos directamente al campo social, sino que debemos primero pasar por el filtro de la particularidad del campo cultural artístico. Creo que esto es enormemente útil. Sin embargo, podría objetarse que usted ofrece una noción de la totalidad de la práctica humana, la acción y el lenguaje como una guerra, en la que los participantes intentan incrementar sus intereses e invertir más efectivamente en detrimento de otros participantes. Esta es una descripción verdadera de muchos campos de nuestra experiencia, pero ¿no hay otras formas de discurso y acción que no pueden conceptualizarse tan fácilmente en estos términos agonísticos?

P. B.: Usted mismo está dando un ejemplo de que esa forma existe, con su tratamiento tan considerado de mis ideas. De todos modos, éste es un punto importante, sobre el que me cuestiono a menudo, y estoy de acuerdo en que es un problema. No sé por qué tiendo a pensar en esos términos; me siento obligado por la realidad. Creo que el tipo de intercambio que estamos manteniendo ahora es inusual. Cuando esto ocurre, es la excepción basada en lo que Aristóteles llamaba *φιλία* [philia] o amistad, para usar una expresión más general. *φιλία* es, según Aristóteles, intercambio simbólico o económico que se puede tener dentro de la familia, con los padres o amigos. Tiendo a creer que la mayoría de los campos y los juegos sociales tienen una estructura tal que hace que la competencia y la lucha por la dominación sean casi inevitables. Esto es evidente en el campo económico, pero incluso en el campo religioso encontrará que la descripción es correcta. En la mayoría de los campos se puede ver lo que caracterizamos como competencia por la acumulación de diversas formas de capital (capital religioso, económico, etc.); tal y como son las cosas, la comunicación sin distorsión a la que se refiere Habermas es siempre una excepción. Podemos lograr ese tipo de comunicación sólo a través de un esfuerzo especial en condiciones extraordinarias.

Quisiera agregar una palabra a la analogía entre intercambio lingüístico e intercambio económico, a la que usted acaba de referirse. Esta analogía, según lo veo, es muy productiva para entender muchos fenómenos que no pueden ser tratados simplemente como comunicación. Algunos filósofos ingleses, como

Austin, se ocuparon de esto; ellos veían la presencia de algo importante en el lenguaje, como las órdenes, por ejemplo, o los anuncios, que no se ajustan al modelo de la comunicación. Muchas cosas no pueden ser comprendidas en términos de pura comunicación, y al proponer mi analogía económica sólo intento generalizar y darle a una reflexión de la filosofía analítica un fundamento sociológico del que carece. No critico a Austin; digo que él no da una explicación completa de las condiciones de posibilidad del proceso que describe. Entonces, aunque parezca estar muy alejado de su filosofía del lenguaje, estoy en realidad muy cerca.

T. E.: Queda claro que usted piensa tanto en términos de sociología como de semiología. A lo largo de su obra hay una especie de subtexto estable, que es una profunda preocupación por las condiciones de su propio trabajo, o de un modo más general, por la dificultad de un discurso sociológico que busca razones para analizar la vida cotidiana. Es decir, hay un compromiso muy fuerte en su trabajo, no siempre explícito, pero que a veces toma la forma de una sensibilidad, que uno podría llamar inadecuadamente "vida cotidiana". Esta es una de las muchas formas en que su trabajo es paralelo al de Raymond Williams en este país. Pero por supuesto es difícil para un sociólogo involucrado en un discurso altamente especializado tomar la vida cotidiana como un objeto de análisis o incluso de contemplación. Usted, como yo mismo, no proviene de un ambiente intelectual y me parece que su trabajo es muy interesante porque está marcado por la tensión entre cierto sentido práctico que no tiene nada que ver con el trabajo específicamente intelectual, y otra dimensión que es la de analizar la institución académica, las condiciones sociales de los intelectuales y sus implicaciones. ¿Le parece que estas circunstancias biográficas ayudan a explicar sus preocupaciones?

P. B.: Lo que dice es muy considerado y generoso. Usted ha expresado lo que siento con exactitud. Intento reunir las dos partes de mi vida, como es el caso de muchos intelectuales de primera generación. Algunos utilizan un medio diferente; por ejemplo, encuentran una solución en la acción política, en alguna clase de racionalización social. Mi problema principal es tratar de entender lo que me ocurrió. Mi trayectoria puede describirse como milagrosa, supongo; es la ascensión a un lugar al que no pertenezco. Y para poder vivir en un mundo que no es el mío, debo tratar de entender ambas cosas: qué significa tener una mente académica, cómo es creada, y al mismo tiempo lo que se pierde al adquirirla. Por eso, incluso si mi obra es una suerte de autobiografía, es una obra dirigida a los que tienen la misma clase de trayectoria, la misma necesidad de entender.

T. E.: Tenemos tiempo para preguntas o comentarios. ¿A alguien le gustaría retomar los temas que surgieron en la discusión?

*En contra del concepto de ideología se ha argumentado que el marxismo le concedía a la gente demasiada capacidad para reconocer la verdad, y que aquellos que estaban debajo en la escala social tenían menos capacidad para reconocerla. ¿No ocurre más bien que la gente que está debajo en esa escala no tiene el poder económico que le permitiría asistir a grupos de discusión y escapar al estrecho círculo de su vida ordinaria y reconocer otras posibilidades? ¿Piensa que esto tiene un papel más importante que las capacidades intelectuales? ¿Ocurre que la gente tiene la capacidad de reconocer verdades más amplias, pero no puede hacerlo a causa de su situación económica y familiar?*

T. E.: Sostengo en mi libro que todo el proceso de internalizar y legitimar el poder autoritario es en sí mismo un asunto complejo, que requiere capacidad, inteligencia. Se necesita un grado de creatividad incluso para aceptar que uno es definido de un modo negativo, como oprimido o en un lugar bajo de la escala. Y es una paradoja, según creo, que la legitimación de un poder dominante no sea sólo una cuestión pasiva de aceptación. Por eso, las capacidades de las que usted habla deben existir incluso para que la gente acepte un poder dominante, para definirse a sí misma en relación con él. Yo pensaría que gran parte de la obra de Pierre Bourdieu trata sobre las condiciones en las que la gente puede o no puede adquirir capital.

P. B.: Hay una suerte de división *de facto* entre trabajo de la producción social y variedades mayores de experiencia. Muy a menudo, las personas que pueden hablar acerca del mundo social no saben nada acerca del mundo social, y los que saben acerca del mundo social no pueden hablar al respecto. Si se dicen tan pocas cosas sobre el mundo social, la causa está en esa división. Por ejemplo, la doxa implica un conocimiento, un conocimiento práctico. Los trabajadores saben mucho: más que cualquier intelectual o sociólogo. Pero en cierto sentido no lo saben, les falta el instrumento para comprenderlo, para hablar sobre ello. Y nosotros tenemos la mitología del intelectual que es capaz de transformar sus experiencias sobre la doxa, su dominio del mundo social, en una presentación explícita y bien formulada. Se trata de un problema muy difícil por razones sociales. Por ejemplo, si un intelectual intenta reproducir la experiencia de un trabajador, como en Francia después de 1968, se encuentra con la experiencia de un obrero que catece de los hábitos de un intelectual. Muchas de las cosas que lo asombran son en realidad bastante corrientes. Debe ser capaz de incluir

en su visión una descripción de la experiencia del trabajador, el hecho de que es una experiencia desde *su* punto de vista. Y esto es muy difícil. Una de las razones por las que los intelectuales no le prestan atención es, según creo, tienen muchos intereses relacionados con el capital cultural. Les doy un ejemplo: siempre me resultó chocante lo que Marx decía sobre Proudhon; era muy duro con él. Marx decía: "es un estúpido pequeño burgués francés"; que Proudhon sólo escribía sobre estética desde el punto de vista de los estetas griegos; que Proudhon era muy ingenuo. Marx, por su parte, aprendió griego; cuando tenía 18 años podía escribir en griego. Él trataba a Proudhon con condescendencia porque lo consideraba un pequeño burgués con una educación pobre, mientras que Marx tenía la educación clásica correspondiente al hijo de un funcionario de la monarquía prusiana. Esas distinciones son muy importantes, y vienen de la arrogancia del intelectual con capital cultural. El comportamiento y los numerosos conflictos de los partidos de izquierda están relacionados con eso: los intelectuales odian y desprecian a los trabajadores, o los admiran demasiado, que es una forma de despreciarlos. Es muy importante saber estas cosas, y por esta razón el proceso de autocrítica, que puede practicarse estudiando la mente del académico, del intelectual, es una condición necesaria, por decirlo así, de cualquier comunicación sobre ideología.

*Quisiera llevar su atención al arte por un momento. Me interesa el modo en que la ideología del capital simbólico se basa en arte y estética, que usted ataca en ambas distinciones. Al final de su libro, usted sostiene que la gente de toda la escala social suscribe al sistema de clasificación universal, y adhiere a la estética kantiana. ¿Qué ocurre con la economía de los bienes simbólicos si tomamos en cuenta, por ejemplo, la afirmación de Fredric Jameson de que hay una proliferación de nuevos códigos culturales? Si es cierto que hay una proliferación de códigos culturales, ¿cómo se relaciona con su análisis del poder simbólico?*

P. B.: Ésa es una pregunta difícil. Desde mi punto de vista, hay mercados más altos, sitios en los que el código dominante mantiene su eficiencia, y es en estos lugares donde tienen lugar los grandes juegos; esto es, el sistema académico (en Francia el sistema de *Grandes Écoles*, o los sitios donde se elige a los ejecutivos). Ya que he trabajado sobre temas culturales, me referiré a ellos en mi respuesta. Todo el tiempo escuchamos la vieja idea de que la cultura de masas, la cultura popular y demás, está creciendo; de que la gente es ciega a esto y que está inconscientemente ligada a la idea de la diferencia de culturas. Es una forma dominante de elegancia entre los intelectuales decir: "Miren estos dibujos animados" o algún otro objeto cultural, "¿no muestran una gran creatividad cultu-

ral?". Esa persona está diciendo: "Ustedes no lo ven pero yo sí, y soy el primero en verlo". Esta percepción puede ser válida, pero se sobreestima la capacidad que tienen estos objetos nuevos de cambiar la estructura de la distribución del capital simbólico. Exagerar el alcance del cambio es, en cierto sentido, una forma de populismo. Se desorienta a la gente cuando se dice "Miren, el *rap* es muy bueno". La pregunta es si esta música realmente cambia la estructura de la cultura. Creo que está bien decir que el *rap* es muy bueno, y en cierto sentido es mejor que ser etnocéntrico y sugerir que esa música no tiene valor. Pero en realidad, caemos en una forma de etnocentrismo cuando olvidamos que hay otra forma que continúa siendo dominante, y que aún no pueden encontrarse ganancias simbólicas del *rap* en los principales juegos sociales. Ciertamente, creo que debemos prestarle atención a estos objetos, pero hay un peligro político y científico en sobreestimar su eficacia cultural. Según el sitio en el que hablemos, puedo estar de un lado u otro.

*Usted dice que la violencia simbólica es violencia. ¿A qué se refiere?*

P. B.: Creo que la violencia toma formas más sofisticadas. Un ejemplo son las encuestas de opinión, al menos en Francia. (Me han dicho que aquí es diferente, pero en Francia las encuestas de opinión son una forma más sofisticada de captar opinión que el simple contacto entre los políticos y su audiencia.) Las encuestas de opinión son un ejemplo de la clase de manipulación sobre la que hemos estado hablando, una nueva forma de violencia simbólica de la que nadie es completamente responsable. Me tomaría dos horas explicarles como funciona, tan compleja es la manipulación. Creo que no más de diez personas entienden lo que pasa, y ni siquiera lo entienden las personas que organizan las encuestas. Por ejemplo, los políticos, las personas en el gobierno, no entienden cómo funciona el proceso, y por lo tanto los gobiernan a ellos. Es una estructura compleja con una cantidad de distintos agentes: periodistas, realizadores de encuestas de opinión, intelectuales que comentan encuestas, intelectuales televisivos (que son muy importantes en términos de efecto político), políticos y otros. Todas estas personas están en una red de interconexiones y cada una engaña a los demás y se engaña a sí misma al engañar a los demás. Nadie es consciente del proceso, y funciona de modo tal que Francia es simplemente gobernada por encuestas de opinión. Para comprender eso, se necesitan instrumentos mucho más sofisticados que los métodos utilizados tradicionalmente. Yo se lo digo a todos los líderes sindicales. Les digo: están atrasados; estamos tres guerras adelante, ustedes están tres guerras de clase atrasados; ustedes luchan con instrumentos adecuados para

la lucha de clases del siglo XIX, pero tienen enfrente formas de poder que son muy sofisticadas.

*Me resultó muy interesante la referencia a "intelectuales de primera generación" y la trayectoria de estas personas. Por razones obvias es una especie bastante rara, pero ahora parece estar en edad de reproducirse. ¿Cómo serán los hijos de estas personas? ¿Se convertirán en intelectuales de segunda generación? ¿Se confundirán con la clase media o formarán algún tipo de subcultura? Les pregunto esto a ambos, en parte porque mi propia experiencia me hace desesperar de lo que parece estar ocurriendo: la generación siguiente parece perder la fuerza de la tradición de la clase trabajadora, y en cierto modo nunca entra del todo en la tradición de clase media. Me interesaría la opinión de dos intelectuales de primera generación sobre esto.*

T. E.: Bueno, mis hijos no quieren ni acercarse a un intelectual. Pienso que consideran la educación como ideología burguesa, lo cual es muy conveniente para ellos. Usted tiene razón. Hay algo cierto en lo que dice acerca de no ser una cosa ni la otra, pero no veo por qué eso debería ser necesariamente una fuente de desesperación. Pienso que podría ser una posición interesante en la cual estar, ¿no le parece? Una generación así ya no es de clase trabajadora, por supuesto, ya que sus padres no pertenecen más a esa clase, pero también han visto a sus padres en acción y tienen una sospecha propia de intelectuales. En otras palabras, no creen que ser un intelectual sea la respuesta.

*Quisiera retomar un punto al que se refirió Pierre Bourdieu —acerca del joven intelectual hablando sobre rap— donde llevó su atención hacia la cultura. ¿No le parece que con su noción de habitus usted corre peligro de confundir los determinantes básicos de las posibilidades de emancipación de la gente? Usted habla de capital, cultura e ideología cuando, en última instancia, si la gente no tiene los medios de leer un libro no se emancipa. La otra cuestión sobre la que quisiera preguntarle es la noción de doxa. Si la gente internaliza su propia dominación, y en un sentido es inconsciente y está contenta con ello, ¿no le resulta problemático intentar justificar la idea de emancipación?*

P. B.: ¿Está diciendo que sospecha que yo tengo una especie de prejuicio intelectual y que existe sólo un modo de escapar? ¿Es ésa su impresión?

*Usted critica al joven intelectual por hablar del rap como si fuera un medio de emancipación, pero en su noción de habitus usted incorpora la cultura como un determinante; y podría ser que esa concentración en la cultura desvíe el énfasis de*

*los determinantes económicos, que aún así proveen el acceso a los medios de emancipación.*

T. E.: Quisiera formular ese punto así: su concentración en la cultura está desviando el énfasis de los determinantes económicos que impiden la emancipación de la gente. Usted reacciona al economicismo elevando las imágenes económicas a la esfera cultural, en lugar de registrar el peso de lo material y económico dentro de la cultura.

P. B.: Tal vez tiene razón. Tiendo a doblar demasiado la vara, como decía Mao Tse-Tung, al intentar corregir el prejuicio anterior. En este dominio, la visión crítica dominante está en riesgo de caer en un economicismo. Tiendo a insistir en los otros aspectos, pero tal vez me equivoco. Incluso si tengo en mi mente un mayor equilibrio, al exponer mis ideas tiendo a remarcar el aspecto menos visible y probable, así que usted puede tener razón.

T. E.: El segundo punto es interesante. Si la gente internaliza su opresión y se siente tan feliz, ¿deberíamos argüir que la gente no puede ser realmente feliz si es oprimida?

*Pero si usted habla sobre el inconsciente, si una parte del habitus inconsciente determina cómo es cada uno, entonces se vuelve muy difícil cambiar. De acuerdo, usted no puede atribuir la felicidad, pero, al mismo tiempo, no puede atribuir la tristeza. Por su parte, el marxismo y la ideología buscarían retener la noción del actor luchando contra algo que parece injusto. Con la doxa usted pierde eso, y no comienza a imaginar el camino hacia la emancipación.*

P. B.: Pienso que la cuestión de la felicidad es muy importante. La actitud dóxica no significa felicidad; significa sumisión corporal, sumisión inconsciente, lo cual puede indicar una cantidad de tensión internalizada y sufrimiento corporal. Actualmente, estoy llevando a cabo una encuesta en la que entrevisto a personas de posición social indefinida, personas que ocupan lugares sujetos a fuertes contradicciones. E intento ser más socrático de lo que suele ser el caso en estas encuestas positivistas, intento ayudarlos a expresar lo que sufren. He descubierto una gran cantidad de sufrimiento que ha sido escondido por la discreta acción del habitus. Ayuda a la gente a ajustarse, pero causa contradicciones internas. Cuando esto ocurre, algunos pueden, por ejemplo, convertirse en adictos a las drogas. Intento ayudar a la persona que sufre a hacer explícita su situación en una suerte de socioanálisis, conducido de un modo amigable y confortante. Cuan-

do lo hago, a menudo los individuos experimentan una suerte de placer intelectual; dicen "Sí, ahora entiendo lo que me pasa". Pero al mismo tiempo es muy triste. Me falta la confianza positiva que tienen los psicoanalistas; ellos esperan que la conciencia sea una historia de tristeza, y responden con tristeza cuando un individuo les dice "Mire lo que me ha pasado, ¿no es terrible?". Hasta cierto punto el trabajo social es así: cuando uno lo hace, el trabajo lo castiga. Ésta es una situación que aparece muy a menudo y no contradice lo que afirmo sobre la doxa. Se puede estar muy bien adaptado al estado de las cosas, y el dolor viene del hecho de que se internaliza un sufrimiento silencioso que puede tomar una forma corporal, como odio o castigo hacia sí mismo.

*Traducción de Pablo Preve*

## 13. La posmodernidad y el mercado

Fredric Jameson

La lingüística cuenta con un procedimiento útil al que, lamentablemente, le falta un análisis ideológico: puede caracterizarse a una palabra dada como "palabra" o como "idea" según se la encierre entre barras o llaves. Así, la palabra mercado, con sus diversas pronunciaciones dialectales y sus orígenes etimológicos latinos ligados con el comercio y el intercambio, se escribe /mercado/; por otro lado, el concepto, tal y como ha sido teorizado por filósofos e ideólogos a lo largo del tiempo, desde Aristóteles a Milton Friedman, se escribiría {mercado}. Por un instante, parece que esto puede resolver muchos de los problemas que aparecen al tratar con un tema de este tipo, que es al mismo tiempo una ideología y un grupo de problemas institucionales prácticos, hasta que recordamos aquellos movimientos de ataque frontal y lateral de la sección inicial de los *Grundrisse* [*Líneas fundamentales de la crítica de la economía política*] donde Marx hace caer las esperanzas y anhelos de simplificación de los proudhonianos, quienes pensaban que se librarían de todos los problemas del dinero mediante la abolición del dinero, sin advertir que es la propia contradicción del sistema de intercambio la que es objetivada y expresada en el dinero, y que también sería expresada y objetivada en sus sustitutos más simples, como los cupones de tiempo-trabajo. Estos últimos, observa Marx en forma tajante, se convertirían en el capitalismo en curso nuevamente en dinero y las contradicciones anteriores volverían a surgir.

Lo mismo ocurre con el intento de separar ideología y realidad: la ideología del mercado no es, lamentablemente, un lujo o adorno suplementario, ideacional o representativo, que pueda ser extraído del problema económico y enviado luego a una morgue cultural o superestructural para que los especialistas lo diseccionen. La ideología del mercado es en cierto modo generada por la cosa en sí, como su imagen derivada objetivamente necesaria; en cierto modo ambas dimensiones deben registrarse juntas, tanto en su identidad como en su diferencia. Son, por usar un lenguaje contemporáneo pero ya pasado de moda, semiautónomas, lo cual significa, si es que significa algo, que no son realmente independientes entre