

4

+

NÉSTOR GARCÍA CANCLINI

REPRODUCCIÓN SOCIAL Y SUBORDINACIÓN
IDEOLÓGICA DE LOS SUJETOS

2ª CONFERENCIA

El recorrido que hicimos ayer por la teoría marxista de la ideología y de la cultura desembocó en la necesidad de afirmar la indisolubilidad de lo económico y lo simbólico, de lo material y lo cultural. Hoy queremos trabajar sobre la manera de operacionalizar en la investigación esta afirmación teórica. Para esto, vamos a tocar dos problemas más o menos clásicos de la investigación sobre ideología y cultura. El primero es, para decirlo de una manera tradicional, cómo efectuar la mediación entre la estructura y la superestructura. O bien, cómo las determinaciones económicas se efectúan en el campo simbólico. La segunda cuestión es la relación entre individuo y sociedad. Para colocarlo de otro modo, se trata de ver cómo se interiorizan las estructuras sociales en los sujetos individuales y colectivos.

El autor al que vamos a recurrir, aunque un poco libremente, es Pierre Bourdieu.

Uno de sus últimos libros, *La distinción*, estudia cómo se organiza la diferenciación simbólica entre las clases sociales a través de casi todas las áreas de elección estética, en el sentido más amplio. Por supuesto, estudia la manera en que distintos sectores sociales se

Cursos y conferencias

vinculan con el teatro, con las artes plásticas, con la música; pero también muestra cómo organizan sus distinciones de clase a través del modo de vestirse, de los barrios que eligen para vivir, las escuelas a las que envían a sus hijos, los lugares a los que van de vacaciones, la manera de amueblar la casa, los deportes que practican, lo que comen. Todas estas áreas de la vida son significativas para un análisis sociológico interesado en ver cómo en todos esos espacios, materiales y simbólicos a la vez, se organiza la diferenciación, la distinción entre las clases.

Las investigaciones más conocidas de Bourdieu y su grupo ya tienen unos quince años. Una de ellas, sobre la escuela francesa, ha sido volcada en un libro traducido al castellano con el título *La Reproducción*, y publicado por Laia, en España. La otra es una investigación sobre el público de los museos de arte en Europa. Ese libro, *L'amour de l'art*, está solamente en francés. Cabe decir que las investigaciones de Bourdieu tienen un interés teórico que va más allá de estos trabajos empíricos particulares: tiene el interés de haberse apartado de lo que era tradicional en la sociología francesa, que era una sociología de tipo especulativo, ensayístico, para hacer investigación empírica, manejando encuestas, censos, estadísticas, entrevistas de tipo personal, observación de campo de carácter antropológico, a fin de recoger el sentido cualitativo de los comportamientos de distintas clases sociales. Incluso en un libro como *La Distinción* hay material fotográfico, análisis de textos de revistas, etc. Es decir, trata de manejar un material empírico muy vasto, muy diversificado.

Pero todo esto no lleva como finalidad principal dar una caracterización del público de los museos o de los perfiles principales del gusto en la sociedad francesa, o de la estructura de la escuela y la educación. Podemos decir que, si bien la obra Bourdieu es una

NÉSTOR GAUCHA CANCLINI

sociología de la cultura, sus problemas centrales no son culturales. Las preguntas que originan sus investigaciones no son tanto cómo es el público de los museos o cómo funcionan las relaciones pedagógicas. Cuando estudia estos problemas está tratando de explicar otros; aquellos que hacen inteligible la estructura de una cultura y de una sociedad, aquellos que permiten entender cómo se reproduce una sociedad y cómo se organizan las diferencias entre las clases. En este sentido, uno podría aplicar a Bourdieu lo que él dice de Max Weber que es, junto con Marx, su gran maestro. Dice Bourdieu que el mérito de Weber consiste en haber comprendido que la sociología de la religión era un capítulo, y no el menor, de la sociología del poder. Y en haber visto en las estructuras simbólicas, más que una forma particular de poder, una dimensión de todo poder, es decir, otro nombre de la legitimidad, producto del reconocimiento, del desconocimiento, de la creencia en virtud de la cual las personas que ejercen la autoridad son dotadas de prestigio.

Una de las preguntas que él se hace y que va dirigiendo todo su trabajo es cómo, a través de las estructuras simbólicas, estructuras ideológico-culturales, las clases hegemónicas construyen la legitimidad de su poder. Y no sólo construyen la legitimidad sino que, como él dice, eufemizan su poder, lo disimulan, difiriendo, desplazando a un lugar simbólico la explotación o la opresión económica.

Los tres problemas que mencionábamos para operacionalizar en la investigación la unidad de lo económico y lo simbólico han sido trabajados por Bourdieu y su grupo del Centro de Sociología Europea, en París. Los han desarrollado, en primer lugar, en una teoría de los campos culturales, o campos simbólicos, como los lugares donde se realiza la mediación entre estructura y superestructura. En segundo término, en una teoría que él llama del

Cursos y conferencias

habitus vamos a ver por qué no habla de «hábitos», que es el intento de dar respuesta a cómo se interiorizan las estructuras sociales en los sujetos. Y, en tercer lugar, en una teoría del poder simbólico.

Primera cuestión: la teoría de los campos. ¿Cómo delimitar los espacios en que deben localizarse las investigaciones? Puesto que Bourdieu sostiene la indisolubilidad de lo material y lo cultural, su teoría de la sociedad no se organiza sobre la base de la división clásica entre estructura y superestructura. La estructura y la superestructura, lo económico y lo simbólico, deben ser estudiados conjuntamente. Entonces, si hay que mostrar en Bourdieu un gran esquema ordenador de la sociedad, éste sería, a mi criterio, la teoría de los campos. ¿Por qué decimos que el concepto de campo es muy útil como alternativo a esta división entre estructura y superestructura? Podríamos partir de un modo clásico de formular el problema de la relación entre estructura y superestructura.

Decíamos ayer que una de las áreas de conocimiento en que más se ha trabajado sobre este tema es la sociología del arte, de la literatura y de la cultura y, en cierto modo, también la sociología de la ciencia. El principal problema que confrontamos en la mayoría de esos trabajos es algo que podríamos llamar un deductivismo mecánico. Se tiene una teoría global de la sociedad, p. ej., la teoría marxista de las clases, entonces se deduce de esa teoría el carácter de los productos artísticos, literarios o científicos. Si un artista es burgués, su literatura va a ser burguesa. O bien se afirma que, como la ley más general que rige la circulación de los productos en el capitalismo es la ley de la mercancía, también los productos culturales están sometidos a ese régimen.

Este tipo de deductivismo no permite explicar el carácter particular de estas mercancías que son los productos culturales: las novelas, las películas, los libros. Uno se acuerda de aquella ironía

NÉSTOR GUZDA CANCLIN

que Sartre anotaba en *la crítica de la razón dialéctica*: «el marxismo demuestra que Valéry era un intelectual pequeño burgués, pero no puede explicar por qué todos los intelectuales pequeño burgueses no son Valéry».

¿No habría entonces más remedio que admitir el carácter único de la obra de arte, la inexplicabilidad de la creación estética o científica, de la producción cultural? En uno de sus primeros textos, «Campo intelectual y proyecto creador», que está en un libro de varios autores, publicado por Siglo XXI, *Problemas del Estructuralismo*, Bourdieu dice que para dar su objeto propio a la sociología de la creación intelectual, hay que situar al artista y su obra en el sistema de relaciones constituido por los agentes sociales vinculados por la producción y comunicación de la obra. Este sistema de relaciones incluye, en el caso de los artistas, a los propios productores, a los artistas, a los editores, los marchands, los críticos, el público. De las relaciones entre todos ellos surgen las determinaciones que van a configurar un modo u otro de hacer y comunicar la literatura, el arte, es decir que van a organizar un campo cultural.

Entonces, si graficáramos esto, haríamos un círculo grande, que es el sistema social. El problema que se ha planteado tradicionalmente es cómo vincular esa determinación macrosocial, ese círculo grande, con un puntito muy pequeño, que sería la obra científica, la obra artística, la obra literaria. Lo que nos está diciendo Bourdieu es que entre ese círculo grande y esas obras particulares hay que hacer un círculo intermedio, que rodee a cada una de esas obras, ese territorio intermedio es lo que él llama campo artístico, campo literario o campo científico. Ese campo, constituido por los agentes sociales que intervienen para que un tipo particular de producto se haga, circule, se consuma en la sociedad, tiene leyes

Cursos y conferencias

propias, participa de la totalidad de la estructura social pero, a la vez, está regido por un funcionamiento específico

¿Qué es lo que legitima, lo que justifica, autonomizar cada uno de estos campos en el análisis?: en primer lugar, según Bourdieu, la historia de estos campos en el desarrollo moderno, en el desarrollo capitalista. Podríamos tomar tanto el campo artístico como el campo científico para analizarlo. Digamos que la concepción premoderna, prerrenacentista, del conocimiento, del arte, de la filosofía era aproximadamente esta: había un ordenamiento teológico-religioso del Universo del cual se derivan cada una de las áreas de la práctica social. Cuando se realizaba un nuevo descubrimiento, p. ej., en una ciencia, el criterio de verdad era la adecuación de ese nuevo hallazgo con el orden establecido en la concepción teológico-religiosa. Si se descubría algo que contradecía -como en el caso de Copérnico- lo que la verdad revelada establecía, ese conocimiento era declarado falso.

La ruptura que inaugura la modernidad es un nuevo criterio de demostración del conocimiento. Esa validación del saber ya no deriva de la concordancia con una verdad autoritariamente prescrita, sino de la concordancia con los hechos, de la verificación empírica. Por lo tanto, cada campo se independiza de ese patrón autoritario y va a construir su modo de establecer la verdad en forma autónoma. Es así como se crean instancias propias de legitimación y consagración dentro de cada campo, dice Bourdieu. Para ser científico habrá que atenerse en lo sucesivo a los criterios de verdad que se establecen en el área específica. Para ser artista habrá que atenerse a los criterios de esteticidad, de validación, que se establecen dentro de cada campo, y ya no al encargo, de la Iglesia o del poder político que prescribían cómo debía representarse la realidad. Un artista medieval no pretendía tener ninguna autonomía

NÉSTOR GARCÍA CANCLINI

en la forma de simbolizar la realidad, ni la historia de la Iglesia; debía sujetarse a códigos de simbolización, de representación, estrictamente fijados por el poder eclesiástico, por un poder extraestético. Los científicos también debían sujetarse a un poder extracientífico.

La modernidad inicia esta posibilidad de automatizar cada uno de los campos y darles una legalidad propia. Se liberan del control religioso y comienzan a establecer formas independientes de organizar su legitimidad. Desde luego, no es sólo un proceso mental o cultural, sino que va junto a una independización material. Si los artistas pueden conquistar una autonomía fuerte en su propio campo es porque surge un mercado, a través de la nueva burguesía, que se convierte en cliente, que va a comprar las obras, y admite a través de una interacción laica con los artistas, que ellos fijen, mediante la experimentación formal de los materiales, aquello que debe ser el arte. Si los científicos pudieron alcanzar una autonomía fue porque se organizaron las universidades modernas, en el sentido laico de la palabra, con independencia del poder religioso y del poder político. Si los escritores viven el mismo proceso, es porque surgen los salones literarios, así como en el arte surgen los museos y luego las galerías. Estos espacios específicos de selección y consagración del arte, de la ciencia y de la literatura son los que van a crear las condiciones materiales, institucionales para la autonomía de cada campo.

Dado que en las sociedades modernas la vida social se reproduce en campos diferenciados -un campo económico, distinto del campo político, del científico, del artístico-, el análisis sociológico debe estudiar la dinámica interna de cada campo. En vez de deducir del carácter general de la lucha de clases o de la estructura social el sentido particular de los enfrentamientos políticos o artísticos indagará cómo luchan por la apropiación de un capital cultural o

Cursos y conferencias

simbólico los que intervienen en ese campo. En un momento del análisis es necesario situar cada campo dentro de la totalidad social. Hay una cuota de verdad en afirmar que las obras de arte o las obras científicas son también mercancías pero esto no alcanza para explicar lo que diferencia a una obra científica de un producto artístico.

¿Qué es lo que constituye, entonces, un campo? Dos elementos: la existencia de un capital simbólico común y la lucha por la apropiación de ese capital. La trasposición metafórica del concepto de capital desde la economía al campo de la cultura, al campo de lo simbólico, podemos verla tal vez como una reformulación del concepto de patrimonio cultural. O sea que cada campo -el científico, el artístico- acumula a través de su historia un capital de conocimientos, habilidades, creencias. Respecto de ese capital actúan dos posiciones: la de quienes detentan ese capital y la de quienes aspiran a poseerlo. Un campo existe en la medida en que uno no logra comprender una obra -ya sea un libro de economía o una escultura- sin conocer la historia del campo en que esa obra ha sido producida. Un ejemplo: si vamos a la exposición de Berni que hay ahora en el Museo de Bellas Artes, pese a que Berni es un artista que ofrece muchas referencias semánticas que facilitan su comprensión (lo que se llama un pintor realista), uno no entiende plenamente sus cuadros si no sabe qué ha sido el collage, qué ha sido el pop como tendencias intraartísticas, tendencias que se han desarrollado dentro del campo, si no sabe por qué, a cierta altura del siglo XX, algunos artistas empezaron a trabajar con desechos de la realidad para producir los cuadros, y no sólo con óleo y pincel.

Por supuesto, esto tiene relación con el desarrollo de la sociedad global. Uno puede hacer una correlación entre surgimiento de villas miseria en la ciudad de Buenos Aires y la aparición, en la obra de

NÉSTOR GARCÍA CANLINI

Berni, de estos desechos urbanos -latas, tapitas de Coca cola, cartones- Pero no podemos hacer una educación mecánica. Porque, al mismo tiempo que Berni hacía esto, otros artistas, incluso antes de que aparecieran las villas miseria, en Francia, por ej. habían usado el collage. Esto tiene que ver con una ruptura formal dentro de la historia del arte. Y si uno no entiende esa lógica interna de la lucha de una tendencia con otra dentro de la historia del arte, no se da cuenta de todo lo que está pasando cuando Berni usa esos desechos de la sociedad industrial para representar -no sólo a través de la imagen que muestra a Juanito Laguna, sino de los procedimientos y los materiales, del uso de esos materiales- un tipo de consumo diferido, deteriorado, que tienen esos sectores marginales o populares con la sociedad industrial.

Más complejo es todavía el fenómeno del pop. El pop, por un lado, se vincula con la historia de la así llamada sociedad de masas. Una obra clásica del pop norteamericano multiplica unas 120 veces la botella de Coca-cola en un cuadro, es como representar la multiplicidad, la manifestación de los objetos, en el consumo. Pero el pop también tiene que ver con una lucha contra el elitismo del arte, del Gran Arte, que pretende que la pintura sea un lugar de consagración espiritual, la liberación de la realidad, de sus componentes materiales y mercantiles más inmediatos. Ciertos artistas trataron de hablar en el lenguaje propio del arte, de lo que está sucediendo en la sociedad de masas. Entonces rompen con la estética de las Bellas Artes, con esa estética idealizada, que representaba espiritualmente los objetos sociales, y tratan de dar cuenta de otro modo de lo que está sucediendo en la sociedad.

Cuando han surgido estas tendencias -el pop, el collage, etc- siempre ha habido una fuerte reacción: «eso no es arte», «¿cómo, en algo tan digno como el arte, que se refiere a los valores más altos

Cursos y conferencias

del espíritu, van a aparecer las chaterras, los objetos despreciables de la sociedad!», «¡cómo van a aparecer los medios de comunicación masivos, las imágenes que circulan por esos medios!» Esos artistas han dado una lucha por reorganizar el capital cultural del cual estaba hablando el arte, por vincular de otra manera la representación de la sociedad que el arte ofrece con otros sectores de la sociedad.

Por eso, para entender la lógica del campo artístico son necesarias dos opciones: relacionar el desarrollo del arte con la historia social, externa al campo artístico, pero también comprender la lógica interna, que funciona de un modo autónomo en cada campo. De hecho, un artista que quiere iniciarse en el mercado en la ciudad de Bs. As., no tiene que tomar en cuenta principalmente qué hay que representar en la sociedad sino, mucho más, cuáles son los patrones de esteticidad, de valoración, que funcionan dentro del mundo de las galerías y de los museos.

Alguien que quiere iniciarse en el campo científico debe tomar en cuenta cuáles son los temas que dan prestigio o que son vendibles, por decirlo de la manera más brutal, en la investigación. De qué se está hablando en las cátedras, qué se está publicando en las revistas, qué es lo que está cotizado. Pero lo que está cotizado, no en el sentido mercantil de la sociedad, como cuando hablamos de comprar un auto, sino de acuerdo con la lógica propia del prestigio intelectual.

Quienes participan en cada campo, tanto los que están en la posición dominante como los que están en la posición subalterna, de lucha por la apropiación del capital tienen, dice Bourdieu, un conjunto de intereses comunes, un lenguaje común -el lenguaje de la ciencia, el lenguaje del arte- lo cual les da una complicidad subjetiva que subyace a todos los antagonismos. Por eso, el hecho de intervenir en la lucha por la apropiación de un capital dentro de un campo, contribuye a la reproducción del juego,

NÉSTOR GARCÍA CANLINI

mediante la creencia en el valor de ese juego. Sobre esa complicidad básica, se construyen las posiciones enfrentadas. Quienes dominan el capital acumulado, fundamento del poder o de la autoridad en un campo, tienden a adoptar estrategias de conservación y ortodoxia. En tanto, los más desprovistos de capital, o recién llegados, prefieren las estrategias de subversión, de herejía.

Es interesante la extensión que Bourdieu ha tratado de darle a este concepto de campo. No sólo ha realizado investigaciones particulares en el campo artístico y en el campo científico, sino que también las ha llevado a otros campos que uno tendería a pensar que están mucho más acondicionados por la historia social externa al campo. Por ejemplo, el campo de la moda. ¿Cómo funciona el campo de la alta costura en Francia? Bourdieu, que ha hecho investigaciones empíricas sobre este punto, dice al respecto: lo dominan quienes detentan el poder de constituir el valor de los objetos por su rareza o por su escasez (traduzco aquí por sus dos palabras castellanas, esta palabra un poco ambigua en francés, que es «rareté»). Y ¿de qué forma quienes dominan el campo de la moda establecen el valor de los objetos? Mediante el procedimiento de la marca. Así explica Bourdieu los cambios de la moda y su contribución a establecer los signos de distinción.

La explicación tiene dos dimensiones. Por un lado, la moda se entiende a partir de la estructura global de la sociedad, para decirlo directamente, por lo que él llama «la dialéctica entre divulgación y distinción». Vamos a ocuparnos de esto mañana, pero ahora lo voy explicar brevemente. La necesidad de expansión constante del capital obliga a alcanzar cada vez un número mayor de consumidores, a vender más. Para esto, hay que extender el mercado de la moda a nuevos sectores sociales, hay que lograr, en un cierto

7

Cursos y conferencias

sentido, «democratizar la moda». Todos tenemos que usar jean, por ejemplo: pero a la vez, al homogeneizar de esta manera, para expandir el mercado, se anula el uso de ciertas prendas como elemento de distinción social, como signo de prestigio. Entonces, hay que crear, dentro de esa homogeneización, pequeños signos de distinción que cambian, temporada tras temporada. La botamanga más ancha, más angosta, dentro de la bota, afuera de la bota, etc.

Esta dialéctica entre divulgación y distinción, que hace posible recuperar el uso elitista de los mismos objetos a través de pequeños signos, de pequeños elementos simbólicos, es lo que organiza el consumo en la sociedad y lo que organiza la diferenciación entre las clases. Lo podemos ver también en el campo del arte, cuando se masifica un nuevo tipo de canción, un nuevo tipo de música, y pierde el carácter de elemento de distinción.

Por todo esto existen la marca y los demás signos de distinción simbólica. Pero también esto se explica, dice Bourdieu, por la estructura interna del campo, por la lucha entre los modistos. Dior y Balmain han establecido durante décadas los estilos de vida capaces de distinguir a las clases altas. Sus cambios no se produjeron por adaptaciones funcionales destinadas a adecuar los objetos a su uso, sino por alteraciones en el carácter social, simbólico de los objetos, para mantener el monopolio de la última diferencia legítima. En su lucha contra ellos, Courreges no habla de la moda, habla del estilo de vida. Dice que se propone vestir a la mujer moderna, que debe ser práctica y activa, que necesita mostrar su cuerpo. Retomo, en ese sentido, necesidades de una nueva burguesía o pequeña burguesía y produce un cambio en el gusto. Pero esa polémica entre Courreges, Dior y Balmain, para Bourdieu encubre también la manera que encontró Courreges de dar su competencia dentro del campo de la moda.

La idea central es, entonces, que en cada campo de la vida social,

NÉSTOR GARLÍA CAVALLINI

el arte, la moda, la ciencia, aún en el campo político, que lo analiza en otro texto, hay esta lucha por la distinción. Pero nos quedan algunas preguntas y críticas. Por ejemplo: ¿no hay diferencias esenciales entre el campo científico y el artístico debido a que en uno de los contendientes buscan producir conocimientos y en el otro experiencias estéticas? Necesitamos analizar, junto con la lucha entre dominantes y aspirantes en cada campo, el carácter interno de esa lucha, los aspectos específicamente estéticos en el caso de ese otro tipo de producción simbólica que es el arte.

Por otra parte, situar mejor estos campos en la historia social. No es posible explicar a Courreges sólo por la búsqueda de legitimidad dentro del campo de la moda. Al usar exigencias sociales («la vida práctica y activa de la mujer actual», «la necesidad de mostrar el cuerpo»), se están sugiriendo una serie de relaciones entre moda y sociedad, entre moda y trabajo que, evidentemente, están determinando, más allá de la estructura interna del campo, el carácter de las distinciones sociales.

En última instancia, la ubicación de cada campo en la totalidad de la estructura social nos remite de nuevo a las clases. Las clases sociales no se diferencian sólo por su participación en la producción: tema clásico en el análisis marxista sino también por su diferenciación en el consumo, por el modo en que participan en los distintos campos de la vida social. La manera de apropiarse de los bienes educacionales, artísticos, científicos, de la moda, el papel que juega lo simbólico en esta apropiación, contribuyen a configurar las diferencias entre las clases. Dice Bourdieu: «las diferencias y desigualdades se duplican siempre por distinciones simbólicas. Y estas distinciones simbólicas tienen por función eufemizar y legitimar la desigualdad económica». Estos análisis sobre las maneras en que los miembros de cada clase o grupo reproducen la estructura social

Cursos y conferencias

a través de su comportamiento cotidiano, conduce al segundo problema que mencionamos: ¿Cómo se interiorizan las estructuras sociales? Si el gusto no es el resultado de las libres elecciones de cada uno, sino que cada uno está hecho, está programado para elegir esto o lo otro según su ubicación de clase, de grupo, en la sociedad, ¿cómo se efectúa la interiorización de las estructuras sociales en los sujetos? Las determinaciones macrosociales no se reproducen automáticamente en los comportamientos de cada uno. Por lo cual debemos partir, en esta segunda parte, de la polémica con las dos concepciones que han tratado de explicar ese proceso.

Una de ellas es la que empezamos a criticar en la primera conferencia: la teoría marxista de la conciencia como reflejo. La otra es la concepción conductista de las relaciones entre conciencia y realidad o entre estímulo y respuesta. Voy a tomarla en su versión más pura y quizá un poco caricaturesca, para que sea más clara, sin desconocer que después de Engels y después de Skinner se han desarrollado con mejores matices tanto el marxismo como el conductismo. En general, podríamos decir que el marxismo se ha caracterizado por sobreestimar el polo macrosocial de esta relación entre individuo y sociedad. Ya se denomine a ese polo macrosocial modo de producción, estructura, clase o aparatos ideológicos lo que se ha hecho, bajo la teoría del reflejo, es deducir de esas determinaciones globales lo que ocurre en la recepción, en la conciencia de los sujetos. Diría que esta es la ilusión que está en la concepción del partido como vanguardia. Explicaremos por qué con una crítica que hace Henri Lefebvre.

Dice Henri Lefebvre en su libro *La suma y la resta*, donde hace su autocrítica y explica su salida del Partido Comunista francés, que la teoría del reflejo obligó a pensar la conciencia como atrasada en relación con la realidad material. La realidad material se va

NÉSTOR GARCÍA CANCLINI

envolviendo y la conciencia refleja esos cambios. Cuando queremos explicar por qué la conciencia social sufre alguna transformación, tenemos que ir a la realidad material que siempre está antes, determinado ese cambio. Pero entonces, dice Lefebvre, nunca podría haber transformación revolucionaria, porque la conciencia siempre estaría atrasada respecto de la realidad material. Pero afortunadamente se inventó el partido como vanguardia, esa conciencia privilegiada, que después desempeñó también el Estado, y que va a adelantarse a los hechos. Este tipo de «soluciones», dice Lefebvre, generan malos entendidos políticos y gnoseológicos. Esta relación entre realidad y conciencia no da cuenta de lo que verdaderamente pasa. Si es cierto que hay un determinismo social sobre los sujetos, sobre la conciencia, habrá que explicar un poco mejor qué mediaciones existen entre determinismos sociales y conciencia.

El conductismo es la otra simplificación, hasta cierto punto parecida, al pretender entender esta relación como un mecanismo estímulo respuesta (s-r): se da tal estímulo, surge tal respuesta. Por eso, casi todas las investigaciones del mercado, de opinión pública, hechas desde la perspectiva conductista, parten del supuesto de que las acciones ideológicas se ejercen puntualmente sobre los destinatarios y pueden generar prácticas inmediatas. Se hace una campaña publicitaria y se supone que la gente va a salir a comprar ese artículo. Se hace una campaña política por la televisión, con buenas técnicas de persuasión, y se supone que la gente votará a dicho partido. En general, no ocurre eso. Recuerdo la explicación crítica hecha por Heriberto Muraro a la manipulación en la campaña electoral del '73; la mejor propaganda, desde el punto de vista técnico, era la de Alsogaray. Y obtuvo el 2% de los votos. En tanto, el peronismo, que había estado proscripto varios años (no se podía

Cursos y conferencias

cantar la marcha, ni se podía escribir en la prensa el nombre de Perón), sacó «un poco más». Parecería que las decisiones no son el efecto mecánico de una campaña publicitaria.

Es aquí donde resulta útil la teoría del habitus de Bourdieu. Según este autor, si hay una homología entre el orden social y las prácticas de los sujetos, no es por la influencia puntual del poder publicitario, de los mensajes políticos, sino por esas acciones ideológicas, esas determinaciones sociales, se insertan, más que en la conciencia, entendida intelectualmente como conjunto de ideas, en sistemas de hábitos, constituidos en su mayoría desde la infancia. La acción ideológica más decisiva para constituir el poder simbólico no se efectúa en la lucha por las ideas, como generalmente creemos los intelectuales, sino en esas relaciones de sentido, no conscientes en gran parte, que se organizan en el habitus y que sólo podemos conocer a través de éste. ¿Por qué habla Bourdieu utilizando la expresión latina «habitus»? Para diferenciarse de la psicología social que ha usado de otra manera la palabra hábito. Porque Bourdieu denomina habitus a un complejo sistema de disposiciones, de esquemas básicos de percepción, pensamiento y acción. O, como lo define de una manera más compleja, «el habitus es un sistema de disposiciones durables y trasponibles a nuevas situaciones, estructuras estructuradas, predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes». Estructuras estructuradas, porque el habitus que cada uno lleva dentro ha sido estructurado desde la sociedad, no es engendrado por uno mismo. Cuando adquirimos el lenguaje, la lengua nos preexiste, nos estructura de una cierta manera, para pensar y percibir la realidad en los moldes que ese lenguaje permite. Pero, a su vez, esas estructuras estructuradas están predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, en el sentido de que son estructuras que van a organizar nuestras prácticas, la manera en que vamos a actuar en la sociedad.

NÉSTOR GALICIA CASALINI

De este modo, el habitus sistematiza el conjunto de las prácticas de cada persona y cada grupo, garantiza su coherencia con el desarrollo social, más que cualquier condicionamiento ejercido por campañas publicitarias o políticas. El habitus programa el consumo de los individuos y las clases, aquello que van a sentir como necesario. Dice Bourdieu, en uno de sus análisis sobre estadísticas: «lo que la estadística registra bajo la forma de sistema de necesidades, no es otra cosa que la coherencia de elecciones de un habitus». Aun la manifestación aparentemente más libre de los sujetos, el gusto, es modo en que la vida de cada uno se adapta a las posibilidades estilísticas ofrecidas por su condición de clase. Lo revela analizando, un poco en broma, un poco en serio, una encuesta que hizo la revista Paris-Match, acerca de la imagen que tenían de los seis principales políticos franceses los miembros de las clases populares. Usaron ese juego en el que se pregunta «si es árbol, ¿qué es?», «si es auto, ¿qué es?», etc. Las figuras que tomaron fueron Mitterrand, Marchais, Chirac, Giscard d'Estaing, Pompidou, Servan Schreiber. Respecto a Servan Schreiber, gran parte de la gente dijo: si fuera árbol, sería una palmera, si fuera coche, un Porsche; si fuera mueble, Knoll. Lo interesante es que Servan Schreiber tiene muebles Knoll en su casa y tiene un Porsche. Lo que sucede, dice Bourdieu, es que aún el que no conoce exactamente la vida íntima, cotidiana, de alguien, tiene una intuición global sobre su estilo de clase. Con unos pocos elementos, por ejemplo, con sus opiniones políticas, con el modo de enunciarlas, se puede inferir una cantidad de otras características de ese estilo que está muy cohesionado por las determinaciones sociales. Aun en personas de la burguesía como Servan Schreiber, que aparentemente tendrían la mayor libertad en sus elecciones de gusto, ese gusto está programado.

Las clases, dice Bourdieu con otro juego de palabras, aparecen

Cursos y conferencias

como sujetos, pero no sujetos en el sentido idealista, que construyen un predicado, que eligen su destino, sino como «clasificadores clasificados por sus clasificaciones». Pertenecer a una clase es pertenecer a un sistema de clasificación social. Al mismo tiempo que la sociedad organiza la distribución de los bienes materiales y simbólicos, los distribuye de un cierto modo, en algunos barrios, en otros no. La sociedad organiza en los grupos y en los individuos la relación subjetiva con esos bienes, las aspiraciones, la conciencia de aquello que cada uno puede apropiarse y tiene derecho a apropiarse. Es en esta estructuración de la vida cotidiana que se arraiga la hegemonía. No tanto en un conjunto de ideas alienadas sobre la dependencia o la inferioridad de los sectores populares, sino como una interiorización muda de la desigualdad social, bajo la forma de disposiciones inconscientes, inscriptas en el propio cuerpo, en el modo de actuar, en el ordenamiento del tiempo y del espacio, en la conciencia de lo posible y de lo inalcanzable.

Sin embargo, las prácticas no son meras ejecuciones del habitus. Entre el habitus que uno tiene tomado desde la infancia y las prácticas que realiza, puede haber diferencias. ¿A qué se deben esas diferencias? Para Bourdieu, en una visión sociológica, se muestran no como resultado de la libre elección que a uno le permitiría modificar su habitus, seleccionar, elegir aquellos que nadie le inculcó, sino más en el cambio de condiciones sociales. Por ejemplo: un migrante que viene del campo, que aprendió un habitus, un modo de organizar el tiempo, de gastar el dinero, etc. es lo que él estudió con los migrantes argentinos trasladado a la ciudad, va a tener que adquirir otro habitus: otro modo de trabajar, ir a la fábrica, viajar en otro tipo de transportes o viajar en transporte, usar el tiempo y el dinero de otro modo. Es posible que ciertos habitus de su origen se reproduzcan en la ciudad, por ejemplo, en villas miserias, donde

NÉSTOR GARCÍA CANCLINI

se plantan árboles tropicales o la gente tiene monos, en pleno suburbio de Buenos Aires, para rehacer el entorno y los hábitos que uno tenía en el lugar de origen. Pero esto no elimina la diferencia, tanto respecto del campesino que no migró como en relación con quienes nacieron en la gran ciudad. Porque, incluso en la manera de apropiarse de los bienes urbanos, es perceptible en un villero la diferencia con aquel que no es migrante, que siempre vivió en la ciudad, que desde chico recibió la inculcación de disposiciones que lo predisponían a usar lo urbano. La diferencia entre las nuevas condiciones y las condiciones de origen puede crear una distancia entre el habitus y la práctica. Uno no siempre realiza las prácticas que corresponden a su habitus. Pero el tipo de desfase entre uno y otro también puede ser indicativo del carácter de clase o de la pertenencia originaria de un grupo diferente.

Sin embargo, quisiera hacer un comentario para aquellos que conozcan la obra de Bourdieu o se interesen por ella. Me parece que el análisis social de estos fenómenos, en Bourdieu, está muy determinado por una visión reproductivista de la sociedad. Su trabajo nos ayuda a percibir cuán poco elegimos, estamos condicionados por una estructura social, por la pertenencia a grupos, a campos, a clases, que nos hacen actuar de una cierta manera. Sin embargo, me parece que una cierta estabilidad y falta de movilidad social en la sociedad francesa, el carácter fuertemente reproductor, por ej., del sistema escolar, que es donde él analiza más rígida y estáticamente el fenómeno, ha dado poco lugar en la teoría bourdieana a las prácticas transformadoras. Podríamos decir que falta distinguir entre las prácticas como ejecución o reinterpretación del habitus, y la praxis, como transformación de la conducta para la transformación de las estructuras objetivas. Bourdieu no examina cómo el habitus puede variar según el proyecto reproductor o transformador de distintas clases y grupos sociales.

9

Cursos y conferencias

De todas maneras, y anticipando algo que desarrollamos más adelante, me parece que este tipo de análisis nos permite ver cómo las estructuras socioculturales condicionan los cambios políticos. Cómo la potencialidad transformadora de las distintas clases sociales está condicionada por los límites que le pone la lógica del habitus de clase, por el modo en que se insertan en la producción y en el consumo. Por ese consenso interior que la reproducción social establece en la cotidianidad de los sujetos. A veces, la atención mayor que prestamos a las manifestaciones de resistencia popular, de desafío al orden, nos hace ser poco sensibles a todo lo que en la sociedad contribuye a la reproducción del orden, y no sólo a través de la ideología consciente, sino a través de esta forma inconscientes de la ideología que se expresa en el habitus, en el modo en que están organizadas, desde nuestro cuerpo, desde el inconsciente, las prácticas.

Pregunta: Me parece que la posición de Bourdieu trae aparejado el mismo problema que la postura marxista, donde existe una determinación social del individuo y la no posibilidad de transformación. En el caso del marxismo clásico, la salida sería a través de la vanguardia. Y en el caso de Bourdieu no habría salida transformadora. Aparecen como posturas diferentes, pero que tienen los mismos límites.

Respuesta: Hay una diferencia importante: la teoría del habitus trata de recortar un objeto de estudio, que sería el habitus de clase, el habitus de grupos sociales, como una instancia subjetiva en la cual se reproduce lo social. No es la concepción de la conciencia como conjunto de ideas, por ejemplo. Generalmente, cuando se hacen análisis ideológicos, se analizan ideas, un repertorio de contenidos. Al estudiar estas estructuras, este conjunto de disposiciones basadas en el comportamiento del propio cuerpo y que muestran un modo de inserción en la sociedad, un modo habitual de reproducir las

NÉSTOR GARCÍA CANLINI

estructuras sociales, se intenta superar la oposición entre interioridad y exterioridad. El habitus es el lugar en que las estructuras sociales exteriores se interiorizan en los sujetos. Y, a su vez, el lugar en el que se reproducen, se confirman nuevamente esas estructuras sociales. Por ejemplo, un habitus alimenticio, el modo de estructurarse el sistema de gustos de una clase social de una nación entera, permite a su vez reproducir el sistema de producción de alimentos. Hay una correlación que permite ver la subjetividad y la sociedad, no como dos entidades opuestas y exteriores entre sí, sino como un circuito de reproducción que incluye, a la vez, lo interior y lo exterior, lo objetivo y lo subjetivo. Concebidos así, ya no se trata de hacer dos investigaciones separadas: unos analizarían las estructuras socioeconómicas del sistema de alimentación, otros van a estudiar los modos en que los sujetos comen. No, hay que pensar esta relación entre estructura social y habitus como dos lados de un mismo objeto de estudio. No es que adoptemos ciertas ideas o ciertas imágenes que nos persuaden a realizar ciertas prácticas, sino que estamos estructurados como parte de la sociedad, para reproducirla.

Decíamos al final, separándonos de Bourdieu, que este enfoque es muy reproductivista. ¿Ahora bien, cómo introducir la ruptura? No como un resorte de la libertad individual, ni tampoco como un cambio mental -que es a lo que suele tender la mayor parte de la acción política-, cambiarnos unas ideas por otras, un modo de concebir la sociedad por otro, sino como cambio de habitus, de los esquemas de percepción, comprensión y acción.

No estamos diciendo que la acción transformadora es imposible, sino que una acción política transformadora será ineficaz si sólo trata de cambiar una concepción intelectual por otra en las masas. Comenzará a ser eficaz cuando se plantee cómo consumen las masas, cómo beben cotidianamente, cómo se apropian de los

Cursos y conferencias

bienes, a partir de qué estructuras subjetivas, a partir de qué subjetividad colectiva. Y cuando nos planteemos entonces, como parte de la acción política, el cambio cultural. Es cierto, Bourdieu no dice esto y nunca ha analizado en su larga obra un sólo proceso histórico de transformación sociopolítica. Ha analizado esquemas de reproducción social. Este es su límite, su insuficiencia.

Participante: Cómo un grupo comunitario o urbano que lucha por la vivienda propia o digna puede modificar algo, o sea que la relación ideológica con otra clase no pase por una apropiación de vivienda en esas condiciones. Es decir, que no sea una aspiración, sino realmente una transformación.

Respuesta: ¿Tu pregunta es cómo se relacionan las luchas reivindicativas particulares con el cambio estructural de la sociedad?

Participante: Si no es un cambio de hábitos.

Respuesta: No estoy muy seguro sobre qué está preguntando. Vamos a ver si es esto. Hay un modo de responder a esa pregunta, que suele ser el de los partidos. Se dice: está bien, hay desigualdad entre el hombre y la mujer, hay problemas de sectores marginales, de los jóvenes, pero cuando cambiemos la estructura global, esas cuestiones parciales se van a resolver. La experiencia histórica es que no se resuelven. La experiencia de los países llamados socialistas es que siguen como problemas. El caso de la vivienda se resuelve mejor, pero hay que ver cómo se resuelve, qué tipo de vivienda se construye, si tiene que ver con los hábitos de cotidianidad popular o con lo que hay en la cabeza de los arquitectos o de los funcionarios. Entonces, el problema, aun donde se resuelve materialmente, sigue existiendo.

Ese es un aspecto; el otro es si para la movilización y la transformación global, no es un cambio legítimo, tan legítimo como la afiliación partidaria y la lucha por cambiar la propiedad de los

Néstor García Canclini

medios de producción, la lucha por cambiar el pequeño horizonte inmediato de un grupo social. Si la posibilidad de entender, no mecánica ni dogmáticamente las necesidades de cambio de la estructura global, no pasa primero por la comprensión de cómo debe cambiar mi entorno, mi espacio más inmediato.

La objeción que nos harían los partidos que describiáramos sería si así tenemos eficacia. ¿Logramos, mediante la lucha de un barrio, que se construyan viviendas, o que se ponga agua corriente o que se edifique una escuela? Y sumando muchas escuelas, ¿vamos a conseguir que cambie el sistema global? Sobre esto hay que reconocer que las respuestas no son fáciles.

Una es: posiblemente no lo conseguiremos. Porque la lucha por el cambio del sistema global o la lucha, pongamos, para que los militares no vuelvan a gobernar se mueva a otro nivel, en otra instancia. Pero si pensamos que la reproducción de la sociedad es un todo coherente, creo que vamos a encontrar bastantes conexiones entre el hecho de que los militares vuelvan cíclicamente al gobierno y el hecho de que se ignoren ciertas demandas populares y que cuando hay que movilizar a la gente para resistir una dictadura la gente esté en otra parte.

Participante: Creo que la reproducción ideológica sigue funcionando. ¿Cómo esos pequeños objetivos se transforman en el objetivo; y se terminó?

Respuesta: Hay otra parte del asunto, que sería decir que esas demandas reivindicativas parciales, que han sido tachadas como reformistas, tienen su propia legitimidad.

Participante: Son válidas, pero ¿hasta qué punto ocultan la realidad, de qué manera sirven de ocultamiento de una realidad social económica?

Cursos y conferencias

10

Participante 2: La lucha por la ocupación de terrenos, como en el caso de Salano, la ocupación de terrenos de terceros, uno podría pensar que están ocultando porque no van al punto central, determinado por una postura teórica e ideológica de cómo se revierte el orden. Pero lo que pareciera ser es que en general este tipo de cuestionamiento o de reivindicación no va solo, sino que se acompañan de un complejo de factores que van haciendo que los que demandan en general estén aprendiendo ya a qué tienen ellos derecho. Yo creo que la orientación que puede tomar la lucha por la vivienda, la lucha por una canilla, puede dirigirse también sobre la marcha. No es que esté predeterminado.

Participante: La prueba está en que muchos partidos, pequeños partidos socialistas, hacen eso, trabajo en villas es una vieja práctica que tienen, por otro lado. Pero no ha demostrado que pueda llegar a ser su objetivo político la toma del poder.

Participante: El problema es el nivel de objetivos plantea Juss. Para esa minicomunidad es su realidad y es una ruptura con respecto a la reproducción. En el mismo momento en que adquiere una vivienda que no estaba prevista en la reproducción, es cierto que produce una ruptura. Ahora, si esa ruptura lleva al objetivo final de la toma del poder, es otra cosa, pero es un avance en esa ruptura de la reproducción.

Participante: Creo también que muchos de estos movimientos sociales se aplican a romper relaciones que se dan en la vida cotidiana. Es decir, el movimiento feminista apunta a establecer otro tipo de relaciones entre hombre y mujer. Estas relaciones pueden afectar la concepción de familia en la sociedad capitalista, por ej., al afectar la relación de familia o la familia, una unidad reproductora. El sistema social capitalista, puede estar poniendo justamente en jaque ese tipo de sistema capitalista. En vez de venir el cambio de una

NÉSTOR GARCÍA CANLINI

transformación macroestructural a partir del acceso a los medios de producción, viene a partir de otra transformación microestructural o microsocioal. Desde este punto de vista podría estar apuntando a ese cambio o a esa transformación.

Participante: Cuando Bourdieu hace la delimitación de campos, ¿no está también postulando cómo se ordena la realidad y de alguna manera puede eso impedir abordar un problema que se presente en varios? Como es el caso que se acaba de citar, de la familia, la relación hombre-mujer. ¿Cómo se ordenaría ese ejemplo en el esquema de Bourdieu?

Respuesta: No se debe reducir todo el estudio de la sociedad al estudio de los campos, creyendo que analizando todos los campos analizamos toda la sociedad. Hay muchas cosas que no pasan en los campos. A la vez las luchas sociales, la lucha de clases, la lucha entre los sexos, atraviesan todos los campos, y se dan a veces de manera distinta en un campo o en otro. Hay campos que están organizados en parte en relación con la división de sexos. Por ejemplo, si uno ve la diferente proporción de hombres y mujeres que en cualquier universidad del mundo hay en una facultad de ingeniería y en una facultad de arte, se va a dar cuenta de que un campo y otro reproducen de manera distinta, pero a su vez complementaria, la estructura de la relación entre sexos en la sociedad. Pero, a su vez, eso requiere también un análisis específico que no se resuelve por la teoría de los campos.

Participante: Desde el punto de vista de Bourdieu, ¿cuál sería el campo de la antropología?

Respuesta: No sé si podemos hablar de un campo de la antropología del modo en que hablemos de un campo de la física, de las matemáticas, hay un campo científico, pero no de cada

Cursos y conferencias

ciencia. Si hubiera un campo antropológico, tendría que haber un capital cultural, simbólico acumulado, cuya apropiación convierte a ciertas personas en antropólogos. Ese capital, supongamos, estaría constituido no sólo por un conjunto de conocimientos sino, también, por ciertas técnicas de trabajo de campo, cierto modo de practicar la ciencia, de resolver los problemas metodológicos que diferenciarían, supongamos, a los antropólogos de los sociólogos, de los economistas. No sé si las diferencias son tan abismales como para hablar de campos absolutamente recortados. Pero, pensemos, por ejemplo, que esto implicaría una estructura de poder, control de instituciones, lucha por la manera de hacer antropología y esto quizá exista en todas partes, aunque no haya un campo muy delimitado. Esto lucha entre los dominantes y los pretendientes, según los llama Bourdieu, entre los que están instalados en el dominio del campo y los que aspiran a él, a veces se da sólo implícitamente, como lucha de tendencias, de posiciones epistemológicas.

Participante: ¿El poder del campo se da en la medida en que se den conocimientos de esa realidad, o en que se da la modificación de una acción sobre la realidad?

Respuesta: Cada campo establece su forma de validación y legitimidad. Incluso en distintas épocas, en el campo artístico, por ej., los criterios de validación no son los mismos. En la Argentina, en la década del '60, el criterio de validación en el campo artístico no era modificar ámbitos de actividad. Y el criterio de validación empieza a ser quién hace más por los sectores populares, quién transforma las relaciones de comunicación entre vanguardia y sectores populares.

En la ciencia pasa algo parecido a fines del '60, hasta que en el 74-75 ese período se clausura, no por la dinámica interna del campo, sino por exigencias externas. Pero, de hecho, cambia entonces el criterio de validación del campo.

NÉSTOR GARCÍA CANCLINI

Ahora bien, desde el punto de vista del análisis sociológico, no hay un criterio que no sea descriptivo, no hay un criterio prescriptivo que diga que el criterio de validación del conocimiento de un antropólogo debe ser, por ej., su capacidad de transformar la realidad. No hay tal cosa. Lo que uno puede observar, desde el análisis sociológico, es que en distintos períodos, desde distintas tendencias, se organiza de una u otra manera el campo científico, o el campo artístico, y que se postulan requisitos para pertenecer a ese campo.

Participante: ¿Lo mismo ocurriría con la determinación del objeto de estudio?

Respuesta: Claro.

Participante: Los criterios de validación pondrían, inclusive, los límites de cada campo. Habría cierta concordancia, ¿no es cierto?

Respuesta: No voy a desarrollar el tema pero piensen sobre todo quienes vivieron varios cambios en la universidad, cuántas veces el cambio sociopolítico que tiene efectos en el cambio de autoridades y de elencos docentes en la Universidad, va acompañado internamente de una lucha entre sectores por la redefinición del campo. No es que un nuevo poder político genere inmediatamente su expresión adecuada y mecánica dentro de cada campo. A veces se monta sobre la lucha interna del campo. Entonces los desplazados de otro período, aprovechando ese cambio exterior al campo, tratan de ganar posiciones dentro del mismo.

Participante: En los campos que se mencionan, en general se da una pertenencia a una cierta clase social. Es decir, no es que se entrecrucen entre dos clases sociales, desde el punto de vista de las relaciones de producción, sino que ser lugar de una clase social: clase media y de allí para arriba. Es lo que se da en el arte, la ciencia

11

Cursos y conferencias

O sea: esta dinámica ¿también se daría en las clases que no tienen los medios de producción?

Respuesta: Esto tiene varias respuestas, desde el interior de la obra de Bourdieu, y desde otros puntos de vista. En el primer caso, la respuesta es que en el desarrollo de la ciudad capitalista, la autonomización de los campos es un hecho logrado por las clases hegemónicas. Tiene que ver con una cierta especialización del trabajo, trabajo intelectual, trabajo manual, la diferencia de uno con otro. Y, por lo tanto, en general, en las clases populares no se observaría esa capacidad de autonomizar, de especializar. Sin embargo, propondría un ejemplo de nuestro país para el análisis. Ha habido períodos en los que se ha pretendido que el criterio de validación y legitimación del campo científico fuera la capacidad de trascender este elitismo, este carácter de clase, y abrirse a los aspectos populares, sea con vistas a resolver las necesidades, los intereses de los sectores populares o para incorporarlos a la educación, a la ciencia, al arte. En general, estas aperturas a las clases populares han traído la disminución de autonomía del campo. En los términos de lo que se preguntaba antes, reducir la validación interna del conocimiento científico por criterios estrictamente científicos, para incorporar criterios extracientíficos (la eficacia transformadora desde el punto de vista social, las implicaciones políticas) trajo aparejada una reacción correlativa. Dicha reacción se planteó en términos de defensa de la autonomía del conocimiento, se decía que el conocimiento debe demostrarse con instrumentos científicos, no por su eficacia práctica o política. Lo cual no quiere decir que necesariamente esa defensa de lo intracientífico sea elitista. Aquí hay dos niveles de discusión, el nivel epistemológico y el nivel sociológico.

Participante: En relación con esto, uno también se pregunta si los

NÉSTOR GAUZA CASILLI

campos se definen por las instituciones y si éstas responden a ciertos sectores. Si uno realiza una investigación ¿es posible hacerla desde el punto de vista de las clases subalternas, desde la lógica inclusive de integración de campos que no sean estrictamente esos?

Respuesta: Hay campos en que se da una lucha entre posiciones hegemónicas y subalternas. En todos los campos se da esta lucha, pero a veces corresponde a las clases hegemónicas y subalternas. Pienso, tomando ejemplos mexicanos, que la oposición entre arte y artesanía es, en cierto modo, una oposición dentro de un mismo campo, que corresponde hasta cierto punto, a una oposición de clase. Y que la lucha de ciertos sectores artesanales por lograr legitimar su producción artesanal con el mismo reconocimiento que la producción artística, correlaciona la lucha interna por la legitimidad artística con la lucha de clases. En algunos otros campos, ya fuera de mi tema, se podría pensar que la oposición y complementación entre medicina científica y medicina popular revelaría algo semejante. O, en el caso de la vivienda, pensando en un programa de construcción de viviendas más o menos masivo en un país, la oposición entre una arquitectura de élite y una arquitectura popular, estaría mostrando dentro del campo de la arquitectura, donde hay una legalidad propia bajo soluciones específicas, que deben ser arquitectónicas (la lucha entre clases). Pero esta lucha se traduce, se manifiesta en el campo específico del diseño urbanístico y arquitectónico. También se manifestará en otras instancias, p. ej., ¿cómo organizar los planes de estudio en la facultad de arquitectura? ¿Sólo para capacitar en la construcción de monoblocks? ¿Para hacer viviendas populares de otro tipo? ¿Qué lugar se le va a dar en los planes de estudio a las estructuras propias de los sectores populares para organizar el espacio? ¿Qué lugar se le va a dar en la confección del plan de viviendas a la población? Podemos ver que, dentro del

Cursos y conferencias

campo de arquitectura, hay lucha entre posiciones hegemónicas y subalternas, que se correlaciona con la lucha entre clases

Participante: Creo que es diferente el caso de la arquitectura al de las artesanías. Porque supongo que las artesanías no responden a las mismas reglas que el arte y entonces éste es un caso más claro. Porque en el caso de la arquitectura, por más que sea elitista o popular, va a responder a una misma regla de qué es la arquitectura buena o mala.

Participante: Ahora, el que sabe es siempre de la clase hegemónica. El que sabe es aquél que sale de la facultad de arquitectura, pertenezca a una corriente o a otra. Y, de cualquier manera, estamos en el campo del sector hegemónico.

Participante: Lo que se trata de hacer es mediatizar entre la arquitectura popular y la «arquitectura». Pero las soluciones empíricas de un habitante de un hábitat en especial muchas veces suelen ser mucho más creativas, mucho más relacionadas con el hábitat que las que da un arquitecto. Lo que puede dar el arquitecto es tecnología, o mejorar lo que el habitante natural realiza. El arquitecto es el que sabe la técnica y dispone de un corpus que sólo él tiene. Una casa puede levantarla también quien no es arquitecto. La diferencia con el arquitecto es que éste dispone de un título que lo habilita. En el otro caso, hay una habilitación no formal de quien hace su casa de manera más adecuada a su hábitat.

Participante: En el campo de la arquitectura, una casa hecha por un arquitecto y otra hecha por la propia familia no tienen diferencia en tanto ambas son casas. Habría que ver si, dentro de las reglas y parámetros con que se maneja el campo de la arquitectura, en el segundo caso se responde a reglas arquitectónicas. El problema es diferente, es un problema de campos.

NÉSTOR GARCÍA CANLIN

Participante: Quien construye su casa con chapas de zinc, no está luchando por el poder de ese campo. El problema es entre los constructores, cuando disputan por la ubicación del baño, que proponen líneas arquitectónicas diferentes dentro del campo de la arquitectura, más o menos oficial.

Participante: La arquitectura popular y la arquitectura científica no están en la lucha hasta que no se ponen en contacto para pugnar por algún bien común.

Participante: Están en lucha en la realidad, porque la adaptación que hace la arquitectura científica, el que habita muestra la lucha entre la concepción propia y la que se le impuso como usuario.

Participante: Supongamos que un grupo de personas hace su propia casa, guiado por un arquitecto pero siguiendo sus propios diseños. El problema sería si ese modo de construir va a pugnar por imponerse como teoría dentro de «llamémoslo en esos términos» la arquitectura. Eso sería la lucha por el campo. Yo digo que un problema diferente en el ámbito de la artesanía. Digamos que la arquitectura se rige por determinados criterios de validez. Sería un caso muy real el de los constructores que no son arquitectos, pero no compiten en el campo de las leyes de la arquitectura.

Participante: Por supuesto. Hay arquitectos que están a favor de la arquitectura llamada popular y otros que están a favor de otro tipo de arquitectura. Y es una lucha que se da dentro del campo.

Participante: Una cosa es que alguien construya su casa pretendiéndola hacer como quiere. Otra discusión muy distinta es pretender el poder del saber, la lucha por el poder de un símbolo dentro del campo. Y ese mismo símbolo es que yo sé y el otro no sabe, en cierta medida.

Cursos y conferencias

Participante. No, el punto es diferente, porque el poder lo está teniendo un cierto sector en este momento, o sea que el poder es algo histórico. Eso no quita que haya otros poderes en pugna que, desgraciadamente, no tienen tanto poder, pero que lo están buscando. La lucha existe, sucede que la fuerza es desigual.

(Sigue la lucha entre participantes)

Lo que se dijo recién implicaba querer ver las dos partes y en una pugna. Lo que sucede es que hoy una parte que está tan sumergida que no llega a tener ese poder.

Participante. O que, para pugnar, tiene que hacerlo según las leyes del sector hegemónico. Para dar un ejemplo, hay escritores - conozco más de un caso personal que son inéditos. En una mesa redonda se les preguntó por qué, si eran inéditos no hacían ediciones cooperativas. Y la gente de la mesa respondió que ellos estaban dentro de la sociedad de consumo y que para ser editor y vender y hacer circular no solamente en Buenos Aires lo que escribían, debían responder a cierto aparato. Son como las reglas de juego. En el campo de la literatura existen entonces determinadas reglas, desgraciadamente, y uno tiene que caer en ellas y si no hacerse fuerte para luchar de otra manera.

Participante. Los campos existen y están también determinados por cosas que están fuera del campo y que son de esa sociedad global. Pero las luchas en el campo existen.

Participante: lo que se trata de ver es la pertenencia a una u otra clase social de los que luchan dentro de ese campo. Los que luchan, sea por un estilo o por otro, los que llevan por lo menos la parte de la explicación, de la discusión, de la teoría, siguen siendo de una clase social. Serán arquitectos más revolucionarios, más compenetrados con el sector popular, pero siguen siendo arquitectos.

NÉSTOR GARCÍA CANCLINI

Participante: Es decir, no es el señor que construye su casa, porque ése es el campo con sus reglas, con su capital.

Participante. La lucha existe, pero muy velada, no se ve como el campo de dos escuelas arquitectónicas peleando por el poder. Porque los que construyen casas populares prácticamente no tienen poder. Entonces no se ve claramente, no se lee en la sección de Clarín Arquitectura.

Participante: Habría que aclarar qué es el campo. Porque si el campo son las personas que se han recibido de arquitectos es diferente a ver la arquitectura como una disciplina, como el arte de producir viviendas. En este último caso estarían jugando muchos factores. Y se daría quizá una contradicción porque la realidad sería totalmente distinta al sector de poder, porque en la Argentina es mucha más la gente que construye su propia casa.