

Pierre Bourdieu

Sobre el Estado

Cursos en el Collège de France
(1989-1992)

Edición de Patrick Champagne, Remi Lenoir,
Franck Poupeau y Marie-Christine Rivière

Traducción de Pilar González Rodríguez



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:

Sur l'État

© Éditions Raison d'agir / Éditions du Seuil

París, 2012

Ilustración: © RMN - Grand Palais (Château de Versailles) / Gérard Blot /
Jean-François-Thérèse

Primera edición: noviembre 2014

Primera edición impresa en Argentina: abril 2015

Diseño de la colección: Julio Vivas y Estudio A

© De la traducción, Pilar González Rodríguez, 2014

© EDITORIAL ANAGRAMA, S. A., 2014

Pedró de la Creu, 58

08034 Barcelona

ISBN: 978-84-339-6369-7

Depósito Legal: B. 16630-2014

La presente edición ha sido realizada
por convenio con Riverside Agency, S.A.C.

Impreso en Argentina

Arcángel Maggio División Libros - Buenos Aires

Fijar el texto de los cursos impartidos por Pierre Bourdieu en el Collège de France supone cierto número de elecciones editoriales. Estos cursos forman un entramado de textos escritos, comentarios orales, reflexiones más o menos improvisadas sobre su evolución y sobre las condiciones en las que enseñó. En los apuntes de los cursos se mezclan notas manuscritas, extractos de conferencias y anotaciones en los márgenes de libros y fotocopias. Las observaciones de P. Bourdieu sobre las condiciones de acogida de su enseñanza, frente a un público numeroso y muy variado en el gran anfiteatro del Collège de France,¹ muestran que sus cursos no pueden reducirse sólo a las versiones escritas que dejó de ellos, ya que durante su desarrollo podían tomar giros imprevistos, según la reacción que percibía en el auditorio.

Una solución que habría tenido el mérito aparente de la neutralidad y de la fidelidad formal al autor habría sido publicar una transcripción literal y sin pulir del conjunto de los cursos. Pero no basta reproducir la parte oral para que conserve las propiedades de lo oral, esto es, todo el trabajo pedagógico puesto en funcionamiento en cada clase. Y el texto pronunciado ya no es el de la versión «publicada» como se ha podido verificar en los cursos cuyas transcripciones habían sido muy retocadas, incluso totalmente rehechas para transformarlas en artículos aparecidos en revistas científicas. De hecho, la forma elegida explícitamente en los cursos está más cerca de la lógica del descubrimiento científico que de la exposición escrita, perfectamente ordenada, de los resultados de una investigación.

Si bien los editores evidentemente no pueden sustituir al autor después de la desaparición de éste y escribir en su lugar el libro que el

1. Véase *infra*, pp. 160, 174, 247 y 384.

autor habría escrito a partir de sus cursos, sí pueden tratar de que las propiedades ligadas a la oralidad de la exposición se conserven lo mejor posible, lo que implica que sean reconocibles y percibidas, y por el contrario, que los efectos propios de la transcripción sean reducidos al máximo. Los editores deben también constatar que esta publicación, sin reemplazar la que habría concebido el autor, tiene que proporcionar toda su fuerza y su necesidad a la obra que persigue. Por tanto, la transcripción trata de evitar dos escollos, la literalidad y la literariedad. Y aunque Pierre Bourdieu aconsejaba siempre remitirse a sus escritos para comprender lo que decía,¹ aprovechaba también las características de los usos orales y la libertad de expresión que éstos permiten, frente a un público que él sabía en buena medida entregado, para deshacer los sobrentendidos y recuperar la argumentación y la demostración.

En un párrafo de *La miseria del mundo*, titulado «Los riesgos de la escritura», Pierre Bourdieu analiza el paso del discurso oral al texto escrito como una «verdadera traducción o incluso una interpretación».² Hay que recordar que «simplemente la puntuación, la colocación de una coma» pueden «determinar el sentido completo de una frase». La edición de los cursos, por tanto, se esfuerza en conciliar dos exigencias contrarias pero no contradictorias: la fidelidad y la legibilidad. Las inevitables «infidelidades», inherentes a toda transcripción (y, en general, a todo cambio de soporte), están sin duda presentes aquí, como en las entrevistas que analizaba P. Bourdieu, la «condición de una verdadera fidelidad», según su expresión.

La transcripción de los cursos en el Collège de France respeta las disposiciones que P. Bourdieu aplicaba cuando revisaba él mismo las transcripciones de sus conferencias o seminarios para su publicación: ligeras correcciones estilísticas, supresión de los residuos del discurso oral (interjecciones, repeticiones, etc.). Se han rectificado algunas oscuridades o construcciones inexactas. Cuando las digresiones están relacionadas con el tema desarrollado, se han colocado entre guiones; cuando suponen una ruptura del hilo argumental, están recogidas entre paréntesis, y cuando son muy largas, pueden convertirse en objeto de toda una parte. La división en partes y en párrafos, los epígrafes, la puntuación, las notas sobre referencias y llamadas corresponden a los editores, así como el índice de nombres y el de conceptos. Las re-

1. Pierre Bourdieu, «Prologue», *Questions de sociologie*, París, Minituit, 1984, p. 7.

2. Pierre Bourdieu, «Comprendre», en P. Bourdieu (dir.), *La Misère du monde*, París, Seuil, «Points», 1998 [1993], pp. 1418-1419.

ferencias bibliográficas en nota a pie de página pertenecen a P. Bourdieu y se han completado cuando aparecían insuficientemente reseñadas. Se han añadido algunas para favorecer la comprensión del discurso: explicaciones, llamadas, menciones implícitas o explícitas de textos que prolongan la reflexión. El lector podrá acceder a la lista de artículos, obras y documentos de trabajo en los que se apoyó Bourdieu a lo largo de los cursos en un anexo que se ha reconstruido a partir de sus notas de trabajo y de sus numerosas fichas de lectura.

Una parte del contenido de estos cursos fue preparado y publicado por el propio P. Bourdieu en forma de artículos o capítulos de sus obras. Hemos señalado estos casos en todas las ocasiones. Los resúmenes publicados en el Anuario del Collège de France aparecen tras el conjunto de los cursos.

Para comenzar la edición de los cursos del Collège de France se han elegido los tres años de cursos que versan sobre el Estado porque, como se comprobará en la «Situación del curso» al final del presente volumen,¹ se trata de una pieza esencial pero raramente percibida como tal en la construcción de la sociología de P. Bourdieu. Los siguientes volúmenes completarán la publicación integral de los cursos en los próximos años en forma de libros de temáticas autónomas.

Los editores agradecen a Gabrielle Balazs, Jérôme Bourdieu, Pascale Casanova, Christophe Charle, Olivier Christin, Yvette Delsaut, Paul Lagneau-Ymonet, Gilles L'Hôte, Pierre Rimbert y Gisèle Sapiro sus valiosas indicaciones, que han permitido aclarar algunos pasajes de los cursos, y a Loïc Wacquant, en particular, su cuidadosa relectura.

1. Véase *infra*, pp. 513-519.

Curso 1989-1990

Un asunto impensable. – El Estado como lugar neutro. – La tradición marxista. – Calendario y estructura de la temporalidad. – Las categorías estatales. – Las acciones de Estado. – El mercado de la vivienda individual y el Estado. – La comisión Barre sobre la vivienda.

UN ASUNTO IMPENSABLE

Cuando se trata de estudiar el Estado, debemos estar más en guardia que nunca contra las ideas preconcebidas en el sentido de Durkheim, contra las ideas recibidas, contra la sociología espontánea. Resumiendo los análisis que hice en el transcurso de los años precedentes, en particular el análisis histórico de las relaciones entre la sociología y el Estado, yo indicaba que corríamos el riesgo de aplicar al Estado una idea de Estado e insistía en el hecho de que nuestras ideas, las estructuras mismas de la conciencia con las que construimos el mundo social y este objeto en concreto que es el Estado, tiene muchas posibilidades de ser el producto del Estado. Por un reflejo de método, un efecto del oficio, siempre que me he ocupado de un nuevo tema, lo que hacía me parecía muy justificado, y diré que cuanto más avanzaba en mi trabajo sobre el Estado, más convencido estaba de que, si teníamos una dificultad especial a la hora de pensar sobre este objeto, se debía a que –sopeso mis palabras– era casi impensable. Si resulta fácil decir cosas fáciles sobre este asunto es, precisamente, porque en cierto modo estamos impregnados por el objeto mismo que tenemos que estudiar. Yo había tratado de analizar el espacio público, el mundo de la función pública como un lugar donde los valores desinteresados son reconoci-

dos de manera oficial y donde, en cierta medida, los agentes tienen el interés del desinterés.¹

Estos dos temas [el espacio público y el desinterés] son muy importantes porque creo que muestran que antes de llegar a una idea correcta de ello –suponiendo que esto sea posible–, tenemos que reventar una serie de pantallas, de representaciones, siendo el Estado –suponiendo que tenga una existencia– un principio de producción, de representación legítima del mundo social. Si tuviera que apuntar una definición provisional de lo que llamamos «Estado», diría que el sector del campo del poder, que podemos llamar «campo administrativo» o «campo de la función pública», el sector en el que se piensa sobre todo cuando se habla del Estado sin más precisiones, se define por la posesión del monopolio de la violencia física y simbólica legítima. Hace ya varios años² rectificué la célebre definición de Max Weber, que define el Estado [como el] «monopolio de la violencia legítima»,³ añadiendo una corrección: «monopolio de la violencia física y simbólica»; se podría decir igualmente «monopolio de la violencia física y simbólica legítima», en la medida en que el monopolio de la violencia simbólica es la condición de la posesión del ejercicio del monopolio de la propia violencia física. En otras palabras, esta definición, me parece, justifica la definición de Weber. Pero sigue siendo abstracta, sobre todo si carece del contexto en el que yo la elaboré. Se trata de definiciones provisionales para tratar de proporcionarnos al menos una especie de acuerdo provisional sobre el asunto del que hablo, porque es muy difícil hablar de algo sin precisar al menos de qué se habla. Son definiciones provisionales destinadas a ser adaptadas y corregidas.

1. El tema del desinterés se abordó en el curso anterior (1988-1989) y fue recogido en «Un acte désintéressé est-il possible?», en *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, París, Seuil, 1994, pp. 147-173; véase también Pierre Bourdieu, «L'intérêt du sociologue» en *Choses dites*, París, Minuit, 1987, pp. 124-131.

2. Pierre Bourdieu, «Sur le pouvoir symbolique», *Annales*, 3, mayo-junio 1977, pp. 405-411; también en *Langage et pouvoir symbolique*, París, Seuil, 2001, pp. 201-211.

3. Max Weber, *Économie et société*, trad. Julien Freund et al., París, Plon, 1971, pp. 57-59, reed. «Pocket», 1995, pp. 96-100, y *Le Savant et le Politique*, trad. Julien Freund, París, UGE, «10/18», 1963 [1959; 1919], p. 29.

El Estado puede ser definido como un principio de ortodoxia, es decir, un principio oculto que sólo puede advertirse en las manifestaciones del orden público, entendido a la vez como orden físico, como lo contrario del desorden, de la anarquía, de la guerra civil por ejemplo. Un principio oculto perceptible en las manifestaciones del orden público, entendido a la vez en sentido físico y en sentido simbólico. En *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim distingue entre la integración lógica y la integración moral.¹ El Estado, tal como se entiende por lo común, es el fundamento de la integración lógica y de la integración moral del mundo social. La integración lógica, en el sentido de Durkheim, consiste en el hecho de que los agentes del mundo social tienen las mismas percepciones lógicas —el acuerdo inmediato que se establece entre personas que tienen las mismas categorías de pensamiento, de percepción, de construcción de la realidad—. La integración moral es el acuerdo sobre un determinado número de valores. En la lectura que se ha hecho de Durkheim, siempre se ha insistido en la integración moral olvidando lo que me parece su fundamento, esto es, la integración lógica.

Esta definición provisional consiste en afirmar que el Estado es la base de la integración lógica y de la integración moral del mundo social y, por eso mismo, el consenso fundamental sobre el sentido del mundo social que es la propia condición de los conflictos sobre el mundo social. Dicho de otro modo, para que sea posible el conflicto mismo sobre el mundo social, se necesita una especie de acuerdo sobre los territorios de desacuerdo y sobre los modos de expresión del desacuerdo. Por ejemplo, en el campo político, la génesis de este subuniverso del mundo social que es el campo de la alta función pública puede ser contemplada como el desarrollo progresivo de una suerte de ortodoxia, de un conjunto de reglas de juego extensamente impuestas, a partir de las cuales se establece en el interior del mundo social una comunicación que puede ser una comunicación en y por el conflicto. Si ampliamos esta definición, podemos decir que el Estado es el principio de organización del consentimiento como adhesión al orden social, a los principios fundamentales del orden social, que es el fundamento necesario no sólo de un

1. Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960 [1912], reed. «Quadrige», 1994, p. 24.

consenso sino de la existencia misma de las relaciones que conducen a un disenso.

Este desarrollo es algo peligroso porque puede parecer que vuelve sobre la definición primera del Estado, la que los Estados dan de sí mismos y que ha sido recogida en algunas teorías clásicas, las de Hobbes o de Locke, según las cuales el Estado es una institución destinada a servir al bien común, y el gobierno, al bien del pueblo. En cierta medida, el Estado sería el lugar neutro o, más exactamente –por emplear la analogía de Leibniz, quien decía que Dios es el lugar geométrico de todas las perspectivas antagonistas–, el punto de vista de los puntos de vista vistos desde arriba, que ya no es un punto de vista, puesto que es en relación con él como se organizan todos los puntos de vista: es capaz de destacar un punto de vista sobre todos los demás. Esta visión del Estado como cuasi Dios subyace en la tradición de la teoría clásica y es el fundamento de la sociología espontánea del Estado que se expresa en lo que a veces se llama la ciencia administrativa, es decir, el discurso que los agentes del Estado producen a propósito del Estado, verdadera ideología del servicio público y del bien público.

LA TRADICIÓN MARXISTA

A esta representación común que mi definición parece recuperar –verán que en realidad es muy diferente–, toda una serie de tradiciones, en particular, la tradición marxista, opone una representación antagonista, que es una forma de inversión de la definición primaria: el Estado no es un aparato orientado hacia el bien común, es un aparato de contención, de mantenimiento del orden público pero en provecho de los dominantes. En otras palabras, la tradición marxista no plantea el problema de la existencia del Estado y lo resuelve de entrada por medio de la definición de las funciones que éste cumple; de Marx a Gramsci, a Althusser y otros, siempre se ha caracterizado al Estado por lo que hace y por el pueblo por el que el Estado hace lo que hace, pero sin preguntarse sobre la estructura misma de los mecanismos que supuestamente producen lo que lo fundamenta. Por supuesto, se puede insistir más en las funciones económicas del Estado o en sus funciones ideológicas; se habla de «hegemonía» (Gramsci)¹ o de

1. Antonio Gramsci, *Cahiers de prison. 3, Cahiers 10, 11, 12 et 13*, trad. Paolo Fulchignoni et al., París, Gallimard, 1978 [1975].

«aparato ideológico de Estado» (Althusser);¹ pero el acento se pone siempre en las funciones y se escamotea la cuestión del ser y del hacer de eso que se denomina Estado.

Es ahora cuando llegan las preguntas difíciles. A menudo se acepta sin discusión esta visión crítica del Estado. Si es fácil decir cosas fáciles sobre el Estado es porque, por posición y por tradición al mismo tiempo (estoy pensando en el famoso libro de Alain, *Le Citoyen contre les pouvoirs*),² los productores y los receptores del discurso sobre el Estado adoptan de buen grado una actitud un poco anarquista, una actitud de revuelta socialmente instituida contra los poderes. Me refiero, por ejemplo, a ciertos tipos de teorías que denuncian la disciplina, las limitaciones, que tienen mucho éxito, incluso están destinadas a un eterno éxito ya que inciden en la revuelta adolescente contra las limitaciones, contra la disciplina y favorecen con respecto a las instituciones una disposición inicial que yo llamo un humor antiinstitucional³ que es particularmente intenso en ciertos momentos históricos y en algunos grupos sociales. De hecho, se aceptan dichas teorías sin condiciones, cuando en realidad, en mi opinión, no son más que la inversión pura y simple de la definición ordinaria, tienen en común con esta definición el hecho de reducir la cuestión del Estado a la cuestión de la función, y el de sustituir el Estado divino por un Estado diabólico, el hecho de sustituir el funcionalismo de lo mejor —el Estado como instrumento de consenso, como lugar neutro donde se gestionan los conflictos— por un Estado diabólico, *diabolus in machina*, un Estado que funciona siempre en el sentido que yo llamo «funcionalismo de lo peor»,⁴ al servicio de los que dominan, de manera más o menos directa y sofisticada.

1. Louis Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche)», *La Pensée*, 151, junio 1970, recogido en Louis Althusser, *Positions (1964-1975)*, París, Éditions sociales, 1976, pp. 67-125.

2. Alain, *Le Citoyen contre les pouvoirs*, París, Sagittaire, 1926.

3. Sobre este punto, véase Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, París, Minuit, 1984, p. 229.

4. P. Bourdieu se refería frecuentemente en sus seminarios al «funcionalismo de lo peor» que designa una visión teleológica pesimista del mundo social. Sobre este concepto, véase el seminario de Chicago de 1987, publicado en Pierre Bourdieu (con Loïc Wacquant), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, París, Seuil, 1992, pp. 78-79: «Soy muy hostil al concepto de aparato que representa para mí el caballo de Troya del funcionalismo de lo peor: un aparato es una máquina infernal, programada para lograr determinados objetivos. (El fantasma de la conspiración, la idea de que una voluntad demoníaca es responsable de todo lo que sucede en el mundo social, asedia el pensamiento "crítico".) El sistema escolar, el Estado, la Iglesia, los partidos

En la lógica de la hegemonía, suponemos a los agentes del Estado al servicio no de lo universal y del bien público como pretenden, sino al servicio de los que dominan económicamente y de los que dominan simbólicamente, y al mismo tiempo a su propio servicio, es decir, los agentes del Estado sirven a los que dominan económica y simbólicamente y se sirven a sí mismos al servir. Que viene a explicar lo que hace el Estado, lo que el Estado es, a partir de sus funciones. Creo que este error, digamos funcionalista, que encontramos incluso entre esos estructural-funcionalistas que han sido los althusserianos, quienes, de hecho, están muy cerca de los estructural-funcionalistas de lo mejor –Parsons y sus sucesores–, estaba ya en la teoría marxista de la religión que consiste en describir una instancia como la religión por sus funciones, sin preguntarse cuál es la estructura que cumple esas funciones.

(Una de mis dificultades al tratar de comprender lo que llamamos Estado es que me veo obligado a decir, en lenguaje antiguo, algo que va contra el metalenguaje y a arrastrar provisionalmente el lenguaje antiguo para destruir lo que éste vehicula. Pero si yo utilizara siempre el léxico que trato de elaborar –campo de poder, etc.–, dejaría de ser inteligible. Me pregunto constantemente, sobre todo las vísperas de impartir estas enseñanzas, si podré llegar a decir alguna vez lo que de verdad quiero decir, si es razonable esperarlo... Existe una dificultad muy particular que, en mi opinión, es característica de los discursos científicos sobre el mundo social.)

A modo de síntesis provisional, yo diría que en tanto que el Estado es un principio de ortodoxia, de consenso sobre el sentido del mundo, de acuerdo muy consciente sobre el sentido del mundo, cumple, me parece, algunas de las funciones que le atribuye la tradición marxista. En otras palabras, como ortodoxia, como ficción colectiva, como ilusión bien fundada –retomo la definición que Durkheim aplicaba a la religión,¹ las analogías entre el Estado y la religión son considerables–, el Estado puede cumplir sus funciones de conservación social, de conservación de las condiciones de la

políticos o los sindicatos no son aparatos sino campos. En un campo, agentes e instituciones luchan según las regulaciones y las reglas constitutivas de este espacio de juego. [...] Quienes dominan en un campo determinado están en condiciones de hacerlo funcionar en su beneficio, pero deben contar siempre con la resistencia, la contestación, las reivindicaciones, las aspiraciones, “políticas” o no, de los dominados.»

1. É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., pp. 31-66.

acumulación del capital, tal como dicen algunos marxistas contemporáneos.

CALENDARIO Y ESTRUCTURA DE LA TEMPORALIDAD

Así pues, resumiendo por anticipado lo que les voy a exponer, yo diría que el Estado es el nombre que damos a los principios ocultos, invisibles –para designar a una especie de *deus absconditus*– del orden social y, al mismo tiempo, tanto del dominio a la vez físico y simbólico como de la violencia física y simbólica. Para que se entienda esta función lógica de la integración moral, pondré un sencillo ejemplo que, a mi juicio, muestra lo que he dicho hasta ahora. No hay nada más banal que el calendario. El calendario republicano con sus fiestas ciudadanas, los días festivos, es algo tan trivial que [no le prestamos] atención. Lo aceptamos tal como llega. Nuestra percepción de la temporalidad está organizada en función de las estructuras de este tiempo público. En *Los marcos sociales de la memoria*,¹ Maurice Halbwachs recuerda que los fundamentos de toda evocación de recuerdos hay que buscarlos en lo que él llama los marcos sociales de la memoria, es decir, estas señales propiamente sociales en relación con las cuales organizamos nuestra vida privada. He aquí un buen ejemplo de lo público en el propio corazón de lo privado: en el corazón mismo de nuestra memoria, encontramos el Estado, con sus fiestas ciudadanas, civiles o religiosas, y encontramos los calendarios específicos de diferentes categorías, el calendario escolar o el calendario religioso. Así pues, nos encontramos todo un conjunto de estructuras de la temporalidad social marcada por señales sociales y por actividades colectivas. Las constatamos incluso en el corazón de nuestra conciencia personal.

Podría repetir aquí los análisis antiguos, pero todavía válidos, que proponía Pierre Janet sobre las conductas del relato:² es obvio que cuando hacemos un relato que implica una dimensión temporal, cuando contamos una historia, nos guiamos por las divisiones que son ellas mismas el producto de la historia, y que se han convertido en los

1. Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, París, Mouton, 1976 [1925].

2. Pierre Janet ocupó la cátedra de psicología experimental y comparada en el Collège de France de 1902 a 1934. Sin duda, P. Bourdieu alude a su libro *L'Évolution de la mémoire et de la notion du temps*, París, Chahine, 1928.

principios mismos de la evocación de la historia. Halbwachs [señalaba que] dos personas dicen: «En tal año estaba en sexto, en tal sitio, éramos compañeros de clase...» Si dos sujetos sociales pueden comunicarse el tiempo vivido, es decir, un tiempo que decimos inconmensurable e incommunicable en una lógica bergsoniana, es gracias al acuerdo sobre las señales temporales inscritas a la vez en la objetividad —en forma de calendario de festividades, de «solemnizaciones», de ceremonias de aniversarios—, y en la conciencia, y que están inscritas en la memoria de los agentes individuales. Todo esto está muy relacionado con el Estado. Las revoluciones revisan los calendarios oficiales, «oficiales», lo que quiere decir universales en los límites de una sociedad determinada, por oposición a privados. Nosotros podemos tener calendarios privados, pero incluso éstos se relacionan con los calendarios universales: son muescas en los intervalos señalados por el calendario universal, en los límites de una sociedad. Hagan este divertido ejercicio, vean todos los días festivos de todos los países europeos: las derrotas de unos son las victorias de otros..., los calendarios no son totalmente superponibles, las fiestas religiosas católicas tienen menos peso en los países protestantes...

Existe toda una estructura de la temporalidad y creo que, si un día los tecnócratas de Bruselas quieren hacer cosas serias, tendrán que trabajar inevitablemente en los calendarios. En ese momento se descubrirá que, vinculadas a las fiestas, se dan actitudes mentales muy profundas, a las que la gente tiene gran apego. Se comprobará que estos calendarios, que parecen tan sencillos, están ligados a las conquistas sociales: el 1.º de mayo es una fecha que muchas personas no dejarán pasar fácilmente, la Asunción será una fecha capital para otros. Recuerden el debate que desencadenó el deseo de anular la celebración del 8 de mayo. Compramos todos los años un calendario, por supuesto, compramos un principio de estructuración fundamental que es uno de los cimientos de la existencia social y que posibilita, por ejemplo, que se puedan fijar citas. Lo mismo podemos hacer con las horas del día. Hay consenso y no conozco a ningún anarquista que deje de cambiar la hora cuando pasamos al horario de verano, que no acepte como normal todo un conjunto de cosas que, en última instancia, remiten al poder de Estado tal como lo vemos cuando diferentes Estados están en juego para una cosa aparentemente anodina.

He aquí una de las cosas en las que yo pensaba cuando decía que el Estado es uno de los principios del orden público; y el orden público no es sólo la policía y el ejército, como sugiere la definición webe-

riana –monopolio de la violencia física–. El orden público reposa en el consentimiento: el hecho de que nos levantemos a la hora supone que aceptamos la hora. El estupendo análisis, muy intelectual, de Sartre «yo soy libre, puedo no ir a trabajar, tengo la libertad de no levantarme» es falso, aunque muy atractivo. Aparte de dar a entender que todo el mundo es libre de no aceptar, este análisis afirma en el fondo que el hecho de aceptar la idea de la hora es ya algo bastante extraordinario. No todas las sociedades, en todos los países, en todos los momentos, han tenido siempre un tiempo público. Uno de los primeros actos de las burocracias civiles, de los clérigos, históricamente, cuando varias ciudades se federaban o cuando se reunían varias tribus, era la constitución de un tiempo público; los fundadores del Estado, hasta donde podemos llegar estableciendo genealogías por la comparación antropológica, se enfrentaron a este problema. (Cuando se trabaja sobre las sociedades sin Estado, sin eso que llamamos Estado, las sociedades segmentarias, por ejemplo donde hay clanes o conjuntos de clanes, pero no hay ningún órgano central que ejerza el monopolio de la violencia física, ni cárceles, existe, entre otros problemas, el de la violencia: ¿cómo regular la violencia cuando no hay instancia por encima de las familias enzarzadas en una *vendetta*?)

Es una tradición de la antropología acumular calendarios: el calendario agrario de los campesinos, pero también el calendario de las mujeres, de los jóvenes, de los niños, etc. Estos calendarios no se ajustan necesariamente al sentido de nuestros calendarios. Concuerdan en lo principal: el calendario de los juegos de niños, el calendario de los niños, de las niñas, de los adolescentes, de los pastores, de los hombres adultos, de las mujeres adultas –cocina o labores femeninas–, todos ellos concuerdan en lo mayor. Pero nadie ha cogido una hoja de papel –el Estado está ligado a la escritura– para compararlos todos y decir: «Vaya, hay un pequeño desfase, el solsticio de verano con...» Tampoco hay sincronización de todas las actividades. Ahora bien, esta sincronización es una condición tácita para el buen funcionamiento del mundo social; habría que hacer un censo de todas las personas que viven del mantenimiento del orden temporal, que están encargadas de regular la temporalidad.

Si piensan ustedes en textos muy famosos como el célebre libro de Lucien Febvre sobre Rabelais,¹ verán que este período en el que se

1. Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, París, Albin Michel, 1968 [1947].

constituye lo que llamaremos el Estado revela algunas cosas interesantes en relación con el uso social de temporalidad, la regulación colectiva del tiempo, que consideramos natural, con relojes que suenan poco más o menos a la misma hora, con personas que tienen todas reloj. Esto no es tan antiguo. Un mundo en que este tiempo público no sólo está constituido, instituido, garantizado por estructuras objetivas –calendarios, relojes–, sino también, a la vez, por las estructuras mentales, por personas que quieren tener un reloj y que tienen costumbre de mirarlo, que fijan citas y llegan a la hora. Esta clase de compatibilidad del tiempo, que supone a la vez el tiempo público y una relación pública con el tiempo, es una invención relativamente reciente que se vincula a la construcción de estructuras estatales.

Estamos muy lejos de los «topos» de Gramsci sobre el Estado y sobre la hegemonía, lo que no excluye que quienes regulan los péndulos o quienes se rigen según estos péndulos no sean unos privilegiados frente a los que están menos regulados. Hay que comenzar por analizar asuntos antropológicos fundamentales para comprender el verdadero funcionamiento del Estado. Este desvío, que puede parecer una ruptura con la violencia crítica de la tradición marxista, me parece absolutamente indispensable.

LAS CATEGORÍAS ESTATALES

Podemos hacer lo mismo con el espacio público pero procurándole un sentido diferente a ese bastante trivial que le da Habermas y que todo el mundo repite.¹ Habría que hacer un análisis fundamental de cuál es la estructura de un espacio en el que lo público y lo privado se oponen, en el que la plaza pública se opone a la casa, pero también al palacio. Existen trabajos sobre esta diferenciación del espacio urbano. Dicho de otro modo, lo que llamamos Estado, lo que señalamos confusamente cuando pensamos en el Estado, es una especie de principio del orden público, entendido no solamente en sus formas físicas evidentes sino también en sus formas simbólicas inconscientes, en apariencia muy evidentes. Una de las funciones más generales del Estado es la producción y canonización de las clasificaciones sociales.

1. Jürgen Habermas, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. Marc B. de Launay, París, Payot, 1978 [1962].

No es casualidad que exista una vinculación entre el Estado y las estadísticas. Los historiadores dicen que el Estado comienza con la aparición de los inventarios, de las investigaciones sobre los bienes dentro de la lógica de los impuestos porque, para recaudarlos, hay que saber lo que posee la gente. Parten de la relación entre el inventario —*census*— y el *ensor* que elabora los principios de división legítimos, unos principios de división tan evidentes que no son objeto de discusión. Se puede discutir sobre la división en clases sociales, pero no se discute la idea de que hay divisiones. Las categorías socioprofesionales del Insee (Institut National de la Statistique et des Études Économiques), por ejemplo, son típicamente un producto del Estado. Esto no es tan sólo un instrumento que permite medir, que permite a los que gobiernan conocer a los gobernados. Son también categorías legítimas, un *nomos*, un principio de división universalmente reconocido en los límites de una sociedad, sobre lo que no hay discusión; se incluye en el carnet de identidad, en su nómina «nivel 3, índice tanto...». Por tanto, se está cuantificado, codificado por el Estado; se tiene una identidad del Estado. Entre las funciones del Estado se encuentra, evidentemente, la producción de identidad social legítima, esto quiere decir que aunque alguien no esté de acuerdo con estas identidades, tiene que poseer una. Una parte de las conductas sociales, como la rebelión, puede estar determinada por las categorías mismas contra las que se rebela quien se rebela. Se trata de uno de los grandes principios de explicación sociológica: los que tienen dificultades con el sistema escolar están a menudo determinados por sus propias dificultades y algunas carreras intelectuales están totalmente determinadas por una relación desafortunada con el sistema escolar, o sea, por un esfuerzo por desmentir, sin saberlo, una identidad legítima impuesta por el Estado.

El Estado es esa ilusión bien fundada, ese lugar que existe esencialmente porque creemos que existe. Esta realidad ilusoria, pero colectivamente validada por el consenso, es el lugar adonde se nos remite cuando retrocedemos en cierto número de fenómenos: títulos académicos, títulos profesionales o calendario. De retroceso en retroceso, llegamos a un lugar que es el origen de todo esto. Esta realidad misteriosa existe por sus efectos y por la creencia colectiva en su existencia, que es el principio de estos efectos. Es algo que no puede tocarse con los dedos, o tratar como lo hace un agente que procede de la tradición marxista que dice: «el Estado hace esto», «el Estado hace lo otro». Podría citarles kilómetros de textos con la palabra «Estado»

como sujeto de acciones, de oraciones. Se trata de una ficción muy peligrosa que nos impide pensar el Estado. Así pues, como preámbulo, les diría: cuidado, todas las frases que tienen como sujeto el Estado son frases teológicas, lo que no quiere decir que sean falsas en la medida en que el Estado es una entidad teológica, esto es, una entidad que existe a causa de la creencia.

LAS ACCIONES DE ESTADO

Para escapar a la teología, para poder hacer la crítica radical de esta adhesión al ser del Estado que está grabada en nuestras estructuras mentales, podemos sustituir al Estado en los actos que podemos llamar las acciones de «Estado» —entrecorriendo «Estado», es decir, en acciones políticas con pretensión de causar efecto en el mundo social. Hay una política reconocida como legítima, que tal vez no se cuestiona porque nadie plantea la posibilidad de hacerla de otra manera. Estos actos políticos legítimos deben su eficacia a su legitimidad y a la creencia en la existencia del principio que las basa.

Veamos un ejemplo sencillo, el de un inspector de primaria que va a visitar una escuela. Va a realizar una acción de un tipo muy peculiar: va a inspeccionar. Representa al poder central. En los grandes imperios preindustriales, aparecen cuerpos de inspectores. El problema que se plantea de inmediato es saber qué van a inspeccionar los inspectores. ¿Quién va a vigilar a los vigilantes? Es éste un problema fundamental en todos los Estados. Hay personas encargadas de ir a mirar en nombre del poder; tienen un mandato. ¿Pero quién les da ese mandato? El Estado. El inspector que va a visitar una escuela tiene una autoridad que reside en su persona. [Los sociólogos Philip Corrigan y Derek Sayer escribieron]: «*States state*»,¹ [los Estados hacen] *statements*, el Estado establece, el inspector va a pronunciar un *statement*. He analizado la diferencia entre un juicio insultante emitido por una persona autorizada y un insulto privado.² En los boletines escolares, los profesores, olvidando los límites de su cargo, emiten jui-

1. Philip Corrigan y Derek Sayer, *The Great Arch. English States Formation as Cultural Revolution*, Oxford-Nueva York, Blackwell, 1985, p. 3.

2. Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, París, Fayard, 1982, pp. 71-126, recogido en *Langage et pouvoir symbolique, op. cit.*, pp. 107-131 y 159-186.

cios que son insultos; tienen algo de criminal porque éstos son insultos autorizados, legítimos.¹ Si alguien le dice a vuestro hijo, vuestro hermano o vuestro amigo: «¡Eres idiota!» («idiota», de *idios*, significa peculiar), es un juicio particular lanzado contra una persona particular por una persona particular, por tanto reversible. Pero si es un profesor quien dice, bajo una forma eufemística: «Vuestro hijo es un idiota», eso se convierte en un juicio con el que hay que contar. Un juicio autorizado tiene para él toda la fuerza del orden social, la fuerza del Estado. Una de las funciones modernas del sistema de enseñanza es asignar títulos de identidad social, títulos de la calidad que contribuye en mayor medida a definir la identidad social hoy en día, esto es la inteligencia, en el sentido social del término.²

He aquí pues ejemplos de acciones de Estado: son acciones autorizadas, dotadas de una autoridad que gradualmente, por medio de una serie de delegaciones en cadena, remite a un lugar último, como lo es el dios de Aristóteles: el Estado. ¿Quién garantiza al profesor? ¿Qué es lo que garantiza el juicio del profesor? Este retroceso se encuentra en todos los terrenos. Si consideramos los juicios de la justicia, el hecho es todavía más evidente; del mismo modo que si tomamos el atestado de un gendarme, el reglamento elaborado por una comisión o emitido por un ministro. En todos los casos nos encontramos frente a actos de categorización; la etimología de la palabra «categoría» —de *catagorein*— quiere decir acusar públicamente, con la autoridad pública: «Yo te acuso públicamente de ser culpable»; «Yo certifico públicamente que tú eres agregado en la universidad»; «Yo te categorizo» (la acusación puede ser positiva o negativa); «Yo te sanciono» con una autoridad que autoriza a la vez el juicio y, evidentemente, las categorías según las cuales se constituye el juicio. Porque lo que está oculto es la oposición inteligente/no inteligente; nadie cuestiona la pertinencia de esta oposición. Éste es el tipo de juego de manos que el mundo social produce constantemente y le hace muy difícil la vida al sociólogo.

Así pues, salir de la teología es muy difícil. Pero volvamos a los asuntos en los que hay que llegar a un entendimiento. Estarán de acuerdo conmigo en que los ejemplos que he mencionado son actos

1. Pierre Bourdieu y Monique de Saint Martin, «Les catégories de l'entendement professoral», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1 (3), mayo 1975, pp. 68-93.

2. Sobre este aspecto, véase Pierre Bourdieu, «Le racisme de l'intelligence», *Questions de sociologie*, *op. cit.*, pp. 264-268; véase *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, París, Minuit, 1989, en particular pp. 198-199.

de Estado. Tienen en común el ser acciones realizadas por agentes dotados de una autoridad simbólica y provocar efectos. Esta autoridad simbólica, paso a paso, remite a una especie de comunidad ilusoria, de consenso último. Si estos actos obtienen el consentimiento, si la gente se doblega –incluso si se rebelan, su rebelión supone un consentimiento–, significa que, en el fondo, participa consciente o inconscientemente de una suerte de «comunidad ilusoria» –en expresión de Marx a propósito del Estado–¹ que es la comunidad de pertenencia a una comunidad que se llamará nación o Estado, en el sentido de conjunto de personas que reconocen los mismos principios universales.

Sería necesario reflexionar también sobre las diferentes dimensiones que son propias de estos actos de Estado: la idea de oficial, de público y de universal. He opuesto hace un momento el insulto al juicio autorizado y universal, en los límites de una circunscripción, de una competencia jurídicamente definida, de una nación, de determinadas fronteras de Estado. Este juicio puede pronunciarse abiertamente, en oposición al juicio como insulto, que tiene algo no sólo de oficioso sino también de vergonzoso, tal vez porque no puede ser devuelto. Por tanto, el juicio autorizado está enmarcado en su fondo y su forma. Entre las restricciones impuestas a quienes ostentan la capacidad de emitir juicio oficial está la necesidad de respetar las formas que hacen que el juicio oficial sea verdaderamente oficial. Habría que añadir sobre este formalismo burocrático que Weber lo oponía al formalismo mágico, el que se respeta en una ordalía pronunciando una fórmula mágica («¡Ábrete, Sésamo!»). Para Weber, el formalismo burocrático nada tiene que ver con el formalismo mágico: no hay respeto mecánico, arbitrario, de un rigor arbitrario, sino respeto a una forma que autoriza, porque se conforma según las normas colectivamente aprobadas, de modo tácito o explícito.² En este sentido, el Estado está también en la zona de la magia (acabo de mencionar que, para Durkheim, la religión era una ilusión bien fundada), pero se trata de una magia muy distinta de la que solemos imaginar. Querría prolongar la investigación en dos direcciones.

(Cuando se trabaja en un tema del mundo social, uno se encuentra a cada paso con el Estado y los efectos del Estado sin estar necesi-

1. Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, trad. Renée Cartelle y Gilbert Badia, París, Éditions sociales, 1971 [1845-1846].

2. M. Weber, *Économie et société*, *op. cit.*, cap. 3, sección 2 (pp. 291-301 de la edición «Pocket», 1995).

riamente buscándolos. Marc Bloch, uno de los fundadores de la historia comparada, decía que para plantear los problemas de la historia comparada hay que partir del presente. En su famoso libro sobre la comparación entre el señorío francés y la nobleza rural inglesa, Bloch comienza por la forma de los campos en Inglaterra y Francia y de las estadísticas sobre el porcentaje de campesinos en Francia y en Inglaterra; a partir de esto formula una serie de preguntas.)

Trataré de explicar cómo me he encontrado con el Estado en mi trabajo; a continuación, intentaré describir la génesis histórica de esta realidad misteriosa. Al describir mejor la génesis, se comprende mejor el misterio, se ve cómo se forman las cosas a partir de la Edad Media, proponiendo ejemplos ingleses, franceses y japoneses. Debería justificarme por el tipo de trabajo histórico que les propongo, un trabajo que plantea enormes problemas que no quiero abordar ingenuamente: las premisas metodológicas ocupan mucho tiempo en relación con la sustancia. Y les diré más: «Nos plantea muchas preguntas y nos da pocas respuestas...»

Los ejemplos que he elegido se inscriben en toda una tradición de reflexión sociolingüística o lingüística sobre la noción de performativo pero, al mismo tiempo, corren el riesgo de quedarse aún en representaciones prefabricadas de lo que hay detrás de los efectos de Estado.¹ Para tratar de proporcionar una idea de estos mecanismos que producen efectos de Estado y a los cuales ligamos la idea de Estado, voy a resumir una investigación que llevé a cabo hace varios años sobre el mercado de la vivienda individual, de la producción y de la circulación de este bien económico de dimensión simbólica que es la vivienda.² Querría mostrar, a propósito de este ejemplo muy concreto, de qué forma se manifiesta el Estado. He vacilado mucho antes de decidirme a explicar este ejemplo porque podría dedicar el curso anual a explicar la propia investigación. En cierta medida, el metadiscurso sobre este trabajo que estoy a punto de comenzar es un poco absurdo, puesto que imagino que se conoce con todo detalle... Éstas son las contradicciones de la enseñanza... No sé cómo articular la in-

1. Sobre lo performativo, véase Pierre Bourdieu, «Le langage autorisé: les conditions d'efficacité du discours rituel», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, 1975, pp. 183-190, recogido en *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit.*, pp. 159-173.

2. Véase el número 81-82 de *Actes de la recherche en sciences sociales*, marzo 1990, sobre «L'économie de la maison», recogido en Pierre Bourdieu, *Les Structures sociales de l'économie*, París, Seuil, 2000.

vestigación con su ritmo y sus exigencias, y la enseñanza, que yo me esfuerzo en orientar en el sentido de la investigación.

EL MERCADO DE LA VIVIENDA INDIVIDUAL Y EL ESTADO

Emprendí esta investigación sobre el mercado de la vivienda individual a partir de preguntas bastante banales, bastante triviales, que habitualmente se plantean los investigadores: ¿Por qué hay más propietarios que arrendatarios? ¿Por qué en un determinado momento la gente decide comprar en lugar de alquilar? ¿Por qué categorías sociales que no compraban empiezan a comprar y cuáles son estas categorías sociales? Se dice que globalmente el número de propietarios aumenta pero no se analiza cómo se distribuyen en el espacio social las tasas de crecimiento diferenciales según las clases. En primer lugar, se debe observar, medir: la estadística está para eso. Formulamos una serie de preguntas: quién compra, quién alquila; quién compra qué, cómo se compra, con qué tipo de préstamos. A continuación, conviene preguntarse: quién produce, cómo se produce. ¿Cómo describir lo que yo llamaría el sector que construye las viviendas individuales? ¿Existen pequeños constructores que hacen una vivienda al año junto a las grandes sociedades vinculadas a enormes poderes bancarios que construyen tres mil viviendas al año? ¿Se trata del mismo mundo? ¿Competen realmente entre ellos? ¿Cuáles son las relaciones de fuerza? Las preguntas clásicas, por tanto. Las vías de esta investigación han sido muy variadas: entrevistas a compradores –por qué comprar en lugar de alquilar–, observación directa, grabaciones de actos de venta y de negociaciones, contratos entre vendedor y comprador, estudio de los vendedores, de sus estrategias, incluso la audición de las representaciones que los compradores realizan [ante] los vendedores.

Lo que resulta interesante es que, poco a poco, a causa de una especie de regresión impuesta por la propia lógica del estudio, el centro de la investigación se ha desplazado: lo que al principio era un estudio de las transacciones, de las obligaciones que pesan sobre las transacciones, de las condiciones económicas y culturales que determinan la elección, y que consistía en la búsqueda de un sistema de factores que explicaran la elección entre ser arrendatario o convertirse en propietario, y propietario de esto mejor que de aquello, arrendatario de esto mejor que de aquello, este análisis, en efecto, se ha reducido poco a poco hasta tal punto que, en el texto final, representa un 5 %,