

El concepto *Hábitus* de Bordieu a la luz de la Sociedad Abigarrada Boliviana

Omar Guzmán Boutier

Aclaración

El presente trabajo abarca solamente un concepto sistémico (el concepto hábitus) del cuerpo teórico de Pierre Bordieu. La propuesta bordieuana se construye sobre la base de un conjunto de conceptos sistémicos (arbitrariedad cultural, violencia simbólica, relación de comunicación pedagógica, modo de imposición, modo de inclusión, legitimidad, ethos, los tres tipos de capital –el económico, el simbólico y el cultural-, reproducción cultural), de los cuales hemos elegido sólo uno de ellos. Por lo tanto, la circunscripción lograda, a raíz de esta delimitación temática, nos impide hablar de pensamiento bordieuano como totalidad. Totalidad entendida, además, en su doble sentido: a lo largo de toda la trayectoria reflexiva de Bordieu y, a la vez, a lo ancho (es decir, englobando) de todos los conceptos sistémicos anotados y sobre los cuales se levanta la propuesta del sociólogo francés. Entendemos que únicamente el carácter englobante permitiría abordar la propuesta teórica bordieuana, ya que se trata de conceptos conexos.

Sin embargo, la delimitación metodológica elegida tiene validez solamente a condición de una exposición académica del concepto hábitus y no de toda la obra de Bordieu. En el conjunto de la obra bordieuana, los múltiples conceptos nucleares (o sea, sistémicos) se hallan – como dijimos- conexos, es decir, se alimentan unos a y de otros, por lo que la obra, como totalidad, difícilmente podría exponerse solamente desde uno de aquellos conceptos (lo que equivale decir, para el caso, desde el concepto hábitus).

Por otra parte, debe aclararse que la delimitación por la que hemos optado, no supone la fijación conceptual; no es de nuestro interés fijar el concepto en cuestión, en cada una de las obras elegidas. Al contrario, se pretende seguir el desplazamiento conceptual, a lo largo de las

cinco obras seleccionadas para el estudio (cfr. infra. Nota 1), intención imposible a lograrse si acaso se fijara el concepto hábitus. Así, la trayectoria que el desplazamiento del concepto traza, otorga al análisis la flexibilidad necesaria, pese a la rigidez que supone la delimitación señalada, a fin de alcanzar el propósito del ensayo (cfr. infra I).

A manera de introducción

El concepto hábitus de Bordieu tiene un mayor alcance explicativo en sociedades homogéneas que en sociedades heterogéneas. Este mayor alcance explicativo se debe a que, en la aplicación de este concepto a sociedades homogéneas, se revela, por un lado, la ligazón entre el hábitus y el sistema cultural y estatal y, por otro, a la reproducción –gracias a dicha ligazón– tanto del hábitus como del sistema. Al contrario, en sociedades heterogéneas, al estar ausentes los fuertes lazos que permiten aquella ligazón, la reproducción sistémica se ve fuertemente obstaculizada.

Las sociedades homogéneas se caracterizan porque la producción sistémica se asienta en los elementos inmanentes y trascendentes, que son dados por las características sincrónicas del hábitus primero inculcado por medio de la Acción Pedagógica (AP) y que se encuentran presentes en todos los súbditos. Las características sincrónicas del hábitus primario cobran gran importancia en momentos de disonancia entre las condiciones en las que ha sido inculcado el hábitus y su accionar actual. Esta disonancia explica la movilidad social, la que permite la comprensión de la división de la sociedad en clases. Debido al reflote del hábitus primario en las actuales condiciones, es que puede pensarse en la posibilidad de la unificación de los hábitus singulares, durante la relación dialéctica entre el hábitus y el sistema, a pesar de la división de la sociedad en clases. Es esta relación la que permite, a su vez, la reproducción tanto del hábitus como del sistema en su conjunto.

Al contrario, en sociedades heterogéneas, aquella reproducción se dificulta debido a que la AP –entre la que destaca el sistema escolar– no logra inculcar elementos en el hábitus primario, similares a todos los súbditos. La razón para ello es que el sistema escolar (como parte del sistema estatal) y los valores culturales y simbólicos que inculca –entendidos ambos por tanto como emisiones estatales– tienen alcances limitados. Se trata de emisiones débiles que no alcanzan un carácter universalmente válido desde el punto de vista nacional; no interpelan a toda la sociedad.

Como hipótesis de trabajo afirmamos que el hábitus, en sociedades homogéneas, permite la reproducción sistémica dado su carácter positivo para dicha reproducción. Al contrario, en sociedades heterogéneas, las dificultades para la reproducción sistémica reflejan también un carácter negativo (obstaculizador a dichas reproducciones). Por tanto, hemos de denominar al

hábitus en sociedades homogéneas, como un hábitus mono-valencial, portador de la valencia positiva, desde el punto de vista de la reproducción sistémica y llamaremos al hábitus en sociedades heterogéneas como un hábitus bi-valencial, portador tanto de una valencia positiva como de una valencia negativa desde la perspectiva de los requerimientos de aquella reproducción.

El presente trabajo se desarrollará en dos partes. La primera está reservada a la revisión de los conceptos hábitus en la obra de Bordieu¹ y sociedad abigarrada boliviana. En la segunda parte, intentaremos la aplicación del concepto bordieuano de hábitus a la abigarrada sociedad boliviana. Durante esta aplicación tensionaremos hábitus en términos conceptuales y explicativos.

1. El *habitus* bordieuano en Bolivia

1.1. Trayectoria del concepto en la obra de Bordieu

La reproducción (1977)

El hábitus es entendido por Bordieu, inicialmente, como un concepto sistémico de la Teoría de la Acción (AP), la que a su vez se funda en la teoría de la relación entre la arbitrariedad cultural, el propio hábitus y la práctica (cfr. Bordieu 1977:47). Desde ya, la “*AP implica el trabajo pedagógico (TP) como un trabajo de inculcación con una duración suficiente que produce una formación duradera, o sea un hábitus*” (Bordieu op. cit.:72). En la relación entre arbitrariedad cultural y hábitus, debe entenderse a la primera como “*una arbitrariedad interiorizada*” (Ibid). Esta arbitrariedad interiorizada, por tanto, impone un hábitus y lo hace en el marco de la violencia simbólica (cfr. Bordieu op. cit.:70-110).

En esta primera obra, Bordieu señala que puede medirse la “*productividad específica /.../ por el grado en el que el hábitus que produce /.../ es capaz de engendrar prácticas conforme a los principios de la arbitrariedad inculcada*” (op. cit.:74). Las prácticas engendradas por este hábitus son el producto de la interiorización de la arbitrariedad cultural, que es capaz de perpetuarse en las prácticas, es decir, capaz de reproducir dicha arbitrariedad cultural. El concepto hábitus, por tanto, hace referencia también a la “reproducción cultural” (op. cit.:47).

1 Nuestro trabajo abarca cinco obras de Pierre Bordieu, las que a su vez ocupan un espacio temporal de más de dos décadas: entre 1977 y 1999. El orden de la presentación de las obras se orienta por el orden de edición de las mismas, lo que permite, en consecuencia, seguir el tratamiento del concepto hábitus en Bordieu (objeto de nuestro estudio). Así, tanto la secuencia de la presentación de las obras como el espacio temporal anotado, nos permiten afirmar que la trayectoria del concepto abarca, hasta el presente, el grueso de la obra del sociólogo francés.

Reproducción posible, debido a que aquella práctica, a su vez, valida la productividad del TP.

El hábitus, a la vez que genera prácticas, también las unifica (cfr. op. cit.:75), mostrando así el carácter englobante del concepto. En tanto generador y unificador de las prácticas, el hábitus permite la unidad y la función integradora de opiniones (fenomenológicamente) “*diferentes y aún antagónicas*” (Bordieu 1977:76). Estas funciones, en criterio de Bordieu, no son percibidas por “*las ingenuidades de las filosofías del consenso*” (Ibid). Así, en el razonamiento del autor que estamos siguiendo, el hábitus permite la reproducción tanto de la arbitrariedad cultural interiorizada como de prácticas generadas, a pesar de las contradicciones internas –a raíz de las diferencias estructurales- que en un universo cultural² puedan presentarse. Se trata por tanto de la reproducción de los cimientos de un sistema cultural, es decir del universo cultural de una formación social dada. A la vez, pero, la propuesta bordieuna abre la posibilidad de pensar que hábitus pertenecientes a diversos universos culturales, aún siendo de una misma formación social, difícilmente podrán desarrollar prácticas de consenso, basadas en un hábitus inculcado por el sistema cultural oficial de la formación social en cuestión (cfr. infra. 2.3).

Con todo, como se observa, Bordieu plantea que el hábitus no es estático, ya que “el hábitus primero inculcado por el TP primario /permite y se constituye en/ el principio ulterior de cualquier otro hábitus” (Bordieu op. cit. :85). El carácter no estático del hábitus inculcado se refiere a que éste puede dirigirse hacia la conversión del hábitus o hacia la pura y simple confirmación del hábitus primero (cfr. op. cit. :84). En el desarrollo posterior al hábitus primero inculcado, el hábitus, aunque por medio de la conversión constituye otros y nuevos hábitus, lo hace sirviéndose del hábitus primero, como “principio de constitución”. En esa medida, los ulteriores hábitus también reproducen aquellos elementos simbólicos y culturales inculcados, es decir, también reproducen al hábitus primario.

La distinción (1991^a)

En esta segunda obra, Bordieu extiende el abordaje del hábitus inculcado en el sistema escolar y en la familia, hacia la consideración de éste como fruto de la heteronomía del mercado escolar (cfr. Bordieu 1991^a:87). Desde ya, el hábitus es producto de la ambivalencia del tratamiento “*que reserva /el mercado escolar/ a los productos del ‘hábitus escolar’*” (Ibid). Con todo y a pesar de la heteronomía y la ambivalencia, el hábitus produce el sentido de una situación “*objetivamente perceptible*” (op. cit.:99), con “*arreglo a categorías y apreciaciones*” producidas por aquellas situaciones.

2 Entenderemos por universo cultural un “*sistema de sistemas /que/ se comunica a sí mismo a través de un código multisensorial*” (López-Baralt 1982:93). Esta comprensión nos permitirá hablar a lo largo del texto y a propósito de la abigarrada sociedad boliviana, de varios universos culturales, entre los que anotaremos al universo cultural “oficial” y al universo cultural indígena (cfr. infra. 2.2).

La situación objetivamente percibible permite al hábitus producir sentido sobre ella, pero a condición de que dicho sentido sea producido precisamente por aquella situación “objetivamente percibible”. El autor, por tanto, nos habla de la sobredeterminación de las situaciones “objetivamente percibibles” respecto al sentido que el hábitus produce sobre ella. La determinación del hábitus, en ello, permite hablar a su vez y en consecuencia, de un “*hábitus de clase*” (op. cit.:100), como una “*forma incorporada de la condición de clase y de las condiciones que esta condición impone*” (Ibid).

La sobredeterminación señalada no anula el carácter “no estático” del hábitus, es decir, su capacidad de conversión, ya que el autor llama la atención respecto a las “*propiedades sincrónicas*” (op. cit.:108) perpetuadas “*en las disposiciones constitutivas del hábitus*” (Ibid). Según Bordieu, esas propiedades sincrónicas no se evocan siempre sino únicamente cuando se producen acontecimientos de desacuerdo, de “discordia”, entre las “*condiciones de adquisición y de utilización*” (Ibid) del hábitus; es decir, cuando entran en contradicción las condiciones de la práctica engendradora del hábitus y sus formas actuales de utilización. En esta contradicción, sin embargo, se imponen aquellas “propiedades sincrónicas” evocadas, ya que “siempre perpetúan” dichas propiedades (Ibid).

La consecuencia, en el razonamiento bordieuano, es que la tensión a raíz de aquella contradicción es resuelta por medio de esa evocación, es decir, por medio de la imposición de las propiedades primeras del hábitus, en el circuito de la reproducción del sistema cultural. Seguimos teniendo, por tanto, al hábitus como “*principio generador de prácticas*”, aunque ya hemos avanzado hacia la comprensión de que estas prácticas pueden expresar una tensión por un lado y por otro “*objetivamente enclasables*” (Bordieu 1991^a:69-170). Gracias a aquel enclasmiento puede hablarse, entonces, de hábitus de clase.

La unificación del sistema cultural así como su reproducción, según vimos, se asienta en el hábitus (y en las prácticas que éste produce), debido a lo cual portan la distinción de clase, por lo que efectivamente se habla de la división estructural de hábitus, es decir de hábitus de clase. En consecuencia, el hábitus debe atravesar por medio de “*un sistema de enclasmiento*” (Ibid) y es esta relación la que no sólo define al hábitus sino, fundamentalmente, la que a la vez “*construye el mundo social representado*”. Con ello quiere señalarse que construye “*el espacio de los estilos de vida*” (Ibid).

Esto es así, debido a que las condiciones objetivamente percibibles –como vimos-, vale decir las condiciones de existencia, producen nuevos hábitus. Por ello puede asegurarse, consecuentemente, que “*diferentes condiciones de existencia producen diferentes hábitus*” (Bordieu 1991^a:170). Puede concluirse, entonces, que además de subrayar las diferencias estructurales y objetivas señaladas, estamos también en la propuesta bordieuana ante el princi-

pio de diferenciación social de los hábitos, es decir, ante el principio de un sistema de diferencia estructural (cfr. op. cit. :170).

El hábitus es una estructura que organiza las prácticas y las percepciones, esto es, una “*estructura estructurante*” (Ibid). Se entiende una estructura estructurante como la capacidad de la estructura para estructurar (o si se quiere, para organizar) al contexto de acuerdo a sus percepciones. Para el cumplimiento del requerimiento de toda organización, o sea, para poder presentarse como una “estructura estructurante”, el hábitus debe, primeramente, estructurarse en tanto estructura, es decir, estructurar su propia estructura. Hablamos, por ello, en esta parte también del hábitus como una “estructura estructurada” (Ibid). Así, el concepto hábitus, además de ser un principio de la división de clases (en tanto que es una estructura estructurada) y organizar el mundo de acuerdo a sus percepciones (por lo que el hábitus es también una estructura estructurante), amplía el sentido reproductor sistémico que hemos observado. Lo hace precisamente por el doble carácter del hábitus y su impacto, tanto al interior del sujeto (aquí hablamos del hábitus en tanto estructura estructurada) como del sistema cultural en su conjunto (debido a la característica estructurante de aquella estructura).

De esa manera, los “estilos de vida” son resultado, vale decir, producto de los hábitos (cfr. Bordieu 1991^a:172). Se trata de productos “sistemáticos”, que pueden ser percibidos en el proceso de socialización, cuando entran en relación con otros estilos de vida. Por ello, estas relaciones mutuas “*devienen /en/ sistemas de signos calificativos*” (Ibid). Desde ya, las “mutuas relaciones” anotadas se desarrollan de acuerdo “al esquema del hábitus” (Ibid) o, si se quiere, de acuerdo a la estructura que es el hábitus. Esta estructura es, por tanto, la que permite al hábitus estructurar su contexto por medio de prácticas, para lo cual debe realizar elecciones según las condiciones objetivas; tanto de las que el hábitus es producto como de las condiciones en las que funciona y que no necesariamente –según anotamos- coinciden con las condiciones en las que fueron producidas. Esta flexibilidad del hábitus dice de la movilidad posible que puede experimentar, a raíz de la diferencia entre las condiciones en las que es producido el hábitus y las condiciones en las que existe. La movilidad, en Bordieu, se presenta sin embargo en el mismo universo cultural, aunque éste, en tanto sistema, en su interior, muestre diferencias estructurales, de clase. El que el hábitus, en el autor que seguimos, no pueda superar los límites del sistema se debe a que los hábitos posteriores o los hábitos de clase, siempre se remiten al hábitus primario, inculcado por medio de la AP y el TP.

El “hábitus de clase”, pero, presenta una movilidad en doble sentido. Primero, en relación al desplazamiento desde una clase hacia otra, dentro de una misma generación –desplazamiento “intrageneracional” (Bordieu op. cit.:448-449)- y segundo, como desplazamiento dentro de una misma clase, entre diferentes generaciones –desplazamiento “intergeneracional” (Ibid). Debe entenderse dichos desplazamientos como la movilidad de una totalidad normada por el sujeto y su contexto, es decir, como el desplazamiento del hábitus, debido a las nuevas condi-

ciones en las que se encuentra. Recordemos que el “*hábitus es la clase incorporada*” (Ibid; cursiva en el original), esto quiere decir que el hábitus es también la interiorización de las condiciones objetivamente percibibles en las que se desarrolla. En este orden, el concepto hábitus de Bordieu permite pensar el desplazamiento anotado, en sus dos posibilidades (intra e intergeneracional).

El sentido práctico (1991^b)

En la tercera obra, el abordaje del hábitus parte de la consideración de la práctica como el lugar privilegiado, en el que tienen lugar los “productos objetivados” (Bordieu 1991b:92). En rigor, “*la práctica /es el/ lugar de la dialéctica /.../ de los productos objetivados y los productos incorporados de la práctica histórica, de las estructuras y del hábitus*” (op. cit.:92). Entendemos que en este espacio –el de la práctica- actúa el hábitus a la vez como estructura estructurante, en la medida que genera y organiza no solamente las prácticas sino también las representaciones referidas a ellas. Así, la práctica generada y organizada por el hábitus se puede encontrar objetivamente adaptada “*a su fin, sin proponer la búsqueda consciente de fines*” (Ibid). Se trata, por tanto y de acuerdo a Bordieu, de un “*concepto disposicional*” (éste, el del hábitus; cfr. Ibid), que designa tanto las disposiciones permanentes, como las disposiciones generadas o adquiridas.

Por ello, a la vez, es válido señalar que una formación social (FS) se reproduce –siguiendo a Bordieu- y reproduce las relaciones de dominación que porta, no debido a los mecanismos objetivos sino principalmente dada la “*constancia de los hábitus socialmente constituidos*” (Bordieu 1991 :95). Los íntimos mecanismos que posibilitan la reproducción de la FS, por tanto, se asientan en el hábitus socialmente constituido, lo que supone que, a la vez, incluso las propias “*relaciones de dependencia personal*” (que contempla una FS dada) son reproducidas. Por ello, hablamos de la reproducción del sistema de dominación en su conjunto; reproducción que se refiere también al sistema cultural.

Decir que el hábitus es generador de las prácticas es, sin embargo, insuficiente, si no se añade que aquellas prácticas se refieren a la “*conducta razonable o de sentido común*” (Bordieu op. cit.:97) generadas por el hábitus. Con todo, aquellas conductas razonables o de sentido común generadas, reproducen el hábitus primario inculcado (cfr. supra.); lo que permite afirmar, en efecto, que el hábitus es a la vez “*la presencia activa del pasado del que es producto*” (Ibid). Esta presencia del pasado en el presente, por otra parte, traza los hilos de continuidad (los que a su vez permiten aquella reproducción) de un sistema cultural.

Desde ya, ese pasado hecho presente es lo que “*proporciona a las prácticas su independencia relativa*” (Ibid) respecto a las “*determinaciones externas del presente inmediato*”. En la base de esta flexibilidad, a la vez, subyace el elemento unificador de la posible diferencia

entre pasado y presente y ese elemento es –otra vez- el universo cultural que se reproduce. Así tenemos entonces la movilidad o flexibilidad del hábitus, en medio de la unidad del sistema cultural. Para que el hábitus pueda experimentar los desplazamientos sugeridos, debemos considerar que los pensamientos, las acciones o las percepciones producidas por el hábitus lo son con un cierto margen de libertad, del que goza precisamente el hábitus; margen de libertad para la elección en la toma de posición (entendido el hábitus como un concepto disposicional; cfr. infra.). Los límites para esta (re)producción se encuentran, sin embargo, “histórica y socialmente” determinadas (Ibid).

De acuerdo a Bordieu, el pasado se objetiviza además por la apelación a las “propiedades sincrónicas”, por la relación dialéctica entre el hábitus y las instituciones, es decir, el Estado, entendido éste a su vez como la institución de instituciones (cfr. Poulantzas 1985). La importancia que Bordieu asigna a esta relación dialéctica es determinante, si observamos que señala que *“el hábitus como sentido práctico realiza la reactivación del sentido objetivado en las instituciones”* (Bordieu 1991^b:99; cursiva en el original). Esto quiere decir que el sentido objetivado en las instituciones se realiza por medio del hábitus, acentuando así la idea de la reproducción, en la que –dada la relación dialéctica anotada- el Estado asume la función de emisor de una visión del mundo, de una cultura, por medio de sus instituciones, entre las que destacamos a la escuela y la familia. Así, en la reproducción se reproducen no solamente el sistema cultural o el sistema de dominación sino el propio hábitus y las instituciones estatales.

La propuesta de la unidad por encima de las diferencias estructurales (es decir, de las clases sociales) que posibilita el accionar del hábitus, nos plantea la diversidad en medio de la homogeneidad (cultural) (cfr. Bordieu op. cit.:104). Estas diferencias estructurales suponen que *“cada sistema de disposición individual /.../ es una variante estructural de los otros”* (Ibid; negrillas nuestras). Variante estructural quiere decir que tanto ésta (la variante) como la otra (respecto a la que varía) deben tener elementos comunes –y que son los que varían unos de otros- que vienen dados de un universo en el cual se han constituido, es decir, para el caso, un sistema cultural.

Los distintos hábitus nos remiten a también distintas condiciones de existencia y de prácticas. Estos hábitus “singulares”, que marcan la diversidad dentro de la homogeneidad, son los hábitus de clase, que se estructuran por las mencionadas condiciones objetivas. Pero, a la vez, al interior de una misma clase también pueden presentarse “hábitus singulares”, que corresponden a diferentes miembros de una misma clase (cfr. Bordieu op. cit.:104). En este caso, la homogeneidad, o sea el universo que unifica a los hábitus singulares, es el universo de la clase; a la vez, el universo que unifica a los distintos hábitus de clase, a las diferentes clases sociales para decirlo a secas, es el sistema cultural.

Tenemos entonces que el hábitus es un principio de “*prácticas distintas y distintivas*” (Bourdieu 1997:20); es decir, el hábitus permite el establecimiento de esquemas de clasificación, de “*principios de clasificación y principios de visión*” (Ibid). A la vez de generar prácticas distintas –recordemos– el hábitus también organiza las percepciones en tanto estructura estructurante. En esta función, las prácticas distintas aparecen como prácticas distintivas. Desde ya, el hábitus presenta una doble relación entre las estructuras objetivadas del campo social y las estructuras incorporadas (cfr. Bourdieu 1997:7-8). Con el campo social, estamos en presencia de un espacio (social, valga la insistencia) en el que el hábitus toma posición, es decir, ante un espacio que es también un campo de toma de posiciones (cfr. Ibid).

En este orden, Bourdieu extiende el análisis señalando que “*cabe encontrar en el hábitus el principio activo, irreductible a las percepciones masivas de la unificación de las prácticas y de las representaciones*” (op. cit.:77). Este principio activo se traduce en las elecciones respecto a personas, bienes y a prácticas que realiza un sujeto (cfr. Bourdieu 1997:19), gracias a un determinado grado de libertad del que goza el hábitus, según vimos (cfr. supra.). En consecuencia, los desplazamientos que el hábitus puede experimentar son muy amplios y han sido sintetizados en la máxima del autor, quien señala por ello que el hábitus “*es esa especie de sentido práctico de lo que hay que hacer en una situación determinada*” (op. cit.:40).

Hemos anotado (cfr. supra.) que el hábitus vehiculiza la reproducción del sistema de dominación y con mayor precisión del Estado. Para Bourdieu, en la obra que ahora observamos, “*la construcción del Estado va pareja con una especie de trascendencia histórica común*” (Bourdieu, op. cit.:117) que, además, sería “*inmanente a todos los ‘súbditos’*” (Ibid). El paralelismo entre construcción estatal y construcción de aquella trascendencia histórica es posible debido a la relación dialéctica entre el hábitus y las instituciones (o sea, el Estado para el caso). Se trata, por tanto, efectivamente de un proceso paralelo, en el sentido de que dicho proceso se genera en la interrelación dialéctica anotada.

En ésta, la familia representa una instancia continua que liga al Estado con el hábitus del individuo. Se trata de una instancia intermedia entre el sujeto y el Estado, por lo que es considerada –la familia–, por Bourdieu, también como un “*principio de construcción a la vez inmanente a los individuos /.../ que, al ser inmanente a todos los hábitus, se impone como trascendente*” (Bourdieu 1997:130; cursiva en el original). En la construcción estatal, por tanto, la familia, en tanto principio de construcción, aporta lo suyo, pero tiene un carácter inmanente y trascendente a todos los miembros de la sociedad. La construcción-reproducción estatal, puede afirmarse entonces, tiene lugar en la construcción de una fuerza inmanente entre y sobre los miembros de la familia, con lo que, a su vez, la familia se reproduce a sí misma.

Se trata, en relación al hábitus, por tanto de “*un cuerpo socializado, un cuerpo estructurado /.../ y que estructura la percepción de este mundo y /.../ la acción*” (Bourdieu, op. cit.:146). El cuerpo socializado es tal porque sobre él han actuado presiones inculcadoras (cfr. supra.) que lo moldearon y estructuraron. Por ello, también se habla de una estructura estructurada, cuando de abordar el hábitus se trata. Es decir, el hábitus es resultado de la “*violencia simbólica*” (Bourdieu 1997:197) que, desde la escuela, se ejerce para inculcar precisamente un hábitus duradero.

De acuerdo al texto que estamos siguiendo, la violencia simbólica se basaría “*en la sintonía entre las estructuras constitutivas del hábitus de los dominados y la que a ellos/as/ se aplican*” (Ibid). Comprendemos, por tanto, que en la reproducción del sistema cultural (y en particular en el sistema de dominación) se halla la incorporación de la violencia simbólica de los dominantes a los dominados, durante la estructuración del hábitus de estos últimos. En este sentido, ciertamente, las “*categorías que la relación de dominación han producido /.../ son conforme a los intereses del dominante*” (Ibid). Por ello, tanto a la reproducción del sistema de dominación, como a la construcción y reproducción estatal, les es inherente la reproducción de aquellas categorías conforme a los intereses de la clase dominante.

Meditaciones pascalianas (1999)

Tenemos entonces que nuestras acciones se fundan “*en el sentido práctico /antes/ que en el cálculo racional*” (Bourdieu 1999:88-89). También hemos observado que el hábitus –en tanto generador de prácticas- tiene la virtud de la transferencia. Sin embargo, el grado respecto al que un hábitus es sistémico y constante o es fluctuante y variable, depende tanto de las condiciones de su formación como de su ejercicio, de acuerdo a nuestro autor (cfr. Bourdieu op. cit.:89). En ambos casos, pero, la acción (la práctica) que genera el hábitus es producto de la elaboración social, es decir, de los principios socialmente elaborados y que son adquiridos (interiorizados) por medio de la experiencia social. También en esta obra, el autor relaciona lo social (“*principios socialmente elaborados*”) con la construcción del hábitus de un sujeto y nuevamente se expone así uno de los mecanismos que muestran la reproducción del sistema en su conjunto.

Desde ya, encontramos que el hábitus específico “*es un modo de pensamiento específico*” (Bourdieu 1999:133), pensamiento que sirve para la “*elaboración específica de la realidad*” (Ibid) y con ello sirve a la vez como mecanismo de interrelación social. Así las cosas, la reproducción del sistema social se concretiza, en el autor, en la interrelación social anotada ya que, bajo dicha interrelación descansan elementos homogéneos dados por los hábitus primarios. El sentido práctico del hábitus, por su parte, interviene en un mundo ocupado con anterioridad (“*pre-ocupado*” Bourdieu op. cit :188). En este contexto es que la intervención del sentido práctico en el mundo se presenta y lo hace “*en rela-*

ción inmediata de implicancia, tensión y atención que elabora el mundo y le confiere sentido” (op. cit.:188).

Los múltiples desplazamientos (Inter e intrageneracional) que experimenta el hábitus lo colocan ante nuevas y diversas condiciones. En este encuentro, dichas condiciones obligan al hábitus a constantes actualizaciones. Se trata de actualizaciones, sin embargo, diversas y diferentes en las que fue producido el hábitus, por lo que éstos *“cambian en función de experiencias nuevas”* (op. cit.:211), es decir, se adapta según la multiplicidad de condiciones con las que pueda enfrentarse. En esta adaptación y a fin de transformar el hábitus a las nuevas condiciones, se requiere de un *“contra adiestramiento que implique repetición de los ejercicios / con lo que/ puede transformarse duraderamente el hábitus”* (Bordieu op. cit.:227).

En los desplazamientos del hábitus, su experiencia del tiempo *“se engendra en la relación del hábitus y el mundo social”* (Ibid). En este orden y por medio del proceso de adaptación a las nuevas condiciones, el hábitus *“engloba en su mismo propósito un pasado y un porvenir que tienen en común que no se plantean como tales”* (op. cit.:280). El propósito es la adaptación a las nuevas condiciones y en cuyo transcurso el pasado no desaparece sino que se hace presente por medio de y junto al futuro. Esta suerte de contemporaneidad, entre elementos sincrónicos y diacrónicos del hábitus, garantiza la reproducción del sistema en su conjunto. Así como el hábitus es movable, también el sistema se modifica en el tiempo, por lo que puede decirse que el hábitus *“permite la apropiación del logro histórico”* (Bordieu 1999:198). Ello quiere decir, de acuerdo a nuestro autor, que el propio hábitus *“es producto de la adquisición histórica”* (Ibid).

1.2. La Abigarrada Sociedad Boliviana

La república de Bolivia *“está constituida por una sociedad abigarrada”* (Antezana 1991:125), caracterizada por la heterogeneidad y la falta de unidad simbólica y cultural nacional. La incapacidad de construir una unidad simbólica refleja el carácter abigarrado de Bolivia, ya que, donde los hombres *“no son homogéneos o no tienen encendidos elementos simbólicos de homogeneidad, tienden a no referirse como a su Otro al verdadero Otro porque está con su identidad opacada: el señoría piensa que el Otro es el indio, no el extranjero”* (Zavaleta 1986:208). Así, en el encuentro de diversos hombres que se produce en Bolivia, se abre un campo de *“la confrontación entre un proyecto racial culturalista y un proyecto nacional /donde/ el Otro interior es una referencia negativa mucho más fuerte que el Otro verdadero o exterior”* (Ibid).

Tenemos entonces que la totalidad que pretende ser Bolivia (en la época actual del capitalismo), acoge una particular forma de interrelación entre sus hombres, es decir, una particular forma de intersubjetividad. Pretensión solamente, ya que aquella totalidad no logra constituir-

se. Para ello, recordemos que la intersubjetividad contenida en la totalización del capitalismo en la actualidad, es una materia social “*que permite reducir el movimiento social /.../ a su momento sustantivo que es el valor*” (Zavaleta op. cit.:100). Esta materia social existe con “*su inconsciente, resultado previsible de una totalización tan esencial, que es la producción del discurso o ideología orgánica*”, por lo cual la totalización “*no puede pensarse sin la constitución de una hegemonía*” (Ibid).

Este discurso sobre la unidad o totalización en una sociedad abigarrada sólo puede asentarse en la unidad de la diversidad y no en la unidad sobre la diversidad (en la eventualidad de que aquella sobreposición se opere a partir de uno de los componentes de la diversidad)³. Por ello,

Unidad no quiere decir necesariamente fusión total, pero tampoco /.../ separación. Unidad /.../ es la permanente necesidad de retornar a la diversidad; en esta concepción y pensamiento está el contenido filosófico de la Pacha, que hace un holismo y simbiosis de elementos estructurantes de la cultura y sociedad indias (Yampara 1995:51-52).

Desde esta perspectiva, la unidad de la diversidad no es sino (digámoslo apoyados en el pensamiento andino) la unidad o el todo (la Pacha, en su comprensión lata como tiempo y espacio) de los diversos tiempos y espacios; elementos que conforman la sociedad abigarrada (cfr. infra).

Digamos, a la vez, que las potencialidades de una sociedad abigarrada, que basa su unidad en la diversidad, vienen dadas, debido a que permiten “*Aus der eigenen Kultur die fremde erfahren und von der fremden Kultur Zugänge zu noch nicht gesehenen oder abgespaltenen Anteilen der eigenen finden*” (H.J. Heinrichs, citado por Rösing 1987:5). Por ello puede pensarse en un enriquecimiento mutuo de aquellos “*abgespaltenen Anteilen*”, que subsisten y componen la sociedad abigarrada. No hay, pues, por tanto, pensamiento alguno respecto a la reproducción de esencialidades (occidental u originarias)⁴ en la intersubjetividad en una so-

3 Resumiendo, en Bolivia todos los proyectos de construcción nacional intentados (el oligárquico, con el Mariscal Santa Cruz; el indígena-liberal, con Zárate Willka y José Manuel Pando; el liberal a secas; el mestizo con el nacionalismo revolucionario; el proletario, con la Asamblea Popular –que no pudo plasmarse estatalmente- y el “neoliberal” en la actualidad) han girado en torno a la imposición de una de las partes sobre la diversidad. En cada uno de los casos, se trató de un modelo excluyente, en el que una parte excluye y subordina al resto.

4 Aunque no se plantea la reproducción de esencia, no puede desconocerse la reproducción de sistemas culturales diferentes. Asumimos que la fuerza reproductiva, desde el punto de vista de las culturas originarias andinas, se basa en el aymara como idioma, ya que éste “*tiende a registrar acontecimientos antes que cosas*” (Untoja 2000:20), a diferencia del español. A su vez, la referencia a aquellos acontecimientos tienen una carga subjetiva, en que “*predomina el sentir emocional sobre el ver mismo*” (Untoja op. cit.:21). En este orden, la tradición oral no sólo permite la sobrevivencia de la memoria larga sino que, en el propio uso del idioma aymara durante la tradición oral, se reproduce también el sentir con el que fueron registrados los acontecimientos.

ciudad abigarra, de acuerdo al planteamiento andino, sino enriquecimiento mutuo, a partir de la “*eigene Kultur*”.

Lo que debe añadirse para la comprensión de la complejidad presente en la intersubjetividad de la abigarrada sociedad boliviana, es el cruce entre dos sistemas: el de dominación y el de explotación. En efecto, actualmente entonces se presenta en Bolivia, además de un sistema de dominación de clases, un sistema de dominación cultural; sistema en el que la educación juega un rol central, debido a que permite la reproducción, precisamente de aquel sistema cultural de dominación. Un sistema cultural dominante, como se comprende, que se caracteriza por la imposición de una de sus partes, sobre el resto que conforma el mosaico de la sociedad abigarrada.

Desde ya, antes de nacer a la vida independiente esta república, Bolivia ha sido portadora de una sociedad heterogénea. Las diversas sociedades existentes en su interior coexistieron durante la Colonia y posterior a ella, prolongando la confluencia de la heterogeneidad señalada. Por ello se afirma que la propia heterogeneidad está señalando “*a toda hora que no hay otra homogeneidad que la impuesta por la historia, es decir, por los hombres, en actos conscientes y acumulados*” (Zavaleta op. cit.:24). A la vez, pero, dice también que en sociedades heterogéneas que pretenden lograr su unidad se requiere de un excedente “*capaz de abastecer los requisitos sin duda costosos de la articulación de una diversidad*” (Ibid). Por tanto y en ausencia de dicho excedente y su apropiación, la heterogénea sociedad del alto Perú no fue unificada en torno a símbolos, valores o visiones del mundo, por los fundadores de la “*patria*”, cuando nació Bolivia.

Así entonces y frente a la exigencia que plantea para el conocimiento de este tipo de sociedades (que se caracterizan por su falta de unidad), se requiere incluso de metodologías distintas a las que pudieran aplicarse en sociedades homogéneas; sociedades en las que es posible la aplicación del método cuantitativo, debido a la utilidad en ellas, de la media ideal, para la medición de aquellas sociedades.

Al contrario, en sociedades abigarradas, la utilidad de este método es relativa y más bien será la crisis la que permita su conocimiento, gracias a la posibilidad de su “*concentración o centralización*” (Zavaleta op. cit.:21), que la crisis permite. De otra manera, estas sociedades no aparecerían sino compuestas por “*un archipiélago*” (Ibid). En consecuencia, la articulación lograda por la crisis en las sociedades abigarradas, entre formas distintas, es una cualidad. Con todo, debe precisarse que “*el grado de revelación es también proporcional al grado de generalidad de la crisis*” (op. cit.:21-22). En este sentido, se trataría de una “*forma aglutinada de presentación heterogénea en ese pathos /lo cual/ es propio de sociedades de dudosa cuantificación como Bolivia*” (Zavaleta op. cit.:21; cursiva en el original).

Por ello, entonces, se dice que Bolivia presenta “*una sociedad heterogénea atravesada por diversas historias*” (Antezana 1991:28). Cada una de estas historias corresponde a una de las sociedades que conforman la señalada heterogeneidad. No se trata, con esta afirmación,

de presentar una visión dicotómica que opondría dos esencias ahistóricas –la indígena y la europea- /sino/ de comprender cómo la interacción colonial deviene un hecho marcante y constitutivo de las identidades culturales de todos los sectores socio-culturales del país, tanto en el pasado como en el presente (Rivera 1993:29).

Por tanto, así como observamos una multiplicidad de sociedades que conforman Bolivia, así también observamos múltiples historias, multiplicidad de historias que impiden hablar de una historia nacional, es decir, universalmente válida para toda Bolivia, en el entendido de una historia oficial. En Bolivia, la historia del Estado, además de ser la historia de la clase dominante, es también la historia de la cultura occidental dominante.

Esto habla, claro, de las dificultades para la construcción nacional y conviene recordar qué entendemos por nación

el yo colectivo o sustancia socializada que es la consecuencia de las premisas más frecuentes del capitalismo. Es por tanto, un yo compuesto por la tributación ideal de los hombres en estado de desprendimiento, hombres extrañados. La relación entre una cosa y otra, el yo nacional y la renovación de la anterior identidad comunal o de solidaridad mecánica y no orgánica no es una mera circunstancia sino una causalidad necesaria: si lo segundo no ocurre no existirá lo primero (Zavaleta 1986:161).

Entendemos por ello que la abolición del viejo individuo es efectivamente un requisito para el nacimiento del capitalismo y consecuentemente de un estado capitalista, ya que , “*el que no se ha separado no se puede unir en forma moderna*” (Ibid; negrillas nuestras).

En el país esta no separación –y por tanto el bloqueo para la constitución originaria del capital, punto de partida para la constitución del capitalismo y su Estado- fue posible por medio de la mantención y reproducción de las formas andinas de producción y sus relaciones económicas. Se trata de formas referidas a los sistemas de aynogas, al ayni, la minka y otras. Además, pero, se refiere a un mecanismo –éste, el de las formas andinas de producción- que impidieron el acceso del capital a la fuerza de trabajo, imposibilitando así, a la vez, el mando de capital sobre el proceso de producción, requisito éste del mando, para hablar de un proceso capitalista de producción. Por otra parte, la reproducción de las formas andinas también impidieron al capital la administración de los medios y de los elementos de producción (particularmente de la tierra), así como el disciplinamiento de la fuerza de trabajo, a través de la fijación de un cierto tiempo y hábito de trabajo.

Volviendo a las diversas historias, digamos que cada una de ellas, a la vez, se asienta en una forma de organización particular (cfr. Antezana op. cit.:37), es decir, en determinadas formas de producción y organización política. Desde ya, *“las formas liberales de organización política, asentada en una ‘comunidad imaginaria’ /.../ encarnada idealmente en el estado-nación”* son bloqueadas hasta llegar a quedar inutilizadas, por *“las contradicciones no coetáneas”* (Rivera 1993:31). Con ello, se afirma que el bloqueo de lo andino a los paradigmas de organización occidentales, se extiende también al ámbito político. Por tanto, cada una de aquellas múltiples historias refleja también diferentes tiempos, momentos, donde a cada una corresponden tanto diversas formas económicas como políticas de organización, que se remiten a su momento fundacional, es decir, a distintos momentos constitutivos. Puede decirse, entonces, que *“el ‘abigarramiento’ de la sociedad boliviana actual /se opera/ en virtud de la persistencia de contradicciones no-coetáneas /.../ ancladas en tres horizontes históricos de diversas profundidad y duración”* (Bloch, citado por Rivera 1993:33). Estos ciclos históricos, que interactúan en el presente, son: a) el ciclo colonial, que estructura los conflictos y comportamientos colectivos ligados a la etnicidad, a través del colonialismo interno; b) el ciclo liberal y c) el ciclo populista inaugurado en 1952 (cfr. Rivera op. cit.:33-35).⁵

La dificultad que se destaca en sociedades abigarradas, tanto para su articulación como para su conocimiento, se refiere a la imposibilidad de establecer una historia que se imponga (e imponga sus símbolos y su visión del mundo) al resto, así como la imposibilidad de articular los diferentes momentos constitutivos, a partir de los cuales se despliegan aquellas historias. Esto supone que tanto las múltiples historias como la articulación de diversos momentos constitutivos, no han logrado tampoco devenir en un yo colectivo, por medio de la creación colectiva de una historia en términos de la nacionalización de los símbolos y los paradigmas culturales.

Así entonces, la heterogeneidad de este tipo de sociedades se expresa en la *“formación abigarrada”* (cfr. Zavaleta, op. cit.). Una formación de estas características es una en la que *“la calificación mutua de diversidades económico-sociales /que concurren/ ninguna de ellas mantiene formas previas”* (Antezana 1991:141-142). Las diversidades que confluyen se articulan y, al articularse, modifican cada uno de sus elementos componentes, aunque de manera parcial. La calificación mutua –que supone la modificación de los elementos concurrentes- se destaca, en el momento del encuentro (del thinku), del venir de aquellos elementos. Con todo, las sociedades concretas *“permitirían caracterizar las diversas historias en juego, es decir, los diversos grados de constitución social ahí implicados”* (Ibid). Esta articulación puede precisarse con el concepto de intersubjetividad, como el espacio en el que se produce la articulación.

5 Nosotros añadiríamos un cuarto momento, referido al ciclo neoliberal e inaugurado en 1985.

La constitución de la formación social abigarrada también da lugar a constituciones estatales particulares que, en el caso boliviano, puede graficarse por su carácter inestructurado. Estas constituciones estatales no sólo son “*efecto de constituciones previas al interior de la sociedad civil*” (Antezana op. cit.:157) sino también resultado de los mutuos bloqueos observados. Debe insistirse en que, en la sociedad civil boliviana, en base a la vigencia de las diversas historias, se recrean también las diversas nacionalidades originarias, así como sus formas de organización político-administrativas como el ayllu. Al mismo tiempo, no deja de ser sin embargo llamativo que algunos pensadores(as) continúen subvalorando las particularidades de aquellas recreaciones. Ejemplifiquemos aquella subvaloración, señalando que

*la construcción de federaciones de “ayllus”, “jatun ayllus” y similares que están actualmente en boga entre indigenistas y funcionarios de la Participación Popular debe más a las influenciados por las fantasías estructural-funcionalistas de Platt (1987) y seguidores que a una “reconstitución” real de algo que antes existía*⁶ (Spedding y Llanos 1999^a:1).

Spedding y Llanos, además de opinar respecto al ayllu con ligereza y superficialidad, demuestran que tampoco entendieron nada de lo que hoy en día acontece, en relación precisamente a la reconstitución de la forma de organización social llamada ayllu.

Señalemos que el concepto ayllu es un concepto multipolar (para la explicación de este tipo de conceptos, véase Bordieu 1999) que basa su fuerza explicativa en un doble movimiento que le es inherente (cfr. Guzmán 2000). En este orden, el concepto significa efectivamente varias cosas: desde “*la parentela de individuos*” (Spedding y Llanos, op. cit.:1), hasta “*sociedades regionales*”, pasando por “*la comunidad local*” (Ibid), lo que ejemplifica su carácter multipolar. A la vez, pero, estas varias acepciones del concepto dibujan un movimiento simultáneo, en tanto englobante y penetrante; es decir, el uso del concepto ayllu, en un sentido, engloba a las otras acepciones, a la vez que es penetrado por ellas, a las que toma como presupuestos. Así, por ejemplo, cuando se habla del Ayllu Layme, se sobreentiende que se hace referencia a una organización social (de una sociedad regional) organizada por los originarios (para una ampliación del concepto “originarios”, cfr. infra. Anexo).

Desde ya y volviendo a la conceptualización de “sociedades abigarradas”, digamos que en éstas, conceptos para referirse a grandes unidades sociales, tales como “masa” y “multitud”, tienen sentido con y por medio del concepto de formación social abigarrada, ya que ésta *tiene “en cuenta los múltiples actores, grupos, sujetos y niveles sociales que, bajo diferentes historias, operan en las sociedades concretas heterogéneas”* (Antezana op. cit.:157).

6 Eso de la “*reconstitución real de algo que antes existía*”, en el tema, no pasa de ser un criterio infantil, lejos de la observación del cientista social. Bajo ese criterio y respecto a la definición de ayllu que tienen los chusichinos de la peruana provincia de Ayacucho, dicho criterio no podría ser entendido, ya que los chusichinos “*definen ayllu como ‘cualquier grupo con cabeza’*” (López-Baralt 1989:93; cursiva en el original).

Por otro lado, en las sociedades heterogéneas concretas, el problema “*de la unidad, es un problema que se refiere a las diferentes intersubjetividades (es decir, formas de articulación) constituidas en los momentos críticos*” (Antezana op. cit.:128-129). Efectivamente, es en los momentos críticos en los que actúan los distintos tiempos, aunque todos ellos marcados por el hecho crítico. La intersubjetividad resultante, a la vez de impactar en los concurrentes –produciendo en éstos modificaciones- permite la preservación y recreación de sus propias identidades. Para explicar analíticamente esta figura, nos apoyaremos en el concepto aymara de “ajayu”, entendido éste como el ir y venir de las energías (es decir, de las identidades o subjetividades, para el caso).

En este ir y venir, en un momento dado –en el del venir- las energías, las subjetividades, se encuentran (lo que llamamos el thinku) y producen un algo nuevo, que no es sino una identidad resultante de la intersubjetividad y la consiguiente modificación que se produce entre los elementos concurrentes. En esta nueva identidad, sin embargo, dijimos que los elementos concurrentes no pierden sus identidades, las que se vuelven a recuperar en el momento del ir del ajayu. Lo llamativo de la particularidad boliviana es que, tanto el desplazamiento que traza el ajayu en su recorrido como el encuentro que en dicho recorrido produce, el thinku (la articulación o totalización, en nomenclatura zavaletiana), dado el carácter falaz y postizo que asume la normativa política constitucional (ya que no se ha producido una nacionalización; cfr. supra.) transcurre preferentemente (sino de forma exclusiva, hasta el presente) en momentos de crisis.

Debido a la falacia de la construcción señorial basada en aquella normativa es que, incluso en la democracia liberal, las masas han permanecido clandestinas y el comportamiento que ellas tienen ante los requerimientos de aquella democracia (como el sufragio, por ejemplo) no puede servir como indicador para auscultar la identidad, las formas y la erección de sus mecanismos de administración política. El carácter postizo de la normatividad constitucional boliviana nos coloca ante un problema, cuya resolución marca una necesidad política, ya que pensar

en un hálito la con-temporaneidad y la sin-cronicidad de la Bolivia pre-moderna, moderna y post-moderna, es una necesidad no sólo epistemológica, sino, sobre todo, política para poder entendernos como colectividad; es decir para poder aprehender nuestra complejidad como sistema y no como mera yuxtaposición heteróclita y abigarrada de cosas, unas al lado de otras (Medina 1997:69).

Por tanto, anotemos que la difícil y compleja articulación referida a la contemporaneidad y sincronidad, efectivamente no se refiere a la comprensión marxista del concepto “abigarrado” como “buntheit” o “verwirrung” sino al contrario, a la definición zavaletiana de lo abigarrado, como la articulación de aquella diversidad –aún y sobre todo hasta ahora, en momentos de crisis.

En este sentido, en sociedades abigarradas como la boliviana, se puede entender mejor sus rasgos si, por medio de la historiografía, se precisan los momentos constitutivos que caracterizan a cada una de las particularidades (cfr. Antezana 1991:35). Estos diversos momentos constitutivos están íntimamente vinculados a la acumulación subjetiva en el seno de la masa. Acumulación que se nutre, según vimos, de la concurrencia al espacio de la intersubjetividad y que da lugar a *“una ‘memoria histórica’ colectiva”* (Antezana, op. cit.:81); vale decir, a la historia subjetiva de la masa. La memoria señalada es una forma cognoscitiva que se define dentro de la historia de una clase o grupo social y en relación a otras historias en juego (cfr. Antezana, op. cit.:35).

El método de conocimiento para sociedades abigarradas, planteado por Zavaleta, difiere entonces del método de la “media ideal”, ya que éste a la vez presupone una sociedad homogeneizada gracias a y por medio de un modo de producción (método que no es del todo válido, según observamos, para sociedades abigarradas), ya que los sujetos sociales, en estas sociedades, *“que acumulan /el/ ‘sistema de prejuicios’ tienen que ver con la diversidad económica, social y cultural”* (Antezana, op. cit.:88-89). En consecuencia, hablamos de una intersubjetividad ligada a la formación económica-social concreta: intersubjetividad que permite la construcción de *“un ‘horizonte de visibilidad’ /.../ no de la época sino de las ‘épocas’ /dando lugar a/ la identidad o unidad en la diversidad pero sin un criterio de uniformidad”* (op.cit.:89; cursiva en el original). Concluimos que este razonamiento está hablando a la vez de la articulación de los distintos concurrentes sociales a la intersubjetividad en Bolivia. Mientras uno de los concurrentes asiste al encuentro con la certeza que le viene de la tierra (entendida ésta como construcción social) y de la historia larga, el otro asiste con el signo de su extrañamiento.

Desde ya, para Zavaleta, *“la incertidumbre de la casta oligárquica boliviana tiene una índole existencial”* (Zavaleta 1986:137). Esta característica se halla representada por los descendientes sociales (los criollos) de los conquistadores, quienes actúan frente al Otro interno (al indígena) como *“españoles desterrados en medio de las altas montañas pero, a su turno, que han dejado de ser españoles”* (Ibid). Por ello, el asedio indígena-campesino provoca *“la incertidumbre racial de la casta oligárquica”* (Ibid) y la convierte *“en una clase entreguista”*; es decir, en una clase identificada no con su connacional (el indio) sino con aquellos a quienes se entrega, o sea, con el extranjero. De esta manera, la visión del darwinismo social, tan en boga en Bolivia, en particular en la primera mitad del siglo XX, fue la consecuencia *“de una visión endogámica de la reproducción interna de la casta que da lugar a la incapacidad de una convocatoria hegemónica”* (Ibid).

Por otra parte, respecto a los procesos de nacionalización, puede señalarse que en la producción de la unidad en la diversidad, la propuesta zavaletiana considera la *“estructura de autodeterminación como más fundamental que los idiomas”* (Antezana, op. cit.:138), ya que

aquellas estructuras permiten la expresión democrática de las masas y son consideradas como *“producto del proceso histórico en la diversidad”* (Ibid). Convendrá, por ello, preguntarse si *“la gamonalización de la formación social boliviana, ¿nada tendrá que ver con la fragmentación /.../ del español mismo que se habla en las regiones?”* (Zavaleta 1986:169). Ello viene a consideración a propósito de la entrada de los hombres en el acto mismo de la nacionalización, acto en el que tiene poca importancia si los sujetos son mono o bilingües (español/aymara parlantes o español/quechua parlantes, por ejemplo). Lo que importa para la nacionalización, en todo caso, es *“el alcance de la intersubjetividad y no la forma lingüística que lo encubre”* (Ibid), ya que *“la lengua es sólo el testigo de la nacionalización y no su condición”*.

La nacionalización, por tanto, debe ser entendida como un producto que en la constitución de la intersubjetividad en una formación social abigarrada, *“adquiere más importancia que los idiomas”* (Antezana 1991:138). Al respecto, Zavaleta anota que *“habría que ver si el obstáculo principal a la nacionalización en Bolivia no es el grado de dispersión cultural y simbólica de su clase dominante y no, como se dice casi en un reflejo, la presencia de lo indígena”* (Zavaleta 1986:30). Llamativa afirmación si se considera que el sector hispánico es un sector al que *“se le supone una proveniencia mucho más homogénea y monolingüe”* (Ibid) que el sector originario, compuesto por un mosaico de nacionalidades y lenguas. La razón para que el sector hispánico, en tanto actor social, muestre una *“dispersión cultural y simbólica /es consecuencia de la/ parcelización de la realidad que es propia de mentalidad gamonal /la que/ ha cobrado al grupo hispánico un elevado precio”* (Ibid). Al contrario, *“las fronteras entre lo quechua y lo aymara no fueron nunca profundas. Con esto se quiere decir que hay una identidad aunque se dé entre dos lenguas, lo que es como un paradigma de intersubjetividad”* (Ibid).

Desde ya, a su vez entenderemos, como decía Gramsci, que un idioma es una concepción del mundo (cfr. Gramsci 1975). En este orden, el llamado “idioma nacional” no es *“sino el modus vivendi entre las lenguas o elementos que concurren a la nacionalización o si se quiere el término lingüístico en el que se ha instaurado el pacto /que califica/ a la lengua centralizadora o ésta se impone”* (Zavaleta op. cit:167).

Esto tiene que ver con la relación que mantiene el español y el aymara en Bolivia. En ese orden, debe decirse que *“el discurso no es sólo una representación /ya que/ absorbe de un modo morfológico el hecho social”* (Ibid). Por ello,

la inflexión sin lugar a dudas indígena o africana de los diversos acentos con que se habla el castellano en Bolivia o en cualquier parte de América no es un mero déficit con relación al español del siglo de Oro. Es la forma de apropiación de la lengua o las consecuencias lingüísticas de la propia inserción en un nuevo mundo (Zavaleta 1986:167).

Aquella apropiación del español, por su parte, no elimina las características del idioma original y, al igual que en el thinku, también en este caso aquel idioma original (como uno de los elementos concurrentes), en el momento del venir del ajayu, recupera sus características. Las huellas de ello pueden encontrarse en el propio español hablado, es decir, en aquella apropiación, en el sentido de que se habla español pero con la lógica idiomática originaria (ya sea andina o amazónica).

1.3. Límites Conceptuales del *Hábitus*

1.3.1. *Presencias y ausencias del concepto*

El hábitus es un concepto sistémico en la teoría de la AP e implica el TP como un trabajo de inculcación duradera, precisamente de un hábitus. La AP se funda en la arbitrariedad cultural perpetuada en las “*prácticas, es decir en la arbitrariedad inculcada*”. Prácticas que, además, son unificadas por el propio hábitus y gracias a lo cual el propio universo cultural es reproducido, pese a la diversidad estructural de hábitus en su interior. A pesar de la posibilidad de la conversión del hábitus primero (inculcado a su vez por el TP primario) hacia otros hábitus, aquél permanece como “principio de constitución” y es reproducido incluso en ulteriores hábitus.

Debido a que el hábitus inculcado en el sistema escolar resulta de la heteronomía del mercado escolar, éste reserva para los productos del hábitus escolar un tratamiento ambivalente. Desde ya, el hábitus produce el sentido de una situación “objetivamente percible”, lo que sobredetermina el sentido producido por el hábitus. En este marco, hablamos de un hábitus de clase, ya que incorpora (el hábitus), en la producción de sentido, las condiciones de adquisición de un nuevo hábitus y sus formas de utilización. Por ello, se evoca las “propiedades sincrónicas” del hábitus, a fin de resolver la tensión producida por las nuevas condiciones de adquisición señalada. Así, vuelve a validarse el hábitus primero.

Tenemos, entonces, que la división estructural de la sociedad, si bien puede producir distintos hábitus de clase, no supera el universo cultural al que aquellos hábitus enclasados pertenecen. Al interior de este universo, hablamos –en Bordieu- de un principio de diferenciación, es decir, de un sistema diferencial. Este sistema se asienta en el hábitus que organiza las prácticas, las percepciones, por medio de su estructuración (ya que se trata de una “estructura estructurada”) y –en el plano de la reproducción del sistema cultural al que pertenece- por medio de la organización del mundo (ya que se trata de una “estructura estructurante”). Así, el desplazamiento posible que el hábitus puede experimentar es interclasista (intrageneracional), por un lado y, por otro, intraclasista (intergeneracional).

El hábitus tiene su espacio de actuación en “la práctica” que, en tanto espacio, es generado y aceptado por el propio hábitus, lo que permite entender al hábitus como “*un concepto disposicional*”. De esta manera, el hábitus socialmente constituido ofrece mecanismos íntimos para la reproducción de una FS dada, es decir, de un sistema de dominación, de un sistema cultural. Lo hace porque produce a la vez conductas razonables o “de sentido común”, reproduciendo en ello el hábitus primero, esto es, actualizando el pasado en el presente para así reproducir el sistema cultural dado.

A esta característica del hábitus se adjunta la relación dialéctica de éste con las instituciones, es decir, con el Estado. En esta relación, el sentido práctico (=hábitus) reactiva el propio sentido objetivado en las instituciones. El estado, en tanto emisor de un discurso cultural, produce el hábitus por medio de la AP y el TP, con lo que a su vez se auto-reproduce el propio sistema cultural que lo sustenta y del cual forma parte. Los elementos unificadores anotados no disuelven la diferencia de los hábitus de clase, aunque cimentan, en todos ellos, un mismo basamento cultural.

En este marco, destaca la doble relación del hábitus entre las estructuras objetivadas del campo social y las estructuras incorporadas, es decir, se constituye un espacio en el que el hábitus toma posición. Esta toma de posición se realiza en torno a las posibilidades de elección de las que dispone el hábitus, lo que supone a la vez que éste cuente con un grado de libertad para elegir. Se trata, otra vez, de los micro mecanismos de la constitución y reproducción estatal, mecanismos que permiten “*una especie de trascendencia histórica común*”. Tanto la constitución estatal como esta transferencia forman un proceso paralelo. El espacio en el que se desarrollan los micro mecanismos supone un campo en el que la familia constituye un punto intermedio entre el Estado y el hábitus individual. Así, la familia es asumida como principio constructor estatal y de la trascendencia histórica anotada. En este orden, el hábitus es entendido como un cuerpo socializado y estructurado, que estructura la percepción del mundo, vale decir, la acción.

Por ello, se señala a la vez que nuestras acciones se fundan “*en el sentido práctico, antes que en el cálculo racional*”. Esta práctica (=acción) generada por el hábitus es elaborada socialmente y su adquisición, su interiorización, es resultado de la experiencia social. Se trata de una experiencia realizada por los diferentes hábitus en inter-relación. Durante esta inter-relación social, deben destacarse los elementos homogéneos de los hábitus primarios, por un lado y, por otro, la reproducción del sistema gracias a y por medio de los hábitus específicos inter-relacionados.

Con todo, el hábitus interviene en un mundo ocupado con anterioridad, por lo que aquella intervención, en su relación inmediata, supone la ampliación del hábitus, dada “su tensión y atención” en la elaboración del mundo y la asignación de sentido. Se trata, por tanto, de

constantes actualizaciones –y desplazamientos- del hábitus, a fin de adaptarse a las nuevas condiciones. Destaquemos que en estas adaptaciones, el hábitus se asienta en el pasado y en el porvenir, ya que el pasado no desaparece sino que se actualiza. Así, las características sin- y diacrónica del hábitus permiten la reproducción de todo el sistema.

En Bordieu, el hábitus es entendido también como el producto de la interiorización de principios, de una arbitrariedad cultural. Pero, ¿puede entenderse lo cultural de esta arbitrariedad como la manera de hacer la vida, en lo cotidiano? En el autor que estamos siguiendo, éste parece ser el sentido (cfr. supra. 1.1), dada la relación dialéctica entre el hábitus (que interioriza la arbitrariedad cultural) y las instituciones estatales, el Estado en última instancia. Como se ha demostrado, por medio de la mencionada relación dialéctica, el Estado es emisor de determinados valores culturales y a la vez productor de un hábitus que, por su parte, permite la reproducción del sistema. En este orden, podemos hablar, por ejemplo, de una cultura liberal, asentada en paradigmas liberales. Estos paradigmas se perpetúan en las prácticas, gracias a y por medio de los principios de la arbitrariedad cultural interiorizada.

Entendemos que durante la reproducción sistémica, se reproduce obviamente una formación social, un orden estatal y relaciones societales. En este sentido, entenderemos también “la productividad específica del TP”, planteada por Bordieu, como un proceso de encadenamiento en la reproducción del orden societal. En este proceso, el hábitus bordieuano solamente muestra una faceta englobante, ya que la teoría del hábitus es asumida como el principio unificador y generador de la práctica (cfr. Bordieu 1977:75). En el autor, por tanto, no existe la posibilidad de pensar la faceta no englobante del hábitus, es decir, un hábitus que no necesariamente englobe (unifique) y genere la práctica, ambas orientadas a la reproducción sistémica anotada. Desde ya, se trata de un aspecto limitante anotado en el concepto hábitus que, por tanto, afecta también al principio explicativo del hábitus bordieuano (cfr. Bordieu 1977:218).

Con todo, no puede atribuirse al pensamiento de Bordieu, respecto al concepto hábitus, una linealidad, en el sentido de reproducir el hábitus primario y a partir de ello reproducir a la vez el sistema (cultural), en una suerte de encadenamiento continuo y mecánico. En el autor, efectivamente, existe la posibilidad de la disonancia entre el hábitus y las condiciones objetivas en los que éste se re-encuentra (cfr. Bordieu 1991^a:108), pero debe comprenderse que esta posibilidad se presenta sólo en el marco de la movilidad de clases, todas ellas (las clases) pertenecientes a un mismo sistema cultural. No otra cosa puede concluirse cuando se observa la afirmación de Bordieu en sentido de que cuando se presenta una discordancia entre las condiciones de adquisición y utilización del hábitus y las prácticas engendradas por el hábitus, aquellas prácticas aparecen como mal adaptadas. Por tanto, podemos concluir en esta parte, que la posibilidad de discordancia que plantea la propuesta bordieuana respecto al hábitus y su movilidad dentro de un mismo universo cultural, no supone que aquella movilidad trascienda hacia otro universo cultural.

Las distintas condiciones de existencia generan efectivamente diferentes hábitos, como lo plantea Bordieu (cfr. Bordieu 1991^a:170) y puede decirse que con este planteamiento el pensamiento bordieuano entra en un momento de tensionamiento respecto a los límites (es decir, a la posibilidad última) de la disonancia anotada, o sea, la posibilidad de movilidad del hábitus. El autor sugiere que las configuraciones sistémicas presentan como propiedades “*diferencias objetivamente inscritas en las condiciones de existencia*” (Ibid). Estas propiedades permiten hablar, en consecuencia, de “un sistema de variaciones diferenciales”. En un universo cultural, aquellas diferencias, según vimos, se remiten a la estructura de clases. En este orden, las distintas clases sociales se asientan en la organización, también, de diferentes percepciones del mundo, por lo que puede hablarse de diferentes lógicas de clases. Así, el tensionamiento que observamos se incrementa, si se considera que aquellas percepciones del mundo nos permiten hablar del hábitus como una estructura estructurada y, a la vez, como una estructura estructurante, es decir, como una estructura que organiza las prácticas y las percepciones.

En el nivel macro de la observación del hábitus bordieuano que acabamos de seguir, destaca el principio de la multiplicidad del hábitus, es decir, de la diferenciación de los hábitos. Se trata de diferentes prácticas enclasadadas y enclasantes, aprehendidas por el hábitus. Éste, a su vez, sin embargo, es una estructura estructurada por la arbitrariedad cultural introyectada mediante el TP. Así, pues, la tensión anotada se resuelve, en el razonamiento de Bordieu, en los marcos del mismo universo cultural en cuestión. En el nivel micro de nuestra observación, entonces, no puede perderse de vista los mecanismos de unificación (cultural), a pesar de la diversidad de hábitos.⁷

La combinación de ambas perspectivas del análisis (la macro y la micro) efectivamente nos permiten hablar de desplazamientos del hábitus, en términos inter- e intrageneracional (cfr. Bordieu 1991^a:448-449). Incluso podría pensarse en la posibilidad de desplazamientos y combinaciones de miembros dentro de una misma clase, pero de diferentes generaciones (desplazamiento intrageneracional). En este caso, pues, se trata de la observación del hábitus en períodos de movilidad social, sea esta movilidad ascendente o descendente.

La posibilidad de la reproducción, entonces, de una FS se encuentra en la reproducción del hábitus socialmente constituido, antes que en “mecanismos objetivos” (Bordieu 1991^b:95). Esta posibilidad habla de una formación social que se remite conceptualmente, para su análisis, a la media ideal dentro del aparato teórico en la que el concepto es utilizado (cfr. Antezana 1991:125) y, referencialmente, a una sociedad homogénea, a la que es posible conocer a partir

7 Es interesante observar, en el autor, la afirmación que el hábitus de la clase dominante será una “*especie relativamente autónoma*” (Bordieu 1991^a:257), ya que la estructura de este hábitus se encuentra definida por la distribución entre sus miembros, de las distintas especies de capital. Las consecuencias analíticas de ello, cuando se observe a la clase dominante boliviana, desde la perspectiva de la fortaleza estatal, son llamativas (cfr. infra. 2.3.2).

de y desde aquella media ideal. Así, la flexibilidad del concepto bordieuno de hábitus (flexibilidad que permite los desplazamientos observados) se nutre también de la presencia activa del pasado –el que a la vez es producto–, de la relación dialéctica entre hábitus e instituciones; lo que permite comprender la objetivación de la historia pasada (cfr. Bordieu 1991^b 97-99).⁸

El reconocimiento de la diversidad, en el concepto bordieuno, es pues notorio, aunque se trata de una diversidad en la homogeneidad (cfr. Bordieu 1991^b:104). En este orden, la diversidad únicamente representa variantes estructurales dentro de un sistema. Este sistema alcanza la homogeneidad debido al carácter inmanente (el hábitus es una Ley inmanente inscrita en los cuerpos, por idénticas historias, diría Bordieu; cfr. op. cit.:102). Digamos que las historias similares (apoyándonos en la teoría del **ratio**) pueden marcar similitudes entre ellas (cuando hablamos de individuos de una misma clase o con trayectorias similares) o diferencias (cuando hablamos de individuos, aunque de distintas clases, pertenecientes a un mismo universo cultural).

Como observamos, el encadenamiento sugerido entre hábitus, Estado y sistema, se presenta también durante la trayectoria del desplazamiento conceptual. Desde ya, Bordieu señala que *“la construcción del Estado va paralela a la construcción de la trascendencia histórica inmanente y común a todos los súbditos”* (Bordieu 1997:117), paralelismo que permite la *“orquestación inmediata del hábitus”* (Ibid). Con ello, a su vez, el hábitus deviene en fundamento para consensos, en tanto que se trata de un hábitus que representa a un cuerpo socializado. Todo dice, en este autor, por tanto, de la circulación dentro de un mismo universo cultural. Universo, en cuyo interior las diferencias estructurales marcan la trayectoria que el concepto dibuja en sus momentos de mayor tensionamiento, sin rebasar pero –reiteramos- dicho universo.

Por lo tanto, tenemos el cierre del primer momento de tensión que habíamos observado, referido al tensionamiento conceptual y la constitución de una diversidad de hábitus. Este cierre reconcilia la diversidad de hábitus con el sistema (cultural) por medio de la construcción estatal y la trascendencia histórica, que es inmanente a todos. Reconcilia también, en la trayectoria conceptual, el hábitus individual o singular con el universo sistémico en el que fue constituido, vía la violencia simbólica introyectada, gracias a la AP y al TP.

Bordieu, ciertamente, habla de la fluctuación del hábitus, así como de su carácter sistémico o constante (cfr. Bordieu 1999:89), pero estas fluctuaciones tienen lugar en el interior del

8 Esta flexibilidad no abarca la presencia de varios universos culturales. Puede afirmarse, con base en el ejemplo boliviano, que las instituciones estatales pueden ser los órganos públicos en su amplia gama de variables, aunque siempre pertenecientes al mismo universo cultural. La posibilidad de pensar, a partir de la flexibilidad bordieuna, instituciones no pertenecientes al universo cultural estatal, sin embargo, es extraña ya que, insistimos, en el autor, la reproducción sistémica supone la presencia de un solo sistema cultural.

sistema. Así y como fruto de dichas fluctuaciones, pueden observarse tensiones entre el hábitus y las diferentes condiciones de actualización (cfr. Bordieu 1999:221) de aquellas condiciones en las que fue producido el hábitus. Nuevamente, no se especifica si esas condiciones pueden también ser entendidas como condiciones de un diferente universo cultural (cfr. Supra, Nota 2). Sin embargo, dado los antecedentes de la trayectoria conceptual observados, asumimos que las condiciones cambiantes mencionadas no se refieren sino a las modificaciones a operarse dentro del sistema.

1.3.1. *Consecuencias conceptuales y analíticas*

Hemos observado, junto a lo dicho en el concepto bordieuno de hábitus también lo no dicho por ese concepto. Conviene ahora contextualizar este último elemento (lo ausente en el concepto) en la sociedad abigarrada boliviana. En este orden, debe señalarse, entonces, la validez de –al menos– dos universos culturales. No se trata, ciertamente, de dos esencias incomunicadas entre sí sino de dos sistemas culturales que no han logrado dilucidar su hegemonía, una respecto de la otra. Aunque también debe dejarse en claro que aquellos universos se interrelacionan e interpenetran, creando un espacio de mutuas influencias, condicionamientos y modificaciones. Con todo, aquella interrelación no alcanza a establecer símbolos universalmente válidos (desde el punto de vista nacional), por lo que hablamos de la falta de nacionalización, es decir, de la no universalización del sistema (cultural) asentado en y emitido desde el Estado. Es éste, por tanto, un Estado que no tiene vigencia universal, en términos simbólicos.

Una consecuencia de esta afirmación respecto al hábitus es, pues, que las emisiones estatales de una visión cultural, canalizadas por medio de la AP para la inculcación de un hábitus duradero, tienen un alcance limitado, por tanto no nacional. Se trata de las limitaciones que enfrenta la visión cultural emitida por el sistema y que debe constituir hábitus duraderos. Esta limitación no es observable en aquellas áreas en las que la presencia estatal es inobjetable (básicamente en las áreas urbanas) y en las que efectivamente el encadenamiento bordieuno (AP, TP, violencia simbólica, hábitus primario y reproducción sistémica) se cumple. Aquí, por tanto y desde el punto de vista del sistema, la función del hábitus, al permitir la reproducción sistémica, puede ser entendida como una función positiva. Se trata de una función positiva desde la perspectiva de la reproducción sistémica y, en última instancia, desde la perspectiva de todo el sistema cultural en cuestión.

Al contrario, en áreas donde la presencia del Estado –en tanto institución central del sistema– es débil, el encadenamiento observado es también débil o no se cumple. Vale decir que, desde la óptica estatal, el hábitus (positivo) que se inculca al sujeto situado en áreas de débil presencia estatal, no presenta la misma eficacia para la reproducción sistémica. Ello no quiere decir que los sujetos de estas áreas no tengan hábitus sino que el signo positivo del hábitus

inculcado por el Estado, a través del TP, se manifiesta con mucha debilidad. Este hábitus porta, así, características no muy aptas para la reproducción del sistema, por lo que —desde el punto de vista de los requerimientos estatales— la característica del hábitus de este sujeto es negativa para dicha reproducción. En este orden, se observa que el hábitus de este sujeto, al recibir débiles impactos de las emisiones estatales (y, por tanto, al contar en consecuencia también con una débil capacidad para la reproducción sistémica) no tiene un signo positivo, desde la perspectiva de los requerimientos de la reproducción.

Con todo, el hábitus de este sujeto se constituye a partir de emisiones de otro núcleo paradigmático⁹, que no es ciertamente un núcleo estatal. Este otro núcleo paradigmático, a la vez, constituye el ámbito del universo de un sistema cultural de matriz indígena. Conviene aquí precisar algunas características del hábitus constituido en este otro universo cultural.

Primero, puede señalarse que el encadenamiento observado en el hábitus bordieuano es válido en cuanto a la trayectoria que todo hábitus traza a partir de sí mismo con el sistema en el que está inscrito (pese a las distinciones estructurales, como vimos; cfr. supra. 1.3.1). Tenemos, entonces, que la inculcación del hábitus por medio del TP (para el caso, específicamente a través de la familia), la relación dialéctica entre hábitus e instituciones, el predominio del hábitus primario en las posteriores adaptaciones y la reproducción sistémica, también se operan en este caso. Pero, a diferencia del hábitus de Bordieu, en esta oportunidad el encadenamiento no transcurre en la linealidad, como lo hace en la propuesta del sociólogo francés, a pesar de las diferencias estructurales observadas por él. En efecto, en el caso de sociedades homogéneas (como Francia), el encadenamiento bordieuano traza líneas de pertenencia (en el marco del sistema) entre distintos hábitus y a pesar de las diferencias que éstos pudieran presentar. Este encadenamiento marca una linealidad en el sentido del predominio de las características sincrónicas del hábitus, por un lado y, por otro, dado el alcance universal de las emisiones estatales, en tanto núcleo del sistema cultural.

Al contrario, en el hábitus del sujeto situado en áreas de débil presencia estatal, aquél encadenamiento no presenta la misma linealidad. No lo hace, al menos desde el punto de vista del sistema cultural al que pertenece y menos desde el punto de vista del Estado. Sin embargo, dijimos que el modelo bordieuano es válido para describir globalmente el comportamiento de todos los hábitus, aunque la trayectoria que traza, en este caso, no sea lineal. Antes de describir esta particularidad, digamos que la misma (la particularidad consistente en que no traza una trayectoria lineal) refleja las características de la intersubjetividad que se configura en sociedades abigarradas, como la boliviana. En efecto, hemos señalado que los —por lo menos— dos universos culturales se interpenetran, interrelacionan y condicionan mutuamente. En esta

9 Tristan Platt sostiene que dicho núcleo lo constituyen las formas comunitarias, organizadas en el Ayllu (cfr. Platt 1982:170).

interrelación, se abre un espacio que no es otro que el de la intersubjetividad¹⁰ y concurren a éste sujetos pertenecientes a diferentes horizontes históricos, a distintos sistemas culturales, que sólo tienen en común el pertenecer a una totalidad sin símbolos universalmente válidos (es decir, a una totalidad vacía, en el sentido de Kuhn).

Volviendo al hábitus del sujeto situado en áreas de débil presencia estatal, decíamos que la trayectoria del encadenamiento conceptual no es lineal. ¿Qué quiere decirse con ello? Se quiere señalar, efectivamente, que no hay una trayectoria que ligue al hábitus con el sistema estatal y su reproducción, sea cualquiera que fuera el sistema cultural (uno asentado en y emitido desde el Estado u otro situado fuera del área estatal). En un momento de la trayectoria, el hábitus logra una eficaz obstaculización de la reproducción del sistema estatal (en ese sentido hablamos del carácter negativo de este hábitus). De esa manera favorece la reproducción del sistema cultural emitido no desde el Estado, es decir y para el caso, el sistema asentado en el paradigma indígena. Este hábitus, además de su característica negativa, tiene una gran capacidad obstaculizadora de los mecanismos del sistema estatal, pero una débil capacidad hegemonzadora.

Estas características están presentes en el hábitus de este sujeto. No se trata, obviamente, de un sujeto esquizofrénico sino de un sujeto perteneciente a un sistema cultural que, como totalidad, resulta oprimido por parte del sistema cultural-estatal. Este hábitus, debido a que en el espacio de la intersubjetividad se interrelaciona y condiciona mutuamente con los otros hábitus, habilita una de las características (la positiva o la negativa) que porta. La elección de cuál característica adoptar es dada por la situación concreta, ya que el hábitus es *“esa especie de sentido común”* de lo que hay que hacer en una situación precisa (cfr. Bordieu 1999). A la vez, esta posibilidad dice ya de la diferencia existente entre hábitus pertenecientes a universos culturales (sistemas culturales) distintos, en una sociedad abigarrada como la boliviana. Sociedad en la que los símbolos y el sistema cultural, asentados en y emitidos por el Estado, no se han universalizado, es decir, no se ha producido una nacionalización.

Hemos hablado hasta el presente de las características “positiva” y “negativa” del hábitus, en los sujetos situados en áreas de débil presencia estatal. Ahora conviene precisar la referencia a dichas características, en el marco del análisis conceptual del hábitus. Nos hemos referido al carácter positivo del hábitus, a fin de destacar su contribución a la reproducción del sistema estatal y cultural y lo hemos denominado “negativo” cuando, en vez de contribuir a

10 El concepto “intersubjetividad” nos parece reduccionista, en el sentido que no permite comprender el juego de “ida y vuelta” que las subjetividades concurrentes presentan. Al contrario, mayor amplitud ofrece el concepto aymara “ajayu”, ya que también hace referencia al juego mencionado de los elementos concurrentes. La figura del ir y venir (lo que supone, en el momento del ir, la recuperación de su identidad, por parte de cada uno de aquellos elementos) que pretendemos describir con ayuda del concepto ajayu, es la que subyace en nuestro uso del concepto intersubjetividad.

dicha reproducción, la obstaculiza. En ambos casos, presuponemos que el sistema cultural es dominante (si no excluyente) en una sociedad dada y, por ello mismo, puede apoyarse en el Estado (nacional), como institución emisora de los valores de aquel sistema. Ahora podemos decir, por tanto, que en sociedades abigarradas el hábitus presenta dos valencias, una positiva y otra negativa.

En Bordieu, se observa que el concepto hábitus es solamente mono-valencial, en el supuesto de que se trata de la valencia positiva. Esta característica ya está señalando, a su vez, tanto la trayectoria (lineal) que el concepto traza, como el contexto social en el que circula y que está referido a una sociedad homogénea. Al contrario, las dos valencias (positiva y negativa) del concepto ajayu hablan de una trayectoria no lineal, así como de la sociedad abigarrada en la que se sitúa.

Conclusiones

En la propuesta de Bordieu, el hábitus es presentado como un concepto sistémico, que permite inculcar una arbitrariedad cultural. Esta la inculcación conlleva una productividad específica del hábitus, lo que posibilita la reproducción cultural, debido a que unifica las prácticas engendradas por él. Así, la fijación conceptual en la teoría de la AP bordieuana, nos permite destacar la importancia del concepto hábitus en el inicio del despliegue que, en su trayectoria explicativa, traza el hábitus. Esta trayectoria está señalando que el hábitus no es estático. En su primera obra, Bordieu señala que el hábitus se desplaza a partir de sus características sincrónicas y de las nuevas condiciones objetivas en las que actúa.

Estas características iniciales permiten al hábitus producir el sentido de una situación “objetivamente perceptible” basado, pero, en las “apreciaciones” producidas por aquella situación objetiva. Ello posibilita identificar al hábitus de clase, debido a que éste es impuesto por la situación objetiva. Durante esta trayectoria, la discordia entre las condiciones en las que el hábitus fue producido y en las que actualmente se desenvuelve, se resuelve por medio de la evocación de sus propiedades sincrónicas. El tránsito que recorre el hábitus primero hasta las condiciones actuales es posible debido a que el hábitus es una “estructura estructurada” que estructura a su vez el mundo. En este sentido, podemos decir que Bordieu plantea la movilidad del hábitus, aunque precisa que, en ocasiones de discordia y al invocarse las características sincrónicas del hábitus, se reproduce el sistema en su conjunto.

El hábitus estructura, por tanto, la práctica, la que es generada y organizada por él. Así, el hábitus deviene en un concepto disposicional, a fin de designar disposiciones permanentes, generadas o adquiridas. La característica disposicional del hábitus permite mantener la constancia de este hábitus socialmente constituido y, por medio de ello, reproducir una FS dada.

La base que unifica los desplazamientos del hábitus y los márgenes de libertad de los que éste dispone en aquel desplazamiento, es la que unifica a todos los hábitus y se encuentra en el pasado, objetivado en el presente. Recordemos que esta característica, proyectada a la relación dialéctica entre el hábitus y el Estado, facilita la reproducción del sistema, a pesar de las variantes estructurales que en él se alojan.

Con todo, entonces, tenemos que los diferentes hábitus de clase tienen prácticas distintas y distintivas, con las que toman posición en el campo social. Las diversas posiciones vuelven a presentar la posibilidad de unificación, ahora a partir de la familia, entendida como la institución que canaliza y refuerza la AP, por un lado y, por otro, como la institución que relaciona al hábitus individual con el Estado.

Así llegamos a que las acciones de los hombres se asientan en el sentido práctico (y no tanto en el cálculo racional). La interrelación social se produce, entonces, gracias a dichos mecanismos del hábitus. En esta interrelación subyacen elementos homogenizadores, que permiten la reproducción del sistema social. No importa, desde la perspectiva de esta homogeneidad, que el mundo en el que debe intervenir el hábitus sea un espacio ocupado con anterioridad, ya que ello sólo obliga al hábitus a tomar posición en medio de la tensión con el contexto. Desde ya, este contexto cambia, como también cambia el sistema social (se trata de cambios continuos, lo que permite la preservación y reproducción sistémica), por lo que puede decirse que el hábitus es no sólo un producto histórico sino que, a la vez, permite la apropiación de los logros históricos.

Por otra parte y entrando en el contexto boliviano donde se pretende aplicar el concepto hábitus, señalemos que este contexto tiene un carácter abigarrado, en el que destaca la falta de su unidad simbólica y cultural. La raíz de ello se encuentra en que, desde la conquista, pasando por la Colonia hasta llegar a la república, las distintas sociedades coexistieron sin más identidad que la dada por la historia, es decir, por la convivencia. Así, la única posibilidad para la homogeneización viene por haber compartido una historia, aunque vista y decodificada desde ángulos diferentes. Fenomenológicamente, sin embargo, digamos que el conquistador es constituido por el conquistado y, en este juego de re-conocimiento, tanto unos como otros se intercondicionan.

La heterogeneidad también habla de la falta de centralización, por lo que nuestra sociedad aparece como una archipiélago cuya posibilidad de unificación –es decir, de creación de un espíritu colectivo- únicamente se presenta en momentos de crisis. Es la crisis, como elemento cohesionador en las sociedades abigarradas, el momento en el que las distintas historias, los diversos tiempos que traen consigo la multiplicidad de sociedades que conviven en Bolivia, se articulan.

A su vez, la propia existencia de la heterogeneidad habla ya de la falta de imposición de una parte sobre el resto de las partes. En la época del capitalismo, ello quiere decir que la lógica de éste no se ha impuesto debido a que el capitalismo no ha terminado de asentarse. El motivo último para ello, se encuentra en el hecho de que el proceso de constitución del capital originario es aún un proceso inconcluso; entre otras cosas, precisamente debido a que las formas económicas no capitalistas lo bloquean. Se trata, en rigor, de la continuidad de la pugna cultural no resuelta desde la conquista. En el plano económico, esta pugna se manifiesta entre los diversos modos de producción, en el entendido de que un modo de producción es ya un modo de hacer la vida y que transcurre bajo determinadas formas de organización social.

Así también las formas de organización política se hallan enfrentadas. La forma liberal de organización (basada en el supuesto de una comunidad imaginaria) asentada y emitida en y desde el Estado, es bloqueada en cuanto a la lógica de su funcionamiento, por parte de las sociedades originarias. Las formas liberales de organización, además, no terminan de constituirse debido a la falta de asentamiento del capital. Esta falta supone también la no constitución del hombre libre (requisito para el capitalismo y la democracia liberal), dado que no se ha separado al hombre de su identidad comunal.

En el extremo de estas dificultades, en el plano de la organización política, se encuentran los símbolos patrios emitidos desde el Estado pero que, dada la variada presencia estatal en los diversos órdenes de la sociedad, no se han universalizado; es decir, no son símbolos nacionales. No podrían serlo tampoco porque tanto los símbolos, los héroes, las fechas victoriosas, no reflejan ni los símbolos, ni los héroes y ni las fechas históricas de la multiplicidad anotada. Desde ya, por ejemplo, tanto el contenido como los alcances sociales de la histórica fecha del 6 de agosto de 1825 fueron posibles gracias a la derrota de Tupaj Katari, en 1781. Las características que la fundación de la república adquirió vienen dadas por la derrota de los cercadores de La Paz y son atribuidas a los cercados.

Por tanto, en el ejercicio de la aplicación del concepto bordieuno hábitus a la sociedad abigarrada boliviana, se tensiona el concepto en relación a sus alcances explicativos, por un lado y respecto a las consecuencias (conceptuales y analíticas), por otro. Recordemos que se trata de un concepto sistémico (en la propuesta de Bordieu) y sus alcances vinculan el plano micro, individual, con el plano macro, institucional-estatal. Esta vinculación, en el autor, es posible pese al tensionamiento que se observa, a partir de la diferencia de hábitus. En Bordieu, se trata de diferencias estructurales, es decir de clase, surgidas al interior de un mismo universo cultural, que caracteriza a una sociedad homogénea.

En sociedades abigarradas, además de las diferencias clasistas, se presentan diferencias étnicas (culturales). Esto quiere decir que al tensionamiento señalado por Bordieu, se añade

otro, proveniente de la presencia de diversas culturas. Aunque el tensionamiento estructural continúa, se halla subordinado al tensionamiento étnico. Es la contradicción étnica la que, al constituir diversos universos culturales, permite un abordaje distinto del concepto hábitus del que fuera establecido por Bordieu.

Así, en sociedades abigarradas, junto a los desplazamientos del hábitus que, según el sociólogo francés, se operan en forma intra e intergeneracional, se añaden los que se operan también entre diversos universos culturales. Este hecho, por tanto, posibilita que la trayectoria del hábitus sea distinta, en la concatenación sujeto-institución-sistema. La diferencia radica en que, en estas sociedades, ese encadenamiento no se cumple bajo la propuesta bordieutana, por lo que tampoco puede reproducirse el sistema estatal a partir de la acción del hábitus. Esta diferencia con el concepto de Bordieu imposibilita a éste referirse a las implicaciones que de la presencia de –al menos– dos universos culturales se extraen. La implicación más notoria es que el sistema cultural asentado en y emitido desde el Estado, no tiene un alcance universal. Ello quiere decir que el Estado no tiene una presencia por igual sólida en todo el país. Las áreas urbanas son las que con mayor fuerza sienten la presencia estatal (y por tanto, los valores culturales que éste emite), a diferencia de las áreas rurales, en las que la presencia estatal es débil.

Por otro lado, también se encuentran ausentes en Bordieu las consecuencias de esta característica estatal, referidas a la función del hábitus. Lo que en este caso puede decirse es que dicha función obstaculiza en sumo grado la reproducción sistémica. Lo mismo puede decirse si se señala que este hábitus obstaculiza las tendencias sistémicas, orientadas a la sujeción de la sociedad y, al contrario, debilita aquellas tendencias (incluidos los mecanismos simbólicos) de la sujeción estatal.

Lo que entonces se observa es que el hábitus, en sociedades abigarradas como la boliviana, tiene dos funciones: una positiva y otra negativa. Mientras la primera reproduce el sistema cultural (un sistema no oficial, cuando de las naciones indígenas se trata), la segunda obstaculiza la reproducción del sistema cultural oficial. Ello quiere decir que éste es un hábitus bivalencial, con valencias positivas y negativas, a diferencia del hábitus bordieutano monovalencial y portador solamente de la valencia positiva, desde la perspectiva de la reproducción sistémica.

El hábitus bordieutano, al ser depositario de una sola valencia, permite comprender uno de los mecanismos de la dominación estatal. Se trata, por tanto, de un concepto referido a la sujeción del sujeto, por parte del sistema cultural y estatal. Al contrario, en el hábitus bivalencial, aunque la valencia positiva puede permitir una explicación similar a la propuesta por el sociólogo francés, la valencia negativa ofrece otra perspectiva. En efecto, ésta es una perspectiva liberadora del dominio cultural oficial, cuyos valores son emitidos desde el Esta-

do. Vistas así las cosas, la valencia negativa permite vislumbrar las posibilidades liberadoras de los sujetos situados en áreas de débil presencia estatal. A partir de esta posibilidad, podemos decir que ésta es una característica anti-sistémica del hábitus, en las sociedades abigarradas. Al contrario del hábitus bordieuano, que tiene un carácter sistémico.

ANEXO

¿Cómo entender el concepto “originarios”?

El concepto originarios, que pretende designar a “los del lugar, desde siempre”, es un concepto pan-andino y por tanto no local, lo que quiere decir que su aplicación es válida para todos los ex-súbditos del Tawantinsuyo. Por ello, paradójicamente, el concepto originario no designa “a los del lugar, desde siempre” sino, simplemente, a los originarios súbditos del imperio incaico, es decir, a los habitantes de los cuatro suyus. Se trata, por tanto, de un concepto lo suficientemente amplio como para abarcar lo que hoy en día constituye cinco Estados (Ecuador, Perú, Bolivia y el norte de Chile y Argentina). Esto quiere decir que el concepto abarca a una gran gama de naciones, todas ellas sometidas, en el pasado, al dominio cuzqueño.

Debido al carácter pan-andino del concepto, puede afirmarse que éste mantiene tan grande alcance dado que se le atribuye variados significados. Hasta es válido afirmar que el concepto originarios viene a formar parte de la nomenclatura jurídica desde y durante la Colonia hasta nuestros días. En el momento de la institución del concepto (que es como decir, al momento en que fue sellado el dominio colonial) los desencuentros entre colonizadores y colonizados se han mostrado precisamente en la múltiple asignación de significados a dicho concepto. Por ello, afirmamos que se trata de un concepto “multipolar” (cfr. Bordieu 1999).

Lo que los españoles designaban como originarios (y que pensaron era la denominación a los del lugar, “desde siempre”) no era lo mismo que entendían los sujetos designados por este concepto. Éstos, sin embargo, aceptaron el denominativo¹¹ al punto de autodenominarse como originarios, en el entendido que con ello se denominaba su pertenencia al Tawantinsuyu y no la localía geográfica específica. Esta particularidad permite señalar, a la vez, que se trata de un concepto que, en el imaginario colectivo andino, ha operado como categoría de oposición y diferenciación del otro, es decir el no-indígena, o sea el mestizo y el q’ara.

11 El juego de la aceptación de términos impuestos por la conquista a los conquistados, para que luego éstos los volcaran contra aquellos, es frecuente en la tensión entre colonizados y colonizadores. Este hecho incluso abarca ámbitos tan profundos y significativos como el del Taki Onqoy (cfr. López-Baralt 1989:24; Nota 3).

Se trata en consecuencia de un desencuentro (conceptual) igual de profundo que cualquier desencuentro durante la conquista. La particularidad que suponen estos desencuentros ha permitido el surgimiento de “intersticios” (Böll 1985:36), en base a los cuales se ha edificado nada menos que una “república” independiente. En lo profundo, el desencuentro conceptual dice de las percepciones que uno tiene respecto al otro, así como de las propias auto-percepciones. No se trata de un mero déficit comunicacional, derivado del uso de una lengua nueva (el castellano), lo que es marcado por el desencuentro, ya que el déficit comunicacional no hace sino incrementar los obstáculos presentes en la intersubjetividad -en el espacio de “lo público”- para la construcción de una identidad nacional.

Desde ya, Federico Aguiló establece cinco categorías a propósito del concepto originarios (cfr. Aguiló 1992:7). Entre los originarios, para este autor, deberá diferenciarse a los originarios geográficamente ubicables, a los en proceso de absorción, a los que dan nombre a una región geográfica, a los que se encuentran en proceso de dispersión-expansión y, finalmente, a los de raíz dinástica (cfr. Aguiló, op. cit.:7-10). Anotemos que el autor ha tomado como objeto de estudio la nada despreciable muestra de 104 etnias andinas, para ejemplificar cada una de las cinco categorías de originarios, así como para detectar el tronco lingüístico común (del pu-quechua-mara) del que provienen (cfr. op. cit.:13).

Estas distintas categorías hablan entonces no sólo de una multiplicidad de etnias sino también de un área geográfica muy vasta que ellas ocupaban y que abarca el despliegue del concepto originarios. Al inicio del trayecto de la imposición de este concepto, por los colonizadores a los colonizados, debe precisarse el significado que el emisor le asignaba al mismo (significado referido para designar “a los del lugar, desde siempre”), mientras que para el destinatario el significado hacía referencia a su pertenencia al Tawantinsuyu.

Señalemos que lo importante en el uso de una lengua, además de la comprensión, es el respaldo social que se presta al significado de aquella designación. En esta balanza, la comprensión indígena del concepto originario se impone como realidad social, frente a la comprensión dada por la conquista, como “los del lugar, desde siempre”.

Así, entonces, tenemos que la intersubjetividad que se teje en la sociedad abigarrada boliviana es un campo surcado de desencuentros que, empero, comparten desde 1825 formalmente la misma alcoba, es decir, una misma historia de convivencia republicana. Se trata de un compartir que reproduce el empate logrado entre invasores e invadidos, pero que, a causa del prolongado tiempo de duración de dicho empate, ha acentuado las consecuencias de la pérdida de referentes culturales que configuraron una identidad europea de los invasores y, en contrapartida, ha hecho surgir débiles matices de una “identidad boliviana”. Identidad que pretende constituirse, para los asuntos centrales de la autodeterminación nacional, a espaldas de las culturas originarias.

En el espacio de la intersubjetividad, a la vez, se encuentra la posibilidad de la seducción del “adversario” (es decir del Otro), antes que de su aniquilamiento. Si se observa en perspectiva la trayectoria que traza el recorrido de los movimientos indígenas tenemos un cuadro que va desde la postura militar-fundamentalista con Tomás Katari, pasando por la postura militar-democrática de Tupaj Amaru II y la perspectiva militar-colaboracionista de Zárate Willka hasta llegar a la perspectiva democrática nacional de Felipe Quispe (perspectiva, esta última, que se desprende del carácter militar). El cambio que esta última expresa tiene mucho que ver con la penetración post 52 del mundo rural (los cercadores de 1781) al mundo urbano (los cercados), vía migración campo-ciudad y la consiguiente seducción de las ciudades por los valores culturales indígenas “ancestrales”. Ello quiere decir que los cercadores están dentro de los cercados y han influido en éstos, principal e inicialmente en las expresiones artísticas.

Bibliografía

AGUILÓ, Federico

1992 *Etnias Andinas de Bolivia*. Fondo Rotatorio Editorial, Cochabamba.

ALBÓ, Xavier y BARRIOS, Raúl (comp.)

1992 *Violencias encubiertas*. Tomo I. CIPCA, La Paz.

ANTEZANA J., Luis H.

1991 *La diversidad social en Zavaleta Mercado*. CEBEM, La Paz.

BORDIEU, Pierre y PASSERON, Jean Claude

1977 *La reproducción*. Loia, Barcelona.

BOURDIEU, Pierre

1991^a *La distinción*. Taurus Humanidades, Barcelona.

1991^b *El sentido práctico*. Taurus Humanidades. Barcelona.

1997 *Razones prácticas*. Anagrama, Barcelona.

1998 *Meditaciones pascalianas*. Anagrama, Barcelona.

BÖLL, Heinrich

1985 *Con motivo de su muerte*. Inter. Naciones, Bonn.

GRAMSCI, Antonio

1975 *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el estado moderno*. Juan Pablos Editor, México.

GUZMÁN BOUTIER, Omar

1997 *Condiciones sociales durante la aprobación de la Ley INRA, en la Cámara de Diputados*. Tesis de Maestría, CIDES-UMSA, La Paz.

LOPEZ-BARALT, Mercedes

1982 “Articulación de los códigos icónico y lingüístico en los dibujos de la Nueva Crónica, de Guaman Poma” En: *Sobre Waman Poma de Ayala*. HISBOL, La Paz.

1989 *El retorno del Inca Rey*. HISBOL, La Paz.

MEDINA, Javier

1997 *Poderes locales*. FIA/Semilla/CEBIAE, La Paz.

PLATT, Tristan

1982 *Estado boliviano y Ayllu andino*. IEP, Lima

RIVERA CUSICANQUI, Silvia

1991 “La raíz: Colonizadores y colonizados” En: Albó, Barrios (comp.).

RÖSING, Ina

1985 *Die Verbannung der Trauer*. Grena, Nördlingen.

SPEDDING, Alison y LLANOS, David

1997 *No hay Ley para la cosecha*. PIEB, La Paz.

UNTOJA CHOQUE, Fernando y MAMANI ESPEJO, Ana M.

1997 *Pacha en el pensamiento aymara*. Fondo Editorial de los Diputados, La Paz.

YAMPARA HUARACHI, Simón

1992 *Pachakuti-Kandiri en el Paytiti*. Qamañi-Pacha-CADA, La Paz.

ZAVALETA MERCADO, René

1986 *Lo nacional-popular en Bolivia*. Siglo XXI, México.