

Maqueta: RAG

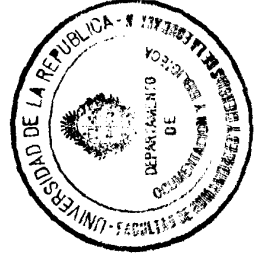
PIERRE BOURDIEU

¿QUÉ SIGNIFICA HABLAR?

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

1.ª edición: 1985
2.ª edición: 1999
3.ª edición: 2001
© Ediciones Akal, S.A., 1999, 2001
Sector Foresta, I
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 91 806 19 96
Fax: 91 804 40 28
ISBN: 84-7600-050-2
Depósito legal: M-40.574-2001
Impreso en Mateprint, S.L.
Colmenar Viejo (Madrid)

Louisa Albe (FHC)



165448

minante, y en particular un rasgo tan característico como la pronunciación legítima, es en alguna medida renegar doblemente de su virilidad, puesto que el hecho mismo de la adquisición exige docilidad, disposición impuesta a la mujer por la división sexual del trabajo (y por la división del trabajo sexual), y puesto que esa docilidad inclina a disposiciones percibidas también como afeminadas.

Llamando la atención sobre los rasgos articulatorios que, como la apertura, la sonoridad y el ritmo expresan perfectamente en su lógica las disposiciones profundas del hábitus y, más concretamente, del hexis corporal, la sociolingüística espontánea muestra que una fonología diferencial debería tener siempre presente los rasgos articulatorios característicos de la clase o de la fracción de clase de que se trate, tanto en su selección como en su interpretación, en relación a la vez con los otros sistemas con referencia a los cuales otros rasgos cobran su valor distintivo, por tanto su valor social, y con la unidad originariamente sintética de la hexis corporal de donde nacen y por la que representan la expresión ética o estética de la necesidad inscrita en una condición social.

El lingüista ejercitado en una percepción anormalmente aguda — particularmente al nivel fonológico —, puede percibir diferencias allí donde la gente corriente no las ve. Además, obligado a referirse, por las necesidades de la medida estadística, a criterios discretos, tiende a una percepción analítica muy diferente en su lógica a aquella que, en la existencia corriente, funda los juicios clasificatorios y la delimitación de grupos homogéneos: a parte de que los rasgos lingüísticos no aparecen nunca claramente autonomizados con relación al conjunto de las propiedades sociales del locutor (hexis corporal, fisonomía, cosmética, vestido, etc.), los rasgos fonológicos (léxicos u otros) no son nunca independientes con relación a los demás niveles del lenguaje y el juicio que clasifica un lenguaje como «popular» o una persona como «vulgar», como toda predicación práctica, se apoya en conjuntos de índices que no afloran en tanto que tales a la conciencia, incluso en el caso de aquellos estereotipos que tienen un peso más importante.

A través sobre todo de la disciplinas y de las censuras corporales y lingüísticas que suelen implicar una regla temporal, los grupos inculcan esas virtudes que constituyen la forma transfigurada de su necesidad e incorporan las elecciones constitutivas de una relación con el mundo económico y social en forma de constantes montajes parcialmente sustraídos al control de la conciencia y de la voluntad²⁸. De ahí, la estrecha correspondencia entre las utilizaciones del cuerpo, de la lengua y seguramente también del tiempo.

Verano 1980

²⁸ No se trata, pues, de una casualidad que un sistema escolar, como el de la Escuela republicana concebido durante la Revolución y realizado durante la Tercera República, cuya intención es modelar completamente los hábitos de las clases populares, se organice alrededor de la inculcación de una relación con el lenguaje (con la abolición de las lenguas regionales, etc.), de una relación con el cuerpo (disciplinas de higiene, de consumo —sobriedad—, etc.) y una relación con el tiempo (cálculo —económico—, ahorro, etc.).

II

LENGUAJE Y PODER SIMBÓLICO

La ciencia social tiene que vérselas con realidades que han sido ya nombradas, clasificadas, realidades que tienen nombres propios y nombres comunes, títulos, signos, siglas. Así, so pena de asumir actos cuya lógica y necesidad ignora, debe de tomar como objeto las operaciones sociales de *nominación* y los ritos de institución a través de los cuales esas realidades se cumplen. Pero, más profundamente, es preciso examinar la parte que corresponde a las palabras en la construcción de las cosas sociales, y la contribución que la lucha de las clasificaciones, dimensión de toda lucha de clases, aporta a la constitución de clases, clases de edad, clases sexuales o clases sociales, pero también, clanes, tribus, etnias o naciones.

Tratándose del mundo social, la teoría neo-kantiana que confiere el lenguaje y en general a las representaciones, una eficacia propiamente simbólica de construcción de la realidad, está perfectamente justificada: al estructurar la percepción que los agentes sociales tienen del mundo social, la nominación contribuye a construir la estructura de ese mundo, tanto más profundamente cuanto más ampliamente sea reconocida, es decir, autorizada. En la medida de sus medios, no hay agente social que no desee tener ese poder de nombrar y de hacer el mundo nombrándolo: chismes, calumnias, maledicencias, insultos, elogios, acusaciones, críticas, polémicas, alabanzas son sólo el pan nuestro de cada día de los actos solemnes y colectivos de nominación, celebraciones o condenas, que incumben a las autoridades universalmente reconocidas. Al revés de lo que ocurre con los nombres comunes, que tienen un sentido común —el *consensus*, el *homologein* de un grupo, en suma, todo lo que implica el acto oficial de nominación mediante el cual un mandatario reconocido discierne un título oficial (como el título escolar) —los «nombres cualitativos» («idiotas», «ca-brón») al que recurre el insulto tienen una eficacia simbólica muy reducida, en tanto que idiotas logos, *que sólo compromete a su autor*¹.

¹ Sobre la discusión lingüística respecto al insulto, puede leerse N. Ruwet, *Gram-*

Coinciden con aquellos en que ambos tienen una intención que podría llamarse performativa o, más simplemente, mágica: el insulto, como la nominación, pertenecen a la clase de actos de institución y de destitución más o menos fundados socialmente por medio de los cuales un individuo, actuando en su propio nombre o en nombre de un grupo más o menos importante numérica y socialmente, manifiesta a alguien que tiene tal o cual propiedad haciéndole saber, al tiempo, que se comporta de acuerdo con la esencia social que le es así asignada.

En suma, la ciencia social debe englobar en la teoría del mundo social una teoría del efecto teórico que, contribuyendo a imponer una manera más o menos autorizada de ver el mundo social, contribuye a hacer la realidad de este mundo: la palabra o, a *formatiori*, el refrán, el proverbio y todas las formas de expresión estereotipadas o rituales son programas de percepción y diferentes estrategias, más o menos ritualizadas, de la lucha simbólica diaria, de la misma manera que los grandes rituales colectivos de nominación o, más claramente aún, los enfrentamientos de visiones y previsiones de la lucha propiamente política, contienen una cierta pretensión de la autoridad simbólica en tanto que poder socialmente reconocido a imponer una cierta visión del mundo social, es decir, a imponer divisiones del mundo social. En la lucha por la imposición de la visión legítima, en que la propia ciencia está inevitablemente empeñada, los agentes detentan un poder proporcionado a su capital simbólico, es decir, al reconocimiento que reciben de un grupo: la autoridad que funda la eficacia performativa del discurso es un *percipi*, un ser conocido y reconocido, que permite imponer un *percipere*, o, mejor aún, que permite imponerse oficialmente como imponente, es decir, frente a todos y en nombre de todos, del consenso respecto al sentido del mundo social que funda el sentido común.

Así, el misterio de la magia performativa se resuelve en el misterio del misterio (según ese juego de palabras tan caro a los canonistas), es decir, en la alquimia de la *representación* (en los diferentes sentidos del término) a través de la cual el representante constituye el grupo que le constituye a él: el portavoz dotado del poder de hablar y actuar en nombre del grupo, y en primer lugar sobre el grupo que existe única y exclusivamente por esta *delegación*. Grupo hecho nombre, performativa una persona ficticia, a la que arranca del estado del simple agregado de individuos separados permitiéndole actuar y hablar, a través de él, «como un solo hombre». A cambio, recibe el derecho de hablar y actuar en nombre del grupo, de «tomarse por» el grupo que encarna, de identificarse con una función a la cual «se entrega en cuerpo y alma», dando así un cuerpo biológico a un cuerpo constituido. *Status est magistratus*, «el estado, soy yo».

O, lo que equivale a lo mismo, el mundo es mi representación.

maire de insultes et autres études, Paris, Le Seuil, 1982; J. C. Milner, *Arguments linguistiques*, Paris, Mame, 1973.

CAPÍTULO I

EL LENGUAJE AUTORIZADO: LAS CONDICIONES SOCIALES DE LA EFICACIA DEL DISCURSO RITUAL

«Supongamos por ejemplo que, viendo un barco en construcción, me aproximo a él y rompo la botella suspendida en el casco proclamando «bautizo este barco con el nombre de José Stalin» y que, para estar completamente seguro de lo que he hecho, de un puntapie hago saltar las trabas que lo sujetan. Lo latoso es que yo no era la persona designada para proceder a ese bautismo».

J. L. Austin, *Quand dire c'est faire*
(*How to do Things with Words*).

La ingenua cuestión del poder de las palabras está lógicamente contenida en la supresión inicial de la cuestión de los usos de lenguaje, por tanto, de las condiciones sociales de utilización de las palabras. Desde el momento en que se trate al lenguaje como un objeto autónomo, aceptando la radical separación de Saussure entre la lingüística interna y la lingüística externa, entre la ciencia de la lengua y la ciencia de los usos sociales de la lengua, nos vemos abocados a buscar el poder de las palabras en las propias palabras, es decir, allí donde este poder no está: en efecto, la capacidad de ilocución de las expresiones (*illocutionary force*) no puede encontrarse nunca en las palabras mismas, ni en los «performativos», en los cuales aparece *indicada* o, mejor dicho, *representada* —representada en un doble sentido. Sólo excepcionalmente —es decir, en las situaciones abstractas y artificiales de la experimentación— los intercambios simbólicos se reducen a relaciones de pura comunicación y el contenido informativo del mensaje agota el contenido de la comunicación. El poder de las palabras sólo es el *poder delegado* del portavoz, y sus palabras —es decir, indisociablemente la materia de su discurso y su manera de hablar— sólo pueden ser como máximo un testimonio, y un testimonio entre otros, de la *garantía de delegación* del que ese portavoz está investido.

Tal es el principio de ese error cuya más cabal expresión nos la proporciona Austin (o Habermas después de él) cuando cree discutir en el propio discurso, es decir, en la sustancia propiamente lingüística, —si se nos permite la expresión— de la palabra, su principio de eficacia. Intentar comprender lingüísticamente el poder de las manifestaciones lingüísticas, buscar en el lenguaje el principio de la lógica y de la eficacia del *lenguaje de institución*, equivale a olvidar que la autoridad llega al lenguaje desde fuera, como lo recuerda concretamente el *skeptron* que, en Homero, se tiende al orador que va a to-

LA NUEVA LITURGIA O LOS INFORTUNIOS DE LA VIRTUD PERFORMATIVA*

«Le confieso que estamos absolutamente desconcertados ante las instigaciones que nos hacen para que desertemos de las iglesias y celebremos la Eucaristía en pequeñas comunidades [1], a domicilio o en capillas, donde uno mismo se sirve [2] una hostia en bandejas por laicos [1] para comulgar en el mismo lugar donde se esté [2].» (p. 47)

«Siempre que quieran podrán ir a rezar a su iglesia. Pero una plegaria en una iglesia en que el Santo Sacramento estuviera ausente no tendría ningún sentido [2]. Sería tanto como hacerlo en la propia casa de uno.» (p. 48)

«En nuestra pequeña iglesia ya no se celebra la misa, ahora se celebra en una casa particular [2].» (p. 59).

«No se puede decir que en la diócesis de B se nos mide mucho: por el contrario, tenemos que aguantar extra vagancias de un grupo de curas jóvenes», que el año pasado, antes de que las supriman, se les ocurrió la idea de realizar la primera comunión solemne en el Palacio de Deportes [2], cuando aquí hay dos grandes y hermosas iglesias en donde cabría todo el mundo.» (p. 66)

«Mi madre se quedó horrorizada por el capellán de ACI que quería decir la misa en la mesa del comedor [2].» (p. 90)

* Todas estas citas remiten (por iniciación de la página entre paréntesis) a la obra de R. P. Lelong, *Le dossier noir de la communion solennelle*, París, Mame, 1972. Las cifras entre corchetes expresan uno de los errores observados por los fieles en la liturgia: [1] error de agente; [2] error de lugar; [3] error de momentos; [4] error de tiempo; [5] error de comportamiento; [6] error de lenguaje; [7] error de atuendo; [8] error de instrumento.

mar la palabra¹. Como máximo, el lenguaje se limita a *representar* esta autoridad, la manifiesta, la simboliza: en todos los discursos de institución, es decir, de la palabra oficial de un portavoz autorizado que se expresa en situación solemne con una autoridad cuyos límites coinciden con los de la delegación de la institución, hay siempre una retórica característica. Las características estilísticas del lenguaje de los sacerdotes y de los profesores y, en general, de todas las instituciones, características tales como la ruinización, la estereotipización y la neutralización, proceden de la posición que ocupan en un campo de competencia esos depositarios de una autoridad delegada. No basta con decir —como en ocasiones se hace, para obviar las dificultades inherentes a una aproximación interna del lenguaje— que el uso que en determinadas situaciones hace de él un determinado locutor, con su estilo, retórica y toda su persona socialmente inscrita, incrusta en las palabras «conotaciones» vinculadas a un contexto particular, introduciendo en el discurso ese excedente de significado que le confiere su «fuerza ilocucionaria». De hecho, el uso del lenguaje, que implica tanto la manera como la materia del discurso, depende de la posición social del locutor, posición que riga el acceso que éste pueda tener a la lengua de la institución, a la palabra oficial, ortodoxa, legítima. Pues es el acceso a los instrumentos legítimos de expresión, y, por tanto, a la participación en la autoridad de la institución, lo que marca *toda* la diferencia —irreductible al propio discurso— entre la simple impostura de los *masqueraders* que disfrazaban la afirmación performativa en afirmación descriptiva o constativa² y la impostura autorizada de quienes hacen lo mismo, pero con la autorización y autoridad de una institución. El portavoz es un impostor provisto de *skeptron*.

Si hay enumeraciones, como señala Austin, cuyo papel no es sólo «descubrir un estado de cosas o afirmar un hecho cualquiera» sino también «ejecutar una acción», eso quiere decir que el poder de las palabras reside en el hecho de que quien las pronuncia no lo hace a título personal, ya que es sólo su «portador»: el portavoz autorizado sólo puede actuar por las palabras sobre otros agentes y, a través de su trabajo, sobre las cosas mismas, en la medida en que su palabra concentra el capital simbólico acumulado por el grupo que le ha otorgado ese mandato y *de cuyo poder está investido*. Las leyes de la física social sólo aparentemente escapan a las leyes de la física y el poder que detentan algunas *consignes* de obtener trabajo sin gasto de trabajo —lo que constituye la ambición misma de la acción mágica—³ tiene su fundamento en el capital que el grupo ha acumu-

¹ E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Éditions de Minuit, 1969, pp. 30-37.

² J. L. Austin, *op. cit.*, p. 40.

³ La acción mágica extiende a la *naturaleza* la acción por las palabras que lleva a cabo, en ciertas condiciones, sobre los hombres. En el orden de la acción social, el equivalente es la empresa que consiste en intentar actuar a través de las palabras fuera de los límites de la delegación (hablar en el desierto, fuera de su parroquia).

«¿Y qué piensa también, Padre, de esa comunión hecha por la mañana [3] sin ninguna ceremonia [5], como en la parroquia?»

«Vamos a pasar el día en la mesa del comedor, comiendo y bebiendo, me dijo una mamá desolada.» (P. 72)

«En algunas parroquias de por aquí, ya no se hace nada. En la nuestra, profesión de fe por la tarde [3], que apenas dura una hora [4], sin misa ni comunión [5]. Los niños van a misa el día siguiente [3].»

«¿Y qué pensar de la actitud de algunos sacerdotes (en ciertas parroquias todos, se conoce que debe ser contagioso) que no manifiestan con ningún gesto [5], con ninguna genuflexión o la más pequeña inclinación, su respeto hacia los santos sacramentos cuando los cogen o los llevan al tabernáculo» (p. 82)

«Antes se decía: “no nos dejes de sucumbir a la tentación”, ahora en cambio se dice [6]: “no nos sometamos” o “no nos induzcas a la tentación”. Es realmente monstruoso, yo nunca he podido decirlo.» (p. 50)

«Estos días pasados, en una antigua iglesia gótica creo haber oído el “os Saludo María” reducido en “Yo te saludo María”. Este tuteo [6] no corresponde al espíritu de nuestra lengua francesa.» (p. 86)

«Comunión solemne: así se ha resumido al cabo de dos días de “Retiro” [6], una profesión de fe a las 5 de la tarde [3] de un sábado [3], con ropa normal [7], sin misa [5] y sin comunión. Para la comunión “privada”, se utiliza ya un simple trozo de pan [8] y sin confesión [5].» (p. 87)

«Pero desde ahora le sugiero que “de pie [5]” ni haga una mención especial respecto a esa actitud de hombre apresurado [4] para recibir la Eucaristía, resulta chocante.» (p. 49)

«Sin ni siquiera avisar, el vicario hecha mano del primer que se encuentra [3], se hace todo en bloque, se saca la hostia del bolsillo [5] y ¡hala, allá va! Y eso, todavía pase. Porque a veces llega también un laico [1], cualquier cosa con el santo sacramento en una polvera [8] o en una cajita de píldoras [8] vagamente dorada.» (p. 120)

lado por su trabajo y cuya práctica eficaz se subordina a todo un conjunto de condiciones, la que definen *los rituales de la magia social*. La mayor parte de las condiciones necesarias para que un enunciado performativo tenga éxito se reducen a la adecuación del locutor —o, mejor dicho, a la adecuación de su función social— al discurso que pronuncia: cuando no se pronuncie por una persona que tenga el «poder» de pronunciarlo o, en general, cuando «las personas o circunstancias particulares» no sean «las convenientes para que pueda invocarse el procedimiento en cuestión»⁴, en suma, cuando los locutores no tienen autoridad para emitir las palabras que enuncian, performativo está condenado siempre al fracaso. Pero lo más importante es, tal vez, que el éxito de esas operaciones de magia social que son los *actos de autoridad* o, lo que viene a ser lo mismo, los *actos autorizados*, está subordinada a la reunión de un conjunto sistemático de las condiciones interdependientes que componen los rituales sociales.

Así, todos los esfuerzos para hallar el principio de la eficacia simbólica de las diferentes formas de argumentación, retórica y estilística en su lógica propiamente lingüística, están siempre condenadas al fracaso mientras no establezcan la relación entre las propiedades del discurso, las propiedades de quien las pronuncia y las propiedades de la institución que autoriza a pronunciarlos. Las limitaciones —y el interés— de la tentativa de Austin para caracterizar los enunciados performativos se deben a que este autor no hace lo que cree hacer, lo que le impide hacerlo totalmente: aunque cree contribuir a la filosofía del lenguaje, en realidad contribuye a la formación de la teoría de un tipo de manifestaciones simbólicas entre las cuales el discurso de autoridad es sólo su forma paradigmática. La eficacia específica de estas manifestaciones se deriva de una apariencia: el principio de un poder que en realidad reside en las condiciones institucionales de su producción y su recepción, parece estar contenido en *ellas mismas*. Así, la especificidad del discurso de autoridad (curso profesoral, sermón, etc.) reside en el hecho de que no basta que ese discurso sea *comprendido* (e incluso en ciertos casos, si lo fuera, perdería su poder) y que sólo ejerce su propio efecto a condición de ser *reconocido* como tal. Obviamente, este *reconocimiento* —acompañado o no de la comprensión— sólo se concede bajo ciertas condiciones, las que definen el uso legítimo: debe ser pronunciado en una situación legítima y por la persona legitimada para pronunciarlo, el poseedor del *skeptron*, conocido y reconocido como habilitado y hábil para producir esta particular clase de discurso, sacerdote, profesor, poeta, etc. Y, en fin, debe ser enunciado en formas legítimas (sintácticas, fonéticas, etc.). Las condiciones que podríamos llamar *litúrgicas*, es decir, el conjunto de prescripciones que rigen la *forma* de la manifestación pública de autoridad —la etiqueta de las ceremonias, el código de los gestos y la ordenación oficial de los ritos— son sólo, como se ve, un ele-

⁴ J. L. Austin, *op. cit.*, p. 64.

«Para la comunión, ha adoptado deliberadamente la siguiente forma: los fieles se ponen en semicírculo detrás del altar y el platillo con las hostias santas circula de mano en mano [5]. Después, el propio sacerdote presenta el cáliz (todos los domingos creía que el santo Padre había hecho aquí una excepción). Como no podía decidirme a comulgar en la mano ("sed santos, los que tocáis los vasos del Señor"... ¿Entonces es el propio Señor?...), tuve que parlamentar y discutir coléricamente para conseguir que me pusieran la hostia en la boca [5].» (p.p. 62-63)

«Este invierno, recién salido de una enfermedad, privado de la santa comunión durante varias semanas, me fui a una capilla para participar en la misa. Y se me negó [5] la sagrada comunión porque no acepté coger la hostia con la mano [5] y comulgar del cáliz [5].» (p. 91)

«El abuelo de la comulgante estaba pasmado ante el tamaño de las hostias [8], todo el mundo "se podía parar con ellas un tentempié."» (p. 82)

«Me encontré en una iglesia donde el sacerdote que celebraba la misa había hecho venir a músicos modernos [1], no entiendo de música, pienso que tocaban muy bien, pero, en mi humildad de opinión, esta música no invitaba a rezar.» (p.p. 58-59)

«Este año nuestros comulgantes no tenían libro, ni rosario [8], sólo una hoja en la que aparecían algunos cánticos que ni siquiera conocían, cantados por un grupo de aficionados [1].» (p. 79)

mento, el más visible de un sistema de condiciones. Y, de estas condiciones, las más importantes, las más insustituibles son aquellas que producen la disposición al reconocimiento como desconocimiento y creencia, es decir, a la delegación de autoridad que confiere autoridad al discurso autorizado. La exclusiva atención a las condiciones formales de la eficacia del ritual hace olvidar que, en tanto no se reurban las condiciones que producen su reconocimiento, las condiciones rituales necesarias para que el ritual funcione y para que el sacramento sea a la vez *válido* y *eficaz* no son nunca suficientes: el lenguaje de autoridad gobierna siempre con la colaboración de aquellos a quienes gobierna, es decir, mediante la asistencia de los mecanismos sociales capaces de producir esta complicidad, fundada en el desconocimiento, y que es el origen de toda autoridad. Para medir en toda su amplitud el error de Austin y de todo análisis estrictamente formalista de los sistemas simbólicos bastará con indicar que el lenguaje de autoridad no es más que el límite extremo de la lengua legítima, lengua legítima cuya autoridad no reside, como afirma el racismo de clase, en el conjunto de variaciones prosódicas y articulatorias que definen la pronunciación distinguida ni en la complejidad de la sintaxis o riqueza del vocabulario, es decir, en las propiedades intrínsecas del propio discurso, sino en las condiciones sociales de producción y reproducción de la distribución entre las clases del conocimiento y reconocimiento de la lengua legítima.

La concomitancia de la crisis de la institución religiosa y de la crisis del discurso ritual que sostenía y que la sostenía, constituye una verificación casi experimental de estos análisis. Comparado con el análisis y la crítica reales que la crisis de la iglesia actúa al disociar los componentes del ritual religioso, agentes, instrumentos, momentos, lugares, hasta ese momento inseparablemente unidos en un sistema tan coherente y uniforme como la institución encargada de su producción y de su reproducción, el análisis austriaco de las condiciones de validez y eficacia de los enunciados performativos resulta muy gris y pobre, sólo formalmente ingenioso. De la indignada enumeración de todas las infracciones a la liturgia tradicional se desprende, en negativo, el conjunto de las condiciones institucionales que deben reunirse para que sea reconocido el *discurso* ritual, es decir, recibido y aceptado como tal. Para que el ritual funcione y actúe, es preciso en primer lugar que se presente y sea percibido como legítimo, ya que la función de la simbólica estereotipada es precisamente manifestar que el agente no actúa en su nombre personal y por su propia autoridad sino en tanto que depositario de un mandato. «Hace dos años una anciana vecina moribunda me pidió que fuera a buscar al sacerdote. El sacerdote llegó, pero sin la comunión, y, después de la extremaunción la besó. «Si pido un sacerdote para mis últimos momentos, no es para que me bese, sino para que me traiga la provisión de viaje para la eternidad. Este beso, es paternalismo y no el Ministerio sagrado». El simbolismo ritual no actúa por sí mismo, sino sólo en tanto que *representa* —en el sentido teatral del término— la delegación: la

«Así, pues, añadido una súplica a favor de eso que hoy está tan depreciado, los sacramentos [8], agua bendita a la entrada de la iglesia, palmas los domingos de Ramos, cuya bendición se ha empezado ya a escamotear...), devoción al Sagrado Corazón (más o menos ya muerta), a la Virgen, los "sepulcros" del jueves santo, difíciles, incluso imposibles de conciliar con el oficio de la noche; y, por supuesto, a favor del gregoriano con tantos admirables textos de los que hoy se nos priva; incluso las rogativas de antaño, etc.» (p. 60)

«Hace muy poco, se reunieron en un convento, procedentes de toda Francia, gentes jóvenes que tenían "un proyecto sacerdotal"; y el sacerdote, para celebrar la misa, no puso ni ornamentos, ni copas, ni copones [8]. Vestido de seglar [7], en una mesa corriente [2], con pan y vino corrientes [8], con utensilios corrientes [8].» (p. 183)

«Hemos tenido, por televisión, misas tan desconcertantes... misas próximas al sacrilegio (en Lille, misas celebradas en mesitas, con la santa comunión distribuida por mujeres [1] con cestas [8], jazz [5], etc...) que, francamente, a partir de ahora he decidido no seguir esas increíbles ceremonias.» (p. 158)

«Las mujeres [1] leen públicamente las epístolas en el pupitre, no hay apenas monaguillos [1] e, incluso, como Alen Con, las mujeres te dan la comunión [1] (p. 44)

...«y eso no es todo, porque hay casos incluso en que ese sacramento se distribuye como un caramelo de propaganda por laicos [1] de parroquias donde, más que escasez, habría plétora de vicarios.» (p. 49)

...«y eso no es todo, porque hay casos incluso en que ese sacramento se distribuye como un caramelo de propaganda por laicos [1] de parroquias donde, más que escasez, habría plétora de vicarios.» (p. 49)

rigurosa observancia del código de la liturgia uniforme que rige los gestos y las palabras sacramentales constituye al tiempo la manifestación y la contrapartida del contrato de delegación que hace del sacerdote el detentador del «monopolio de la manipulación de los bienes de salvación». Por el contrario, la abdicación de todos los atributos simbólicos del magisterio, la sotana, el latín, los lugares y los objetos consagrados, manifiesta la ruptura del antiguo contrato de delegación que unía el sacerdote a los fieles a través de la iglesia: la indignación de los fieles recuerda a las condiciones que confieren al ritual su eficiencia sólo pueden reunirse a través de una institución que se halle investida, por serlo, del poder de controlar la manipulación. En la crisis de la liturgia, lo que está en juego es todo el sistema de condiciones que deben cumplirse para que funcione la institución que autoriza y controla su utilización y que asegura su uniformidad a través del tiempo y del espacio, garantizando la conformidad de quienes reciben un mandato para realizarla: la crisis del lenguaje remite así a la crisis de los mecanismos que asegurarían la producción de los emisores y de los receptores legítimos. Los escandalizados fieles no se equivocan cuando vinculan la diversificación anárquica del ritual a una crisis de la institución religiosa: «cada sacerdote se ha convertido en un pequeño Papa o un pequeño Obispo y los fieles están desamparados. Algunos, ante todos esos cambios en cascada, no creen ya que la iglesia sea roca y que posea la verdad»⁵. La diversificación de la liturgia, que constituye la más evidente manifestación de la redefinición del contrato de delegación que une el sacerdote a la iglesia y, a través suyo, a los fieles, es vivida en forma tan dramática por toda una parte de los fieles y del cuerpo sacerdotal en la medida en que revela la transformación de las relaciones de fuerza en el seno de la iglesia (especialmente entre el alto y el bajo clérigo), correlativa a su vez de una transformación de las condiciones sociales de reproducción del cuerpo sacerdotal (crisis de «vocaciones») y del público de los laicos («descristianización»).

La crisis de la liturgia remite a la crisis del sacerdocio (y de todo el campo de los clérigos) que a su vez remite a un crisis general de la creación: por una especie de desmontaje casi experimental, revela las «condiciones de felicidad» que permiten al conjunto de los agentes comprometidos en el rito realizarlo *con felicidad*. Al mismo tiempo, manifiesta retrospectivamente que esa felicidad objetiva y subjetiva descansa en la ignorancia absoluta de tales condiciones; ignorancia que, en tanto que define la relación dóxica con los rituales sociales, constituye a la vez la condición más imperativa de su eficaz realización. La magia performativa del ritual sólo funciona plenamente en tanto en cuanto el apoderado religioso encargado de realizarla en nombre del grupo actúa como una especie de *medium* entre el grupo

⁵ R. P. Lelong, *op. cit.*, p. 183.

«En el momento de la comunión, una mujer sale [1] de la fila, toma el cáliz y hace comulgar a los asistentes bajo la especie del vino [8].» (p. 182)

En el momento de la comunión, una mujer sale de la fila, toma el cáliz y hace comulgar a los asistentes bajo la especie del vino. Este acto, que se realiza en la misa, es un ejemplo de la eficacia mágica encerrada en el enunciado performativo. La eficacia mágica reside no en los discursos y contenidos de conciencia que les acompañan (en este caso particular las creencias y las representaciones religiosas) sino en el sistema de relaciones sociales constitutivas del propio ritual, que se hacen posibles y socialmente eficientes (entre otras cosas, en las representaciones y creencias que implica).

y él mismo: es el grupo quien, a través de él, ejerce sobre él mismo la eficacia mágica encerrada en el enunciado performativo.

La eficacia simbólica de las palabras sólo se ejerce en la medida en que quienes la experimentan reconocen que quien la ejerce está autorizado para ejercerla. O, lo que viene a ser lo mismo, olvidándola e ignorándola: simplemente someténdose a ella, como si, por el reconocimiento tácito que se le concede, se hubiera contribuido a fundarla. Reside así totalmente en la convicción de que esa delegación constituye los mismos del ministerio, esa ficción social, convicción que es mucho más profunda que las propias creencias y misterios que el ministerio profesa y garantiza⁶: de ahí que la crisis del lenguaje religioso y de su eficacia performativa no se reduzcan, como a menudo se cree, a la quiebra de un universo de representaciones, sino que represente también el hundimiento de todo un mundo de relaciones sociales, del que la crisis misma forma parte.

El rito propiamente religioso es sólo un caso particular de todos los ritos sociales cuya magia reside no en los discursos y contenidos de conciencia que les acompañan (en este caso particular las creencias y las representaciones religiosas) sino en el sistema de relaciones sociales constitutivas del propio ritual, que se hacen posibles y socialmente eficientes (entre otras cosas, en las representaciones y creencias que implica).

⁶ El rito propiamente religioso es sólo un caso particular de todos los ritos sociales cuya magia reside no en los discursos y contenidos de conciencia que les acompañan (en este caso particular las creencias y las representaciones religiosas) sino en el sistema de relaciones sociales constitutivas del propio ritual, que se hacen posibles y socialmente eficientes (entre otras cosas, en las representaciones y creencias que implica).

CAPÍTULO II

LOS RITOS DE INSTITUCIÓN

Con la noción de rito de paso, Arnold Van Gennep ha *nombrado*, incluso descrito, un fenómeno social de gran importancia. Pero no creo que haya pasado de aquí. Y lo mismo puede decirse de quienes, como Víctor Turne, han reactivado su teoría y propuesto una descripción más explícita y sistemática de las *fases* del ritual. De hecho, me parece que, para ir más lejos, hay que plantear a la teoría del rito de paso cuestiones que esa teoría no plantea, particularmente, las de la función *social* de lo ritual y las de la significación social de la línea de demarcación, del límite que el ritual establece entre lo lícito y la transgresión. Puede uno preguntarse, en efecto, si, al hacer hincapié en el paso temporal —de la infancia a la edad adulta, por ejemplo—, esta teoría no oculta uno de los efectos esenciales del rito, a saber, el de *separar* quienes lo han sufrido no de quienes no lo han sufrido, sino de aquellos que no lo sufrirán de ninguna manera e *instituir* así una diferencia constante entre aquellos a quienes concierne el rito y aquellos a quienes no concierne. De ahí que, más que ritos de paso, yo preferiría decir ritos de consagración, o ritos de legitimación o, simplemente, *ritos de institución* —dando esta palabra el sentido activo que tiene, por ejemplo, en la expresión «institución de un heredero». ¿Por qué cambiar así una palabra por otra? Yo sacaría a colación aquí a Poincaré que definía la generalización matemática como «el arte de dar el mismo nombre a cosas diferentes». Y que insistía en la decisiva importancia de la elección de las palabras: cuando el lenguaje ha elegido bien, decía, las demostraciones realizadas para un objeto conocido se aplican a todo tipo de nuevos objetos. Los análisis que voy a adelantar aquí están producidos por *generalización* de lo que se desprende del análisis del funcionamiento de las escuelas de élite (ver prueba escolar y consagración social, *Actas de la investigación en ciencias sociales*, 39, septiembre 1981, pp. 3-70). Mediante un ejercicio un poco peligroso, querría intentar desprender las propiedades invariantes de los rituales sociales entendidos como ritos de institución.

Hablar de rito de institución, es indicar que cualquier rito tiende a consagrar o a legitimar, es decir, a hacer desestimar en tanto que arbitrario o reconocer en tanto que legítimo, natural, *un límite arbitrario*; o, lo que viene a ser lo mismo, a llevar a cabo solemnemente, *trario*; o, de manera lícita y extraordinaria, una transgresión de los límites constitutivos del orden social y del orden mental que se trata de salvaguardar a toda costa —como la división entre los sexos tratándose de rituales de matrimonio. Al marcar solemnemente el paso de una línea que instaura una división fundamental del orden social, el rito atrae la atención del observador hacia el hecho del paso (de ahí la expresión de rito de paso), cuando lo importante en realidad es la línea. ¿Qué separa, en efecto, esta línea? Un antes y un después, por supuesto: el niño no circunciso y el niño circunciso. O incluso el conjunto de los niños no circuncisos y el conjunto de los adultos circuncisos. Pero, en realidad, lo más importante, y lo que pasa desapercibido, es la división que realiza entre quienes son aptos para la circuncisión, los muchachos, los hombres, niños o adultos, y quienes no lo son, es decir, las niñas y las mujeres. Así pues, hay un conjunto escondido con relación al cual se define el grupo instituido. El mayor efecto del rito es el de pasar completamente desapercibido: la tratar diferencialmente a los hombres y a las mujeres, el rito *consagra* la diferencia, la instituye, instituyendo al mismo tiempo al hombre en tanto que hombre, es decir, en circunciso, y a la mujer en tanto que mujer, es decir, no apta para esta operación ritual. El análisis del rito Kabylo muestra esto claramente: la circuncisión separa el muchacho no tan to de su infancia, o de los muchachos que están todavía en la infancia, sino de las mujeres y del mundo femenino, es decir, de la madre y de todo lo que a la madre se asocia, la humedad, lo verde, lo crudo, la primaver, la leche, etc. Observemos de paso que, como la institución consiste en asignar propiedades de *naturaleza social* en forma tal que aparezcan como propiedades de naturaleza natural, el rito de institución tiende lógicamente —como han observado Pierre Centlivres y Luc D. Heusch— a integrar las oposiciones propiamente sociales como la de masculino-femenino, en series de oposiciones cosmológicas —con relaciones tales como la de el hombre es a la mujer lo que el sol es a la luna—, lo que constituye una manera muy eficaz de naturalizarlas. Así, ritos sexualmente diferenciados consagran la diferencia entre los sexos: constituyen en distinción legítima, en institución, una simple diferencia de hecho. La separación que opera el ritual —en sí mismo una separación— ejerce un efecto de consagración.

¿Pero se sabe realmente qué significa consagrar, y consagrar una diferencia? ¿Cómo actúa la consagración, que yo llamaría mágica, de una diferencia y cuáles son sus efectos técnicos? ¿Es que el hecho de instituir socialmente, por un acto de *consignación*, una diferencia preexistente —como la que separa los sexos— sólo tiene efectos simbólicos, en el sentido que se da a esta palabra cuando se habla de don simbólico, es decir, nulos? El Latino decía: tu enseñans a nadar al pez. Lo mismo ocurre con el ritual de institución. Este dice: este hom-

bre es un hombre-subentendiendo, lo que no es obvio, un verdadero hombre. Del hombre más pequeño, más débil, en suma, más afeminado, hace un hombre plenamente hombre, separado por una diferencia de naturaleza, de esencia, de la mujer más masculina, más alta, más fuerte, etc. En este caso, instituir es consagrar, es decir, sancionar y santificar un estado de cosas, un orden establecido, como hace justamente una *constitución* en el sentido jurídico-político del término. La *investidura* (del caballero, del diputado, del presidente de la República, etc.) consiste en sancionar y santificar haciendo *cócer* y *reconocer* una diferencia (preexistente o no), haciéndola existir en tanto que diferencia social, conocida y reconocida por el agente investido y por los demás. En suma, para poder comprender los fenómenos sociales más fundamentales, tanto los que se producen en las sociedades precapitalistas como en nuestro propio mundo (el diploma pertenece a la magia tanto como los amuletos), la ciencia social debe de tener en cuenta el hecho de la eficacia simbólica de los ritos de institución; es decir, poder de actuar sobre lo real actuando sobre la representación de lo real. Así, por ejemplo, la investidura ejerce una eficacia simbólica completamente real en tanto en cuanto transforma realmente la persona consagrada: en primer lugar porque transforma la representación que los demás agentes se hacen de ella y, quizás sobre todo, los comportamientos que adoptan respecto a ella (el más visible de estos cambios se produciría en función de los títulos de respetabilidad conferidos y del respeto realmente asociado a esta enumeración); y, además, porque al mismo tiempo transforma la representación que la propia persona se hace de ella misma y los comportamientos que se cree obligada a adoptar para ajustarse a esa representación. Dentro de esta lógica puede incluirse el efecto de todos los títulos sociales de crédito o de credibilidad —los ingleses les llaman *credenciales* que, como el título de nobleza o el título escolar, multiplican constantemente el valor de su portador multiplicando la extensión e intensidad de la creencia en su valor.

La institución es un acto de magia social que puede crear la diferencia ex nihilo, lo que es el caso más frecuente, explotar en alguna medida diferencias preexistentes, como las diferencias biológicas entre los sexos o, en el caso por ejemplo de la institución del heredero según el derecho de primogenitura, las diferencias entre las edades. En este sentido, como la religión según Durkheim, la institución es «un delirio fundado», un acto de fuerza simbólica pero *cum fundamento in re*. Las distinciones socialmente más eficaces son las que apañan fundarse en diferencias objetivas (pienso, por ejemplo, en la noción de «frontera natural»). Lo que no impide, como puede verse claramente en el caso de las clases sociales, que tengamos casi siempre que habérnoslas con *continuum*, con distribuciones continuas, ya que diferentes principios de diferenciación producen diferentes divisiones que no son nunca completamente superponibles. No obstante, la magia social consigue siempre producir discontinuo en lo continuo. El ejemplo por excelencia de esto es el de la oposición académica, punto

de partida de mi reflexión: entre el último aprobado y el primer suspendido, la oposición crea diferencias de todo o nada, y para toda la vida. El uno será politécnico, con todas las ventajas que el cargo lleva consigo, mientras que el otro no será nada. Ninguno de los criterios que puedan adoptarse para justificar técnicamente la distinción (como diferencia legítima) de la nobleza es totalmente válido. Por ejemplo, el peor esgrimidor noble sigue siendo noble (aunque su imagen pueda resultar empalmeada, en diversos grados según las tradiciones nacionales y las épocas) y, a la inversa, el mejor esgrimidor plebeyo sigue siendo plebeyo (aunque, en una práctica típicamente noble, pueda verse en su calidad de esgrimidor una forma de «nobleza»). Y lo mismo puede decirse de todos y cada uno de los criterios que define la nobleza en un momento del tiempo, porte, elegancia, etc. La institución de una identidad, que puede ser un título de nobleza o un insulto («tu no eres más que un...»), es la imposición de un nombre, es decir, de una esencia social. Instituir, asignar una esencia, una competencia, es imponer un derecho de ser que es un deber ser (o un deber de ser). Es *significar* a alguien lo que es y significarle que tiene que conducirse consecuentemente a como se la ha significado. El indicativo es en este caso un imperativo. La moral del honor no es más que una forma desarrollada de la fórmula que consiste en decir de un hombre: «eso es un hombre». Instituir, dar una definición social, una identidad, es también imponer límites. Así «nobleza obliga» podría traducir el *ta heautou prattein* de Platón, hacer lo que por esencia debe hacerse, y no otra cosa —en una palabra, actuar como un noble, no rebajarse, mantener el rango—. A los nobles corresponde actuar noblemente y lo mismo puede considerarse la acción noble como el principio de la nobleza que considerar la nobleza como el principio de las acciones nobles. Esta mañana leía en el periódico: «al presidente de la Confederación, Kurt Furgler, correspondió expresar el martes por la noche el pésame del Consejo Federal al pueblo egipcio por la muerte del presidente Anouar Sadat». Es al portavoz autorizado a quien corresponde, a quien incumbe hablar en nombre de la colectividad; algo que es a la vez un privilegio y un deber, su propia función, en una palabra, su competencia (en el sentido jurídico del término). La esencia social es el conjunto de esos atributos y de esas atribuciones sociales que produce el acto de institución como acto solemne de categorización que tiende a producir lo que designa. Así, el acto de institución es un acto de comunicación, pero de un tipo particular: *significa* a alguien su identidad, pero a la vez en el sentido de que la expresa y la impone expresándola frente a todos (*kategoreshai*, es decir, acusar públicamente) notificándole así con autoridad lo que él es y lo que él tiene que ser. Algo que se ve claramente en la injuria, especie de maldición (*sacer* significa también maldito) que tiende a encerrar a la víctima en una acusación que funciona como un destino. Pero esto es todavía más cierto en la investidura o el nombramiento, juicio de atribución propiamente social que asigna a su objeto todo lo que está inscrito en una definición social. A

través del efecto de asignación estatutaria («nobleza obliga») el ritual de institución produce sus efectos más «reales»: quien está instituido se ve conminado a estar de acuerdo con su definición, a la altura de su función. El heredero designado (según un criterio más o menos arbitrario) es reconocido y tratado como tal por todo el grupo, en primer lugar por su familia, y este tratamiento diferente y distintivo sólo puede alentarle a realizar su esencia, a vivir de acuerdo con su naturaleza social. Los sociólogos de la ciencia han dejado claramente establecido que los mayores éxitos científicos se debían a investigadores salidos de las más prestigiosas instituciones escolares: lo que en gran parte se explica por la elevación del nivel de las aspiraciones objetivas que determinan el reconocimiento colectivo, es decir, objetivo, de esas aspiraciones y por la asignación de una determinada expectativa a una determinada clase de hombres (los hombres, los alumnos de las grandes escuelas, los escritores consagrados, etc.). La expectativa de que esas aspiraciones no solamente sean concedidas y reconocidas como derechos o privilegios (en oposición a las pretensiones de los pretendientes), sino asignadas, impuestas, como deberes mediante refuerzos, alientos y constantes llamadas al orden. Pienso en ese dibujo de Schulz donde se ve a Snoopy inclinado en el techo de su nicho, diciendo: «¿Cómo se puede ser modesto cuando se es el mejor?». Habría que decir simplemente: cuando es de notoriedad pública —tal es el efecto de oficialización— que se es el mejor, *aristos*.

«Conviértete en el que eres». Tal es la fórmula contenida en la magia performativa de todos los actos de institución. La esencia asignada por el nombramiento o la investidura, en el más verdadero sentido de la palabra es un fatum (lo que puede decirse también y sobre todo de las *conminaciones*, a veces tácitas, a veces explícitas que los miembros del grupo familiar dirigen continuamente al muchacho y que varían en su intención e intensidad según las clases sociales y, dentro de éstas, según el sexo y el rango en la familia). Todos los destinos sociales, positivos o negativos, consagración o estigma, son igualmente *fatales* —quiero decir mortales— puesto que encierran a quienes distinguen en los límites que se les asigna y que se les hace reconocer. El heredero que se respeta se comportará como heredero y será heredero por herencia, según la fórmula de Marx: es decir, investido en las cosas, apropiado por las cosas de las que él se ha apropiado. Salvo accidente, por supuesto: hay herederos indignos, sacerdotes que cuegan los hábitos, nobles que se rebajan o burgueses que se encanallan. De nuevo nos encontramos en el límite, la frontera sagrada. Tiemo decía de la muralla de China que no solamente tenía como función el impedir a los extranjeros que entraran en el país sino la de impedir a los chinos que salieran: tal es también la función de todas las fronteras mágicas —trátese de la frontera entre lo masculino y lo femenino o entre la de los elegidos y los excluidos del sistema escolar, impedir que los que están dentro, del lado bueno de la línea, puedan salir, puedan rebajarse, desclasarse. Las élites, decía Pareto, cuando

dejan de creer en ellas mismas, cuando pierden la moral y su moral y traspasan la línea de demarcación en el mal sentido, están condenadas a la «extinción». Así, evitar permenentemente la tentación del paso de esta línea de demarcación, la transgresión, la deserción, la *dimisión*, constituye también una de las funciones del acto de institución.

Todas las aristocracias tienen que gastar una considerable energía en hacer aceptar por los elegidos los sacrificios implicados en el privilegio o la adquisición de las disposiciones permanentes que constituyen la condición de la conservación del privilegio. Cuando el partido de los dominantes es el de la cultura, es decir, casi siempre, el de la ascesis, la tensión, la contención, el trabajo de institución debe de tener en cuenta la tentación de la naturaleza o de la contracultura. (Querría indicar, entre paréntesis, que al hablar del trabajo de institución y al hacer de la inculcación más o menos dolorosa de disposiciones permanentes una componente esencial de la operación social de institución, no he hecho más que dar su sentido pleno a esta palabra.)

Después de haber recordado, con Poincaré, la importancia de la elección de las palabras, no me parece inútil indicar que basta con reunir los diferentes sentidos de *instituire* y de *instituto* para obtener la idea de un acto inaugural de constitución, de fundación, incluso de invención que a través de la educación desemboca en disposiciones permanentes, hábitos, usos. La estrategia universalmente adoptada para rechazar permanentemente la tentación de derogar consiste en naturalizar la diferencia, en hacer de ella una segunda naturaleza mediante su inculcación e incorporación en forma de hábitos. Así se explica el papel que se imparte a las prácticas sociales, incluso al sufrimiento corporal en todos los ritos negativos, destinados, como dice Durkheim, a producir gentes fuera de lo común, gentes distinguidas, en una palabra, y el que corresponde también a todos los aprendizajes universalmente impuestos a los futuros miembros de la «élite» (aprendizaje de lenguas muertas, que se prolonga como una memoria, sus más preciosos depósitos. Y cuando se sabe, como numerosas experiencias psicológicas han mostrado, que las gentes se adhieren tanto más firmemente a una institución cuanto más severos y dolorosos sean los ritos iniciáticos que esa institución les impone, se comprende fácilmente la utilización que los ritos de iniciación hacen, en todas las sociedades, del sufrimiento que se inflige al cuerpo. El trabajo de inculcación mediante el cual se realiza la constante imposición del límite arbitrario puede tener como objeto naturalizar los cortes decisivos constitutivos de lo arbitrario cultural) los que se expresan en las parejas de oposición fundamentales, masculino-femenino, etc. — en forma de *sentido de los límites* que induce a unos a mantener su rango y guardar las distancias y, a los otros, a conservar su puesto y contentarse con lo que son, en ser lo que tiene que ser, privándose así de la propia privación. Y puede, también, tender a la inculcación de disposiciones permanentes como los gustos de clase que, en principio «elección» de los signos exteriores en que se expresa la posición so-

cial, como el vestido, pero también la hexis corporal o el lenguaje, acaban incitando a todos los agentes sociales a llevar signos diferenciadores entre los cuales los signos de distinción son sólo una subclase, apropiados para reunir y separar tan firmemente como las barreras y los interdictos explícitos —pienso en la homogenia de clase—. Mas aún que los signos externos al cuerpo, como las decoraciones, los uniformes, los galones, las insignias, etc., los signos incorporados, como todo eso que se llama forma o maneras de hablar —los acentos—, formas de caminar, de estar —el andar, los modales, el porte—, formas de comer, etc., y el gusto, como principio de producción de todas las prácticas destinadas intencionalmente o no a significar la posición social mediante el juego de las diferencias distintivas, están destinadas a funcionar como otras tantas llamadas al orden mediante las cuales se recuerda a quienes las olvidan que, al olvidarlas, olvidan también el lugar que les ha asignado la institución.

La fuerza del juicio categorico de atribución que realiza la institución es tan grande que resulta capaz de resistir todos los desmentidos prácticos. Es conocido el análisis de Kantorowicz respecto a los «dos cuerpos del rey»: el rey investido sobrevive al rey biológico, mortal, expuesto a la enfermedad, la imbecilidad o la muerte. Asimismo, si un técnico resulta nulo en Matemáticas, se pensará que lo hace a propósito o que ha invertido su inteligencia en cosas más importantes. Pero el mejor ejemplo de la autonomía de la *ascription* en relación con el *achievement* —recordemos una vez más a Talcon Parsons—, del ser social en relación con el hacer, aparece en la posibilidad de recurrir a estrategias de condescendencia que permiten llevar muy lejos al desmentido de la definición social mientras el sujeto, sin embargo, sigue siendo percibido a través de ella. Llamo estrategias de condescendencia esas transgresiones simbólicas del límite que permiten tener a la vez los beneficios de la conformidad con la definición y los beneficios de la transgresión: es el caso del aristócrata que golpea amistosamente la grupa de su palafernero, y del cual se dirá «es un hombre sencillo», lo que para un aristócrata, equivale a decir que es un hombre de esencia superior, esencia que en principio no implica una conducta tal. De hecho, no es tan simple y habría que introducir aquí una distinción: Schopenhauer habla en alguna parte del «cómic pedante», es decir, de la risa que provoca un personaje cuando produce una acción que no está inscrita en los límites de su concepto, como un caballo de teatro que de pronto empezara a hacer estiercol, y piensa en los profesores, en los profesores alemanes del estilo del profesor Unrat del *Angel azul*, cuyo concepto está tan fuerte y estrechamente definido, que puede verse claramente la transgresión de los límites. A diferencia del profesor Unrat que, arrebatado por la pasión, pierde todo sentido del ridículo o, lo que equivale a lo mismo, de la dignidad, el consagrado condescendientes elige deliberadamente traspasar la línea de demarcación; tiene el privilegio de los privilegiados, el que consiste en tomar libertades con su privilegio. De ahí que, en materia de uso del lenguaje, los burgueses y sobre todo los

intelectuales puedan permitirse formas de hipocorrección que a los pequeños burgueses, condenados a la hipocorrección, les están prohibidos. En suma, uno de los privilegios de la consagración reside en el hecho de que confiere a los consagrados una esencia indiscutible e indeble, una esencia que autoriza transgresiones de otra forma prohibidas: quien está seguro de su identidad cultural puede jugar con la regla del juego cultural, puede jugar con el fuego, puede decir, por ejemplo, que le gusta Tchaikovsky o Geršwin, Aznavour o las películas de serie B.

Actos de magia social tan diferentes como el matrimonio o la circuncisión, la atribución de grados o títulos, la ceremonia de armar caballero, el nombramiento de puestos, cargos, honores, la imposición de un timbre, la aposición de una firma o de una rúbrica sólo pueden tener efectos si la institución, en el sentido activo de acto que tiende a instituir a alguien o a algo en tanto que dotado de tal o cual estatuto o de tal o cual propiedad, está garantizada por todo el grupo o por una institución reconocida: aunque este acto se realice por un agente singular, debidamente delegado para realizarlo y para realizarlo en las formas reconocidas, es decir, según las convenciones consideradas como convenientes respecto a lugar, momento, instrumentos, etc., y cuyo conjunto constituye el ritual legítimo, es decir, socialmente válido, y, por tanto, eficaz, se funda en la creencia de todo un grupo (que puede estar físicamente presente). Lo que quiere decir que se funda en las disposiciones socialmente modeladas para conocer y reconocer las condiciones institucionales de un ritual válido (lo que implica que la eficacia simbólica del ritual variará —simultáneamente— según el grado en que los destinatarios estén más o menos preparados, más o menos dispuestos a aceptarlo). Esto es lo que olvidan los lingüistas, que, en la línea de Austin, buscan en las propias palabras la «fuerza ilocucionaria» que detentan a veces en tanto que performativos. Contrariamente al impostor que no es lo que se cree que es, que, dicho con otras palabras, usurpa el nombre, el título, los derechos o los honores de otro, y contrariamente también al «sustituto», suplente o auxiliar que desempeña el papel de director o profesor sin tener los títulos para ello, el mandatario legítimo, por ejemplo, el portavoz autorizado, es un objeto de creencia garantizado, certificado en toda regla; tiene la realidad de su apariencia, es realmente lo que todos creen que es porque su realidad —de sacerdote, de profesor o de ministro— no se funda en su creencia o pretensión singular (siempre expuesta a ser impugnada y debatida: ¿por quién se toma? ¿quién se cree que es?, etc.) sino en la creencia colectiva, garantizada por la institución y materializada por el título o símbolos tales como galones, uniforme u otros atributos. Los testimonios de respeto, que consisten por ejemplo en dar a alguien el tratamiento debido a sus títulos (Señor presidente, Excelencia, etc.), son otras tantas repeticiones del acto inaugural de institución realizado por una autoridad universalmente reconocida y, por tanto, fundada en el *consensus omnium*; tienen valor de juramento de fidelidad, de testimo-

nio de reconocimiento respecto a la persona particular a que se dirigen pero, sobre todo, respecto a la institución que la ha instituido (de ahí que el respeto por las formas y las formas de respeto que definen la buena educación sean tan profundamente políticas). La creencia de todos, preexistente al ritual, constituye la condición de eficacia del ritual. Sólo se predica a los convertidos. Y el milagro de la eficacia simbólica desaparecería en el momento en que se comprendiera que la magia de las palabras no hace más que desencadenar resortes —las disposiciones— previamente montados.

Para acabar, querría plantear una última pregunta que temo parezca un poco metafísica: ¿acaso los ritos de institución, cualesquiera que sean, podrían ejercer el poder que les pertenece (pienso en el caso más evidente, en el de esos «sonajeros», como los llamaba Napoleón, que son las condecoraciones y otras distinciones) si no fueran capaces de presentar al menos la apariencia de un sentido, de una razón de ser, a esos seres sin razón de ser que son los seres humanos, de darles el sentimiento de que tienen una función, o, simplemente, una importancia, el sentimiento de la importancia, y arrancarlos así de su insignificancia? El verdadero milagro que producen los actos de institución reside seguramente en el hecho de que consiguen hacer creer a los individuos consagrados que su existencia está justificada, que su existencia sirve para algo. Pero, por una especie de maldición, debido a la naturaleza esencialmente diacrítica, diferencial, distintiva del poder simbólico, el acceso de la clase distinguida al Ser tiene como inevitable contrapartida la caída de la clase complementaria en la Nada o en el menor Ser.

CAPÍTULO III

LA FUERZA DE LA REPRESENTACIÓN

La confusión de los debates sobre la noción de región y, más generalmente, de «etnia» o de «etnicidad» (eufemismos cultos que sustituyen a la noción de «raza», aunque esta noción esté siempre presente en la práctica) se debe al afán de someter a la crítica lógica las categorías del sentido común, emblemas o estigmas, y sustituir los principios prácticos del juicio cotidiano por los criterios lógicamente controlados y empíricamente fundados de la ciencia, lo que induce a olvidar, por una parte, que las clasificaciones prácticas están siempre subordinadas a funciones prácticas y orientadas hacia la producción de *efectos sociales* y, por otra parte, que las representaciones prácticas más expuestas a la crítica científica (por ejemplo, las palabras de los militantes regionalistas respecto a la unidad de la lengua occitana) pueden *contribuir a producir* lo que aparentemente describen o designan, es decir la *realidad objetiva* a que la crítica objetivista remite para hacer aparecer así sus ilusiones e incoherencias.

Pero, más profundamente, la búsqueda de criterios «objetivos» de identidad «regional» o «étnica» no debe hacer olvidar que, en la práctica social, esos criterios (por ejemplo la lengua, el dialecto o el acento) son objeto de *representaciones mentales*, es decir, de actos de percepción y de apreciación, de conocimiento y de reconocimiento, en que los agentes invierten sus intereses y presupuestos, de *representaciones objetivas* en forma de cosas (emblemas, banderas, insignias, etc.) o actos, estrategias interesadas de manipulación simbólica cuyo objeto es determinar la idea que los demás pueden hacerse de esas propiedades y de sus portadores. Dicho con otras palabras: los rasgos y criterios que recogen los etnólogos o sociólogos objetivistas, en el momento en que son percibidos y apreciados como en la práctica lo son, funcionan como signos, emblemas o estigmas, y también como poderes. Por ser esto así, y porque no hay sujeto social que en la práctica pueda ignorarlo, la propiedad (objetivamente) simbólica, aunque se trate de las más negativas, pueden utilizarse estratégicamente en función