

CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
HISTÓRICOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

Año 3, N° 4, octubre 2017

HISTORICAL CONCEPTS
GESCHICHTLICHE BEGRIFFE
CONCETTI STORICI
CONCEPTS HISTORIQUES
CONCEITOS HISTÓRICOS
ИСТОРИЧЕСКИЕ ПОНЯТИЯ



UNIVERSIDAD
NACIONAL DE
SAN MARTÍN

ESCUELA DE HUMANIDADES

**Revista Semestral
Interdisciplinaria**

Biannual
Interdisciplinary
Journal

ARTÍCULOS

Le capitalisme consolidé.
Une lecture du *Temps acheté*
de Wolfgang Streeck
por Bruno Karsenti

La imposible genealogía de
lo social: La sociedad punitiva
y las aporías del accionar
estratégico
por Gildas Salmon

¿Es la genealogía foucaultiana
una nueva forma de historia?
por Florence Hulak

Por una filosofía política de
las desigualdades ecológicas.
Leer El ecologismo de los
pobres hoy
por Pierre Charbonnier

Sur le caractère “composé”
du social: le concept de
composition chez Durkheim
et Mauss
por Jean Terrier



RESEÑA

Un recorrido sobre las formas
jurisdiccionales de gobierno
en la transición a la moderni-
dad política
Agustín E. Casagrande

Centro de Investigaciones

en Historia Conceptual

Forschungszentrum für

Begriffsgeschichte

Research Center on

Conceptual History



UNSAM
EDITA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

Rector Carlos Ruta

ESCUELA DE HUMANIDADES

Decano Carlos Greco

CONCEPTOS HISTÓRICOS

ISSN 2451-7925

Editor responsable Centro de Investigaciones en Historia Conceptual

Redacción Av. Presidente Roque Sáenz Peña 832, 4° piso, CABA, Argentina

Contacto conceptoshistoricos@gmail.com

Domicilio legal Martín de Irigoyen 3100, San Martín (B1650BHJ), Argentina

Diseño Ángel Vega

Edición digital María Laura Alori

Corrección Wanda Zoberman

DIRECTOR

Claudio Ingerflom (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Sandro Chignola (Universita degli Studi di Padova, Italia)

Giuseppe Duso (Gruppo di Ricerca sui Concetti Politici, Italia)

Bruno Karsenti (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia)

Eliás Palti (Universidad de Buenos Aires - CONICET, Argentina)

Carlos Ruta (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

DIRECTOR DE REDACCIÓN

Francesco Callegaro (Universidad Nacional de San Martín, Argentina-École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia)

SECRETARIADO DE REDACCIÓN

Diego de Zavallía Dujovne (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

Pablo Facundo Escalante (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

COMITÉ DE REDACCIÓN

Agustín Casagrande (Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho - Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

Agustín Cosovschi (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)

Marina Farinetti (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

Nicolás Kwiatkowski (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)

María Agustina Saracino (Universidad de Buenos Aires - CONICET, Argentina)

Damián Rosanovich (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)

Adrián Velázquez (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)

Silvina Vidal (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Alejandro Agüero (Universidad Nacional de Córdoba - CONICET, Argentina)

Darío Barrera (Universidad Nacional de Rosario - CONICET, Argentina)

José Emilio Burucúa (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

Gonzalo Bustamante Kuschel (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)

Horst Dreier (Universität Würzburg, Alemania)

Gabriel Entin (Universidad Nacional de Quilmes - CONICET, Argentina)

Alexandre Escudier (Fondation Nationale des Sciences Politiques, Francia)

Javier Fernández Sebastián (Universidad del País Vasco, España)

Noemí Goldman (Universidad de Buenos Aires - CONICET, Argentina)

Andrei Iurganov (Universidad Estatal en Ciencias Humanas, Rusia)

Oleg Kharkhordin (Universidad Europea de San Peterburgo, Rusia)

Nikolai Koposov (Georgia Institute of Technology, Estados Unidos)

Elena Marasinoiva (Academia de Ciencias de Rusia)

James Melton (Emory University, Estados Unidos)

Mario Molano Vega (Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, Colombia)

María Inés Mudrovic (Universidad Nacional del Comahue - CONICET, Argentina)

Faustino Oncina Coves (Universitat de Valencia, España)

Jean-Frédéric Schaub (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia)

Pierangelo Schiera (Fondazione Roberto Ruffilli, Forlì, Italia)

Falko Schmieder (Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin, Alemania)

Luca Scuccimarra (Sapienza Università di Roma, Italia)

José Luis Villacañas (Universidad Complutense de Madrid, España)

IMAGEN DE TAPA

El presente número de *Conceptos Históricos* presenta dos características. En primer lugar, está dedicado íntegramente al tópico de la sociedad. Los artículos que lo componen presentan una lectura filosófica e histórico-conceptual del modo en que las ciencias sociales abordan y comprenden la sociedad. Luego, es un número europeo: todos sus autores son académicos europeos, que trabajan en universidades europeas y que escriben sobre pensadores europeos.

La imagen de tapa puede ser entendida como una representación de la sociedad que entra en diálogo con lo expuesto en los artículos, pero ya no desde una perspectiva europea, sino desde una perspectiva latinoamericana.

En 1984, todavía viviendo en San Pablo, donde se exilió durante la última dictadura cívico-militar argentina, León Ferrari publica el libro de artista *Hombres*, con reproducciones de collages realizados a partir de la desaparición de su hijo menor en 1977, entre ellas la que ilustra este número de *Conceptos Históricos*. La repetición de las figuras humanas de Letraset (producidas industrialmente para facilitarles su labor a diseñadores y arquitectos en una era predigital) fácilmente remite al individualismo moderno, a esa colección de hombres iguales que componen el *Leviatán* y que solo se constituyen en un todo, en un pueblo, gracias a su representación. Sin embargo, estos hombres no están aislados unos de otros, sino que se unen mediante diversos óvalos en una imagen que remite a los diagramas de Venn. El círculo es, entonces, un elemento que también está presente en la imagen. Elemento que en cuanto símbolo de la unidad y la perfección, cuando se lo aplica a los vínculos humanos representa una sociedad orgánica y anterior al Estado. Tampoco esto es lo que se observa en la imagen, puesto que falta un círculo que englobe a todos los individuos o a una colección de círculos como si fueran las partes de la sociedad que se articulan en una totalidad.

Ferrari utiliza únicamente figuras de Letraset para lograr producir una imagen original, profusa de sentidos. En ella se puede observar una sociedad que no es una suma de individuos ni un todo articulado, sino una donde se encuentran distintos lazos que unen a sus integrantes, pero que también aparece fragmentada, resultando imposible su totalización. Son estos matices, fundamentales para una verdadera comprensión de la sociedad, los que se descubren en el análisis de las ciencias sociales realizado en los artículos que componen este número de *Conceptos Históricos*.

Diego de Zavalía



León Ferrari. *Sin título*. Collage con Letraset, 1984.
© Fundación Augusto y León Ferrari Arte y Acervo (FALFAA)

EDITORIAL	9
ARTÍCULOS	11
Le capitalisme consolidé	12
Une lecture du <i>Temps acheté</i> de Wolfgang Streeck Bruno Karsenti	
La imposible genealogía de lo social	34
<i>La sociedad punitiva</i> y las aporías del accionar estratégico Gildas Salmon	
¿Es la genealogía foucaultiana una nueva forma de historia?	62
Florence Hulak	
Por una filosofía política de las desigualdades ecológicas	84
Leer <i>El ecologismo de los pobres</i> hoy Pierre Charbonnier	
Sur le caractère “composé” du social	110
Le concept de composition chez Durkheim et Mauss Jean Terrier	
RESEÑA	137
Un recorrido sobre las formas jurisdiccionales de gobierno en la transición a la modernidad política	138
Agustín E. Casagrande	

Editorial

Este cuarto número de *Conceptos Históricos* presenta una serie de textos que son el resultado de la investigación realizada en el contexto de un seminario colectivo en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, dirigido por Bruno Karsenti con la colaboración de Pierre Charbonnier, Florence Hulak y Gildas Salmon. Como lo destaca Karsenti en su artículo introductorio, la unidad de la reflexión desplegada en estos textos depende, en primer lugar, del enfoque adoptado por sus autores. Lejos de remitir a un análisis epistemológico centrado exclusivamente en problemas teórico-metodológicos, la “filosofía de las ciencias sociales” puesta a prueba en estos textos se refiere a una perspectiva histórico-conceptual que interroga el devenir de las ciencias sociales, tratando de sacar a la luz su incidencia intelectual y política en la autocomprensión de la modernidad. El primer objetivo de esta nueva práctica de la filosofía consiste entonces en restituir la génesis progresiva de las ciencias sociales, desde su enfrentamiento inaugural con el dispositivo de la ciencia política moderna, fundada por Hobbes. En efecto, el surgimiento de lo social como espacio de pensamiento y de acción supuso, a lo largo del siglo XIX, una profunda revisión de aquellos conceptos filosófico-jurídicos forjados anteriormente para legitimar la soberanía del Estado como fuente y garante del orden colectivo. La recuperación de este pasado adquiere sentido, sin embargo, solo en la medida en que conduce a explorar el presente inquieto de las ciencias sociales: la intención de esta operación es explicitar el potencial filosófico-político subyacente en las investigaciones en curso de la sociología, la historia y la antropología. Los textos publicados aquí persiguen este segundo objetivo. Compartiendo un mismo enfoque, abordan, bajo distintos ángulos, una sola cuestión: ¿qué significa hoy pensar lo “social”, cuando se lo considera desde el punto de vista de las ciencias sociales contemporáneas y teniendo en cuenta los efectos disruptivos del giro neoliberal de los últimos treinta años?

Mientras que cada autor aporta una contribución original a este tema, un recorrido común emerge de todos estos textos que nos permite

reflexionar sobre el tipo de saber que parece poder satisfacer hoy la expectativa de una nueva filosofía política. En el diagnóstico del presente establecido por Bruno Karsenti, a través de su recuperación teórica de la obra de Wolfgang Streeck, se advierten los obstáculos que debe sobrepasar hoy un sociólogo para reintroducir un punto de vista global que pueda abarcar fenómenos tan complejos como la crisis de la deuda soberana en Europa. Volviendo a la confrontación indirecta entre Michel Foucault y Émile Durkheim, tal como se desarrolla entre líneas en *La sociedad punitiva*, Gildas Salmon pone en evidencia una de las fuentes de estas dificultades: la crítica genealógica ha historicizado la “sociedad” mostrando el disciplinamiento sobre el que descansa este concepto fundamental de la sociología clásica. Dicha crítica sacude los fundamentos mismos de la conciencia sociológica, pues nadie puede ignorar hoy el poder disciplinario que se esconde tanto en los pliegues de la palabra “sociedad” como en la red de conceptos –orden, norma, moralidad etc.– que la acompañan. Retomando las conclusiones de Salmon respecto de las aporías que la genealogía encuentra para dar cuenta de la formación de la sociedad a partir de la guerra civil, Florence Hulak interroga la naturaleza del discurso mismo de Foucault. Se focaliza por eso en el momento crucial en que, al final de *Hay que defender la sociedad*, este último termina por abandonar la genealogía. A pesar de su impacto en las investigaciones actuales de los historiadores, Hulak llega a la conclusión de que Foucault no buscaba constituir con su obra una nueva forma de hacer historia, capaz de renovar nuestra comprensión de lo social. La posibilidad de una transformación conceptual que permita superar los límites encontrados hoy por las ciencias sociales parece entonces descansar sobre la antropología que nos presenta Pierre Charbonnier, en su lectura del trabajo de Joan Martínez Alier. Cuando se sitúa en un punto descentrado como América Latina, la antropología hace surgir, en efecto, cuestiones inéditas de justicia como las que plantea la explotación sistemática de los pobres y del medio ambiente: en ellas se prefigura una redefinición de lo social en su relación íntima con la naturaleza, fuente de una política futura que mira a subvertir las hegemonías del orden mundial. El lector podrá finalmente medir la distancia entre el pasado y el presente de las ciencias sociales a través del artículo adicional de Jean Terrier, en la medida en que el autor vuelve a lo que significó lo “social” en la sociología histórica de Émile Durkheim y Marcel Mauss, focalizada sobre la dinámica de “composición” interna de las partes.

CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
ARTÍCULOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

CONCEPTOS
CONCEPTOS
HISTÓRICOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

Karsenti, Bruno. "Le capitalisme consolidé. Une lecture du *Temps acheté* de Wolfgang Streeck", *Conceptos Históricos* 3 (4), pp. 12-32.

RESUMEN

Este texto pone a prueba el método de la filosofía de las ciencias sociales sobre un objeto que la requiere actualmente: las transformaciones de las relaciones entre mercado y Estado, entre economía y política, tal y como aparecen a través de la crisis de la deuda soberana en Europa. Es en esta perspectiva que se propone una lectura del libro de Wolfgang Streeck, *Comprando tiempo*. Esta lectura permite elaborar un diagnóstico filosófico sobre las evoluciones actuales de las políticas europeas y extraer de la obra un aspecto más positivo y menos unilateralmente crítico que aquel que se acostumbra subrayar. En particular, se demuestra que bajo el concepto de Estado de consolidación subyace una idea diferente del Estado, ligada a lo social como plan consistente de realidad –y, por eso, de naturaleza sociológica– que sirve necesariamente de norma evaluativa. Esta idea es además el fundamento de una concepción diferente de Europa, que puede entonces ser más conscientemente afirmada.

Palabras clave: *filosofía política, ciencias sociales, social, capitalismo, democracia.*

ABSTRACT

This text tests the method of the philosophy of social sciences on an object that currently needs it: the transformations of the relations between market and State, between economy and politics, exactly as they appear through the sovereign debt crisis in Europe. It is this perspective the one that suggests a reading of Wolfgang Streeck's book, *Buying Time*. This reading allows to make a philosophical diagnosis on the current evolutions of the European policies and to draw from that work a more positive feature, one less unilaterally critical that the one is usually highlighted. In particular, it shows that under the concept of consolidation state underlies a different idea of the State, one linked to the social as a consistent plan of reality –and, for this reason, having a sociological nature– that serves as evaluative rule. This idea is also the basis of a different conception of Europe, which can be then more consciously fixed.

Key words: *Political philosophy, Social Sciences, Social, Capitalism, Democracy.*

Recibido el 05/03/17. Aceptado para su publicación el 02/06/17.

Le capitalisme consolidé

Une lecture du *Temps acheté* de Wolfgang Streeck

Bruno Karsenti

karsenti@ehess.fr

École des Hautes Études en Sciences Sociales, France



On voudrait, dans ce numéro de *Conceptos Históricos*, démontrer la fécondité et donner un plein écho à une lecture philosophique de la production en sciences sociales des vingt dernières années. Précisons notre intention. Projeter un regard philosophique sur cette production n'est pas seulement motivé par une meilleure intégration disciplinaire, une interdisciplinarité pour l'interdisciplinarité. Lire philosophiquement, lire d'un point de vue philosophique des ouvrages de sociologie, d'anthropologie, d'économie et d'histoire, n'est pas *a priori* justifié. La philosophie ne dispose pas, *sub specie aeternitatis* et par un privilège de sainteté spéculative, d'une clef de lecture permettant d'ouvrir quelque texte que ce soit –de science sociale, mais aussi de science physique ou de littérature–, une clef qui la rendrait *quoi qu'il arrive* éclairante.

Le rapport aux sciences sociales, pour les philosophes qui écrivent ici, est bien plus déterminé. Nous partons du présupposé que c'est une certaine philosophie qui doit être mobilisée dans la lecture de textes de sciences sociales, parce que ces textes s'imposent, et qu'ils s'imposent à elle précisément en ce qu'ils participent d'une dynamique intellectuelle dans laquelle *elle aussi* s'est significativement modifiée, de telle sorte que ses problèmes classiques en ont été complètement reconfigurés. Bref, c'est parce que nous avons une vision historique de la philosophie comme pratique de pensée sujette à transformation au regard de ce qu'elle a à penser dans une situation déterminée, et que cette vision nous engage à prendre un point de vue large sur les productions de pensée dont la philosophie est partie prenante aux côtés d'autres démarches théoriques, que nous pensons qu'il faut lire philosophiquement des sciences sociales. En ce cas, lire philosophiquement veut dire: non

pas faire agir, mais faire *réagir* la philosophie dans son propre contexte intellectuel. S'en servir comme d'un réactif –et sachant qu'un réactif ne sort pas inaltéré de la solution dans laquelle on le plonge–. En ce sens, notre lecture ne se conçoit comme un service rendu par la philosophie à l'anthropologie, à la sociologie et à l'histoire que parce qu'il est un service qu'elle se rend à elle-même.

Cette démarche, chacun des auteurs de ce numéro l'a conduite à sa manière et sur des objets différents dans ses propres travaux,¹ de différentes manières et dans différents textes. Elle suppose qu'on ait sur ce que j'ai appelé un peu vaguement une "dynamique intellectuelle" dont la philosophie et les sciences sociales participent conjointement un point de vue assez précis, ou en tout cas un découpage opératoire, quitte à ce qu'il soit mis en discussion et problématisé. Ce découpage, on peut le nommer en première approche à l'aide du terme de *modernité*. Ou plutôt, je préférerais dire c'est celui de *l'auto-interprétation* des sociétés, telle qu'elle s'est développée spécifiquement dans le cas des sociétés modernes. C'est cette auto-interprétation, cette description d'elles-mêmes et du sens dans lequel elles se développent, qui se trouve au principe historique de ce que l'on peut appeler dynamique intellectuelle de la modernité.

Dans cette mesure, cette dynamique est inséparablement intellectuelle et sociale: c'est bien un certain développement social qui secrète l'auto-interprétation, et l'auto-interprétation est un aspect ou une dimension de ce développement qui agit sur lui en retour. Le nouveau rapport entre sciences sociales et philosophie naît en l'occurrence de ce double mouvement, typiquement moderne. Chercher à comprendre et à délimiter ce bloc temporel –y compris pour nous situer dans l'actualité, et savoir sur quel bord on se place, encore dedans ou déjà dehors– est alors une tâche préliminaire pour toute philosophie des sciences sociales digne de ce nom.

Or en choisissant la séquence de deux décennies, ce n'est évidemment pas à un arrière-plan aussi reculé qu'on renvoie. On cherche plutôt à opérer un cadrage qui nous fait toucher de plus près notre situation présente. La méthode que je viens de décrire à grands traits ne change pas. Et, par conséquent, ne changent pas non plus ses présupposés fondamentaux justifiant qu'une certaine philosophie soit praticable en tant que philosophie des sciences sociales. Mais la focale se resserre sur une pratique au présent, et donc sur certaines mutations que les sciences sociales, ou

1 Florence Hulak. *Sociétés et mentalités: la science historique de Marc Bloch*. Paris, Hermann, 2012; Bruno Karsenti. *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*. Paris, Gallimard, 2013; Gildas Salmon. *Les structures de l'esprit: Lévi-Strauss et les mythes*. Paris, Presses Universitaires de France, 2013; Pierre Charbonnier. *La fin d'un grand partage: nature et société, de Durkheim à Descola*. Paris, CNRS, 2015.

plutôt que les sociétés modernes munies de leur auto-interprétation caractéristique, sont en train de connaître. Bref, la dynamique intellectuelle globale peut-être saisie à plusieurs niveaux ou selon plusieurs échelles. Toutes ne sont pas également pertinentes, c'est-à-dire ne font pas voir des changements réellement significatifs, dont la philosophie a à dégager les lignes de forces et à formuler les enjeux conceptuels. Même en admettant un certain flottement, il y a là un choix qu'il faut expliciter.

Le milieu des années 90 a été incontestablement un moment aigu de prise de conscience d'une crise des sociétés occidentales et de leur modèle de développement. Cette prise de conscience a eu lieu en prenant en compte à la fois le fonctionnement interne de ce modèle, et en le relativisant de l'extérieur, en le resituant dans une confrontation où il perd le statut normatif qu'on était enclin à lui donner. Bref, le retour critique sur soi n'a pas été sans un effet de décentrement qui s'est produit et exprimé de plusieurs manières. En France, pour ceux qui s'en souviennent, 95 est l'époque du dernier mouvement de contestation sociale comparable à ce que l'anarcho-syndicalisme avait mythifié sous le syntagme de "grève générale". Mais surtout, on peut dater de la même époque le démarrage d'une série ininterrompue et protéiforme de contestations transnationales, témoignant de ce décentrement dont je viens de parler. Les catégories qui nous sont devenues si familières –de néolibéralisme, de mondialisation, d'autonomisation des marchés et de financiarisation de l'économie, de catastrophe environnementale, de précarisation à l'échelle globale– ont vraiment commencé à se diffuser à cette période, et ce n'est pas un hasard si cela a coïncidé, du point de vue des sciences sociales, avec un infléchissement notable des orientations de recherches et des choix d'objet. Ce mouvement est trop diversifié pour qu'on puisse lui fixer un épicycle –si bien que pour le décrire, il faudrait se limiter à pointer des résonances entre différentes manières, en sociologie, en anthropologie et en histoire, d'opérer un retour critique sur certains pré-supposés, ces pré-supposés qui leur avaient justement permis de se dire *critiques* dans la période précédente–.

En dépit de la difficulté de l'exercice, il ne faut cependant pas se dérober devant la tâche d'une certaine mise en cohérence préalable. Or, il y a une hypothèse sous-jacente à l'ensemble des lectures ici proposées. Nous avons en effet considéré que la catégorie de *social*, comme objet ou plutôt plan de réalité visé par le discours des sciences sociales, le niveau où il entend se situer pour produire ses descriptions et ses explications, était précisément ce dont, dans la période récente, il s'agit de *ré-éprouver la consistance*, et donc du même coup d'évaluer la pertinence actuelle –sans exclure l'éventualité de sa péremption, mais sous condition alors d'exhiber ce qui viendrait s'y substituer–.

Le social, là aussi, peut-être décrit de plusieurs manières, et je ne vais pas entrer ici dans les alternatives qui ont trait à sa conceptualisation. Si on adopte le grand angle que j'ai rappelé plus haut, celui de la modernité où les sciences sociales ont émergé comme figure privilégiée de l'auto-interprétation des sociétés, on peut dire que le social est apparu comme une réalité normée de l'intérieur d'elle-même, dans une indépendance relative par rapport à deux pôles majeurs: d'un côté au politique et à la législation, au droit positif dans toute son amplitude, mais aussi, de l'autre –et le point est fondamental au regard de la situation présente– à l'économie, si du moins l'économie se ramène à la sphère de la production et de l'échange, ou encore au fonctionnement de ce que Hegel appelait le "système des besoins", la société civile constituée par des intérêts individuels à la recherche de leur satisfaction dans l'échange.

Je résumerai alors le grand angle de la manière suivante. Les sciences sociales ont procédé d'une double critique: de l'économie politique classique d'un côté, de la philosophie politique moderne et du droit public (de la théorie politique au sens large) axés sur la souveraineté de l'État, de l'autre. Bien entendu, cette double critique impliquait à chaque fois une reconceptualisation des instances prises en charge par les discours critiqués. L'État et le marché devaient à ce titre être réinvestis par le nouveau discours.

Et précisément, dans ce réinvestissement par les sciences sociales de ces deux piliers des sociétés modernes, ressaisi sous l'angle du social comme niveau de réalité obéissant à ses propres normes de développement, c'est aussi une certaine évolution des sociétés modernes elles-mêmes qu'il s'agissait d'éclairer et de guider –disons, en dégageant, autrement que ne le faisaient la théorie politique et l'économie politique, un processus de transformation inaperçu dans lequel il s'agit de se déterminer et d'agir– une orientation non explicitée, avec ses risques et ses promesses, ses pathologies et ses normes, dans laquelle les sociétés modernes ont à se situer de façon lucide pour décider réellement de leur destin. De façon significative, les pathologies ou les risques qu'on pointait avaient d'ailleurs toujours la même configuration: le désencastrement ou l'hypothèse, l'arrachement au social comme ordre fondamental de détermination. Ne pas laisser l'État ou le marché, la politique ou l'économie, se *désocialiser* –se rendre indépendants des régulations sociales qui les sous-tendent et auxquelles ils doivent rester subordonnés, c'était globalement l'enjeu reconnu par tous, implicitement ou explicitement, même lorsque les enquêtes se déployaient dans des secteurs et sur des objets très écartés les uns des autres–.

Or, précisément, c'est cette intention des discours de sciences sociales qui est moins nette aujourd'hui. Netteté ou évidence dont on peut dire

qu'elle a commencé à se perdre précisément dans les années quatre-vingt-dix. Là encore, il est difficile de trancher sur cette évolution. Les travaux philosophiques que je mène fondent plutôt la conviction suivante: ce n'est qu'en réactivant l'idée d'irréductibilité du social au politique et à l'économique, et en reconceptualisant le social *pour le présent*, qu'une bonne interprétation de ce qui nous arrive peut se conduire. Je crois donc que nous vivons, outre un moment politique charnière, un moment de *crise des sciences sociales* auquel il faut réagir, un moment où elles ont de la difficulté à dégager un plan discursif commun sur lequel les conclusions de leurs enquêtes dispersées puissent venir communiquer, précisément parce que la conceptualisation du social est devenue problématique. Mais il ne faut pas postuler ce diagnostic. Il n'y a pas à exclure l'autre option: celle qui voit dans le fait que les sciences sociales se dégagent toujours plus de l'hypothèse de l'irréductibilité du social comme niveau de réalité, l'émergence d'un autre type d'auto-interprétation des sociétés modernes – dans ce cas “postmodernes”, dans mon vocabulaire –, mieux adaptée à ce qu'on vit. Ne peut à cet égard permettre d'y voir clair qu'une analyse de la critique dont les sciences sociales classiques ont fait l'objet, et de ce qui se jouait réellement dans la contestation de leur mode de connaissance empirique et dans l'instanciation du social qui la commandait: ce qui suppose, au premier chef, de se mesurer à celui qui a poussé le plus loin cette critique généalogique, à savoir Foucault.²

Il reste que l'évolution est incontestable. Une assurance des sciences sociales quant à leur socle épistémique, et du même coup à leur visée politique – car le *social*, comme niveau de réalité, ne s'était instancié que par le double écart politique vis-à-vis du juridisme étatique des théories de la souveraineté, et de l'économisme de la société civile comme société de marché – s'est émoussée. Ainsi, afin de percevoir la façon dont le petit angle, celui des deux dernières décennies, est venu se découper dans le grand angle, il est utile de se souvenir l'écho retentissant dont ont pu bénéficier certains ouvrages du milieu des années 90, sur fond de mouvement sociaux d'une ampleur inédite depuis 68, et dont la diversité des cibles devait progressivement s'unifier dans le combat contre le néo-libéralisme. 1995, c'est l'année de parution d'un livre important, celui de Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, qui résume bien les perplexités auxquelles on est voué depuis cette période. Que faire de l'État social? Est-il encore à l'ordre du jour? La question sociale – arrimée lointainement à la question du paupérisme et au sort de classe ouvrière – est-elle encore en *métamorphose*, ou simplement tombée en

2 Les textes que Florence Hulak et Gildas Salmon consacrent, dans ce volume, à Foucault, précèdent à cet examen sur les deux plans de la science historique et de la sociologie.

désuétude? L'adjectif social se laisse-t-il encore rattacher au substantif "le social", comme le nom adéquat d'un réel commun à des recherches qui, si dispersées soient-elles, convergent néanmoins dans l'éclairage d'une évolution globale des sociétés contemporaines? Ou bien, précisément pour comprendre cette évolution sans lui imprimer un mouvement qui n'est propre qu'aux sociétés occidentales où "le social" s'est configuré, faut-il justement porter l'attention sur d'autres types de réalités, et alors lesquelles?³ C'est à partir de ces questions que je vais entrer dans la lecture du livre du sociologue allemand Wolfgang Streeck, *Du temps acheté. La crise sans cesse ajournée du capitalisme démocratique*.

Ce livre, tiré des conférences Adorno de 2012, se rattache à l'École de Francfort, et donc, à un certain mode d'articulation entre réflexion théorique et enquête de sociologie empirique. Mais il s'y rattache de façon assez lâche, si bien qu'on peut se dispenser de s'attarder sur son pedigree. Disons que, dans le cas présent, on a affaire à l'ouvrage d'un sociologue – qui marque d'ailleurs d'emblée ses distances avec l'empreinte spéculative des travaux des fondateurs, tout comme avec le genre de théorie normative qui est venu infléchir cette école de pensée depuis Habermas. Je souligne –j'y reviendrai– que Habermas a vivement réagi contre le livre de Streeck dès sa parution, et que Streeck lui a répondu, clarifiant à cette occasion ses propres conclusions. En première approche, sans chercher à situer Streeck dans la constellation de pensée qui est la sienne, je dirai simplement que celui-ci entend contribuer à une *sociologie du capitalisme*, en prise sur le tournant que celui-ci a connu dans la seconde moitié du XX^e siècle, et plus précisément la façon dont il s'est transformé à partir des années 70, pour se réaliser sous une forme inédite justement dans les années 90.

C'est la raison pour laquelle la lecture de ce livre, nous a semblé néanmoins constituer un bon point de départ. C'est qu'au fond, en étant motivé par la dernière crise en date du capitalisme –la crise de 2008 liée à l'endettement des États, dont la situation de la Grèce est l'expression la plus aiguë au sein de l'Europe– ce livre recoupe exactement notre cadrage restreint. Ou, disons, il explique que ce cadrage doit être adopté,

3 En particulier, on peut juger, à l'appui de l'étude de Pierre Charbonnier dans ce volume, que c'est aujourd'hui du côté de l'écologie que se situe le lieu d'épreuve de la consistance du social dans la nouvelle configuration qu'il est appelé à prendre. Voir aussi, sur ce point, les analyses que Cyril Lemieux et moi-même avons développées récemment dans *Socialisme et sociologie* (Paris, EHESS, 2017).

en remontant quelques décennies auparavant –la période 1945-1970 faisant office de préhistoire ou d'âge d'or, la période 1970-1990 de prodrome ou de préparation–. À partir de là, il s'efforce d'indiquer quelles peuvent être les voies pour une approche lucide des transformations sociales auxquelles nous avons affaire aujourd'hui, une fois débarrassés du langage politico-économique tendanciellement dominant qui s'acharne à les masquer - y compris au sein des sciences sociales, mais alors, justement, dans des sciences sociales qui ne remplissent pas correctement leur mission aussi bien descriptive que critique.

Streeck ouvre son propos par un plaidoyer de méthode assez simple, mais significatif pour notre perspective de lecture: il dit être convaincu que la science sociale

n'a pas grand-chose à apprendre des situations, mais tout à apprendre des évolutions (...). Tout ce qui relève du social se déroule dans le temps, s'épanouit dans le temps, et ne se montre identique à soi-même que reconduit dans le temps. Ce que nous observons aujourd'hui, nous ne pouvons le comprendre qu'à condition de savoir à quoi il ressemblait hier et quelle voie il emprunte dans le présent.⁴

La méthode sera donc de sociologie historique, elle marquera des lignes évolutives du phénomène "capitalisme". Et la bonne périodisation pour lire le présent ne fait pour Streeck aucun doute: elle doit partir du capitalisme d'après-guerre pour en suivre les modifications jusqu'à aujourd'hui, en reconnaissant deux scissions, ou deux inflexions hautement significatives: celle des années 70 et celle des années 90. Avant de décrire cette trajectoire de transformation, faisons une remarque qui resitue plus clairement ce livre dans notre problématique de départ.

Pour mettre en œuvre le type de lecture que nous préconisons, nous devons nous demander deux choses: d'abord, de quoi la transformation est-elle la transformation? Ensuite, en quoi l'approche de cette transformation –une approche sociologique– réfléchit sur ses propres conditions de savoir, c'est-à-dire inscrit dans l'analyse même de son objet une position épistémique déterminée, qui engage la sociologie à se comprendre comme un éclairage interne à la réalité sociale, comme le levier privilégié de ce qu'on a appelé l'auto-interprétation des sociétés modernes, dont la puissance critique tient justement à ce qu'elle dépasse d'autres types d'interprétation jugée inadéquates (typiquement, une approche juridico-politique ou économique). Les deux questions que je viens de poser communiquent l'une avec l'autre. Dans le préambule, je n'ai d'ailleurs fait qu'exhiber cette conjonction: l'auto-interprétation sociale qui

4 Wolfgang Streeck. *Du temps acheté. La crise sans cesse ajournée du capitalisme démocratique*. Paris, Gallimard, 2014, p. 12.

s'est développée à travers les sciences sociales tient ses caractéristiques – et sa supériorité– du plan de réalité qu'elle a découpée, un plan de réalité tout à fait spécifique, dont la logique propre de composition vise à être décrite en ce qu'elle a d'irréductible.

S'agissant du livre de Streeck, cette question se concentre sur ce qu'il entend par capitalisme. Car cette catégorie n'est pas prise ici comme allant de soi, mais elle est redéfinie sociologiquement. Et c'est là que se marque aussi le geste proprement épistémique qu'une lecture de philosophie des sciences sociales doit savoir ressaisir: c'est que cette *redéfinition sociologique du capitalisme est elle-même un enjeu au sein des sciences sociales*, reprises dans leur histoire, une histoire qui vient redoubler l'histoire du capitalisme lui-même. En d'autres termes, l'intérêt du livre de Streeck, du moins dans la perspective qui est la nôtre, ce n'est pas seulement de produire un éclairage sur le capitalisme contemporain (par le recul historique relativement court et extrêmement contrôlé que j'ai esquissé), c'est aussi de faire ressortir les difficultés qu'ont les sciences sociales à asseoir leur approche au regard de cette dynamique de transformation, des difficultés qu'elles rencontrent pour l'objectiver, et donc pour être fidèles à cette découpe réaliste qui leur correspond en propre, et qui revient à ressaisir le capitalisme dans ce qu'il a à proprement parler de social –ou plus exactement, car en sociologie, c'est dans ce sens qu'il faut procéder, de toucher le social en ce qu'il apparaît sur le mode de la constitution et des transformations de ce qu'on peut appeler "capitalisme"–.

Dans le cas de Streeck, cela revient à affirmer ceci: nous nous sommes trompés. Nous, ici, désigne les théories sociales de la crise du capitalisme qui ont émergé dans les années 70. Nous nous sommes trompés, dit Streeck, s'adressant en somme aux théories de la crise de l'école de Francfort, mais en fait, son jugement peut être étendu à un corpus bien plus large, sur ce qui se jouait réellement au sein des sociétés capitalistes durant cette période, et c'est seulement si nous savons reconnaître notre erreur que nous comprendrons quelque chose à ces voies qu'emprunte actuellement le capitalisme pour se réaliser. C'est seulement ainsi que nous comprendrons quelque chose à notre présent, par conséquent, comme un présent marqué par une série de crises de plus en plus rapprochées, où c'est bien la *société* comme telle qui s'avère en crise, traversée par des pathologies face auxquelles la critique sociale cherche à s'armer –ce à quoi elle ne parvient visiblement qu'avec grande difficulté, comme si une certaine *prise* lui manquait. Le but du livre, c'est de réaménager cette prise–.

Cette erreur n'est pas simple pourtant à décrire, parce qu'elle procède de plusieurs illusions combinées, ou enchâssées les uns dans les autres.

On se souvient du jugement de Polanyi au sortir de la seconde guerre mondiale, qui domine *La Grande Transformation*: la réaction de la société ne peut pas ne pas prévaloir une fois qu'on a touché le fond, que la catastrophe européenne a été éprouvée, ce qui signifie que le libéralisme ne peut plus, après 45, être l'axe directeur de l'économie capitaliste des pays développés. "L'auto-protection de la société", ce concept clef de la socio-anthropologie polanyienne (je dis socio-anthropologie, parce que ce concept est transhistorique, et qu'il ne fait se modifier historiquement, prenant dans les sociétés modernes le visage de l'État social et de la défense politique des droits sociaux), ne rend pas justice au contrat social tacite de l'après-guerre, et à la façon dont le capitalisme se forgeait réellement comme mode de structuration sociale. En réalité, il ne faisait que *tenir*, il ne faisait que se maintenir en équilibre, sous la pression de forces contradictoires.

À cette première illusion s'en ajoute une seconde, qui est cette fois l'effet direct des trente glorieuses, et qui conduit quant à elle aux théories de la crise des années 70. Si le jugement de Polanyi semblait confirmé par la domination des régimes socio-démocrates durant toute la période, si la confiance dans les instruments keynésiens semblait pousser l'opinion dans la même direction, bref, si l'engagement politique des États semblait aller en direction des intérêts sociaux au sens le plus large (avec contrôle résolu des marchés, investissement public, combat contre les inégalités, mise en place de la cogestion dans les entreprises, progrès des droits sociaux, etc), la critique du capitalisme n'a pas pour autant cessé: simplement, elle s'est singulièrement déplacée, a perdu son ancrage dans l'économie, a cessé de se décliner en *critique sociologique de l'économie politique*, ce qui était son orientation majeure, pourrait-on dire, et bien que Streeck ne le dise pas, dans une double impulsion durkheimienne et marxiste.⁵

Entre l'après-guerre et les années 70, la critique du capitalisme c'est configurée en critique de la légitimité du capitalisme, pris bien plus en tant que forme politique de domination qu'en tant que forme économique d'exploitation. C'est que, économiquement, le schéma marxiste de la paupérisation de la classe ouvrière ou de la baisse tendancielle du taux de profit paraissait réfuté par les faits. La société capitaliste connaissait une croissance constante, accompagnée d'une incontestable amélioration des conditions de vie. Dans un texte important de 1968, intitulé "Capitalisme tardif ou société industrielle?" Adorno soulève directement le problème en posant la question de la

⁵ Mais pas wébérienne, et c'est peut-être là, comme le laisse penser quelques remarques incidentes de Streeck, la racine du problème que devait rencontrer les théories de la crise (voir *Du temps acheté...*, en particulier p. 96).

péremption éventuelle, sous l'effet des progrès de l'industrialisation, du concept même de *capitalisme*.⁶ Et il répond par la négative, justifiant par l'appellation de capitalisme tardif, ou de capitalisme avancé. Mais le tardif, ou l'avancé, dans ces conditions, revêt un sens très différent du précoce: il se concentre moins sur la production de survalueur et l'extorsion de la plus-value que sur les rapports de domination et sur leur *légitimation* par une politique capitaliste. Par là, on voit la cible privilégiée de Streeck, et elle nous intéresse au premier chef dans la perspective qui est la nôtre de qualifier les transformations du concept de social comme réalité objectivée par les sciences sociales, déclinées en sociologie du capitalisme.

Les théories de la crise formulée dans les années 70 restent dans l'orbite du texte d'Adorno: le capitalisme avancé a un problème de légitimité politique, et *non de dysfonctionnement économique*, les crises qu'il rencontre et rencontrera sont avant tout des crises de légitimation auprès des masses. C'est donc sur ce levier qu'il convient d'agir pour les sciences sociales critiques. Ce qui peut se faire de différentes manières, par des voies qui peuvent être plus ou moins radicales au regard des dispositifs institutionnels des démocraties libérales, mais qui, dans tous les cas, reviennent à mettre l'accent sur les contradictions politiques, et non pas économiques, du système capitaliste.

Or cela a plusieurs conséquences: la première est que le capitalisme est pris comme *capitalisme démocratique* –son pôle démocratique étant la condition de sa légitimité–. Le capitalisme doit se légitimer, et il ne peut se légitimer que démocratiquement. Tout l'effort habermassien – qui ne fait à cet égard que prolonger un possible inscrit à l'intérieur des théories de la crise– est d'investir les procédures de légitimation démocratique pour les faire jouer à l'encontre de la domination capitaliste. Cette inspiration se poursuit aujourd'hui, avec des outils différents de la rationalité communicationnelle, comme par exemple chez Honneth à l'aide du concept de reconnaissance. Quoi qu'il en soit, au-delà de toutes les divergences, on demeure au niveau de la critique interne au capitalisme démocratique.

Le grand intérêt de l'approche de Streeck, de notre point de vue, consiste à souligner *ce à quoi cette inspiration a tourné le dos inconsciemment*; et à remarquer que ce à quoi elle a tourné le dos fait maintenant retour, précisément à travers l'incapacité avérée des théories de la crise – et donc du mouvement de fond des sciences sociales critiques impulsées dans les années 70– à comprendre ce qui s'est passé depuis les années 90,

⁶ Voir Theodor W. Adorno. "Capitalisme tardif ou société industrielle?", in *Société: Intégration, Désintégration. Écrits sociologiques*. Paris, Payot, 2011, pp. 85-107.

sur les vingt années qui nous intéressent, jusqu'à la crise de 2008. Ce à quoi on a tourné le dos, c'est à la *contingence historique* du couplage entre capitalisme et démocratie dans l'immédiat après-guerre. Et c'est au fait qu'en réalité, les deux concepts sont *hétérogènes*.

Efforçons nous ici d'être plus précis. L'immédiat après guerre, dans le récit de Streeck, a été celui d'une paix sociale conquise par concession exigée du capital, qui ne correspond à aucune tendance interne au développement de la société capitaliste. Ce que le capitalisme avait de démocratique ne tenait pas à un besoin de se légitimer en tant que capital, mais à un besoin de se légitimer à *contrecourant de sa dynamique proprement capitaliste* – il avait été contraint de s'amputer, de se freiner, et il l'avait fait contre sa propre impulsion politique–.

Ce point est quelque peu imbriqué dans l'approche de Streeck, il n'est pas exposé pour lui-même. Il est cependant décisif pour comprendre l'originalité de son approche. C'est en effet une question préliminaire essentielle: le capital, pour lui, a été perdu de vue par les théories de la crise *en tant qu'acteur politique indépendant* dans la configuration d'ensemble que recouvre l'expression "capitalisme démocratique", ou "capitalisme avancé". Paradoxalement, l'expression "capitalisme démocratique" ne rend pas compte *politiquement* du capitalisme, mais lui attribue une politique qui n'est pas réellement la sienne. Ce qu'on ne voit plus dans ces conditions, c'est que l'accumulation soit vraiment, *en tant que telle*, une politique. Et que politiquement, elle n'a rien de démocratique, c'est-à-dire qu'elle ne suppose pas pour être soutenue de requérir l'appui des masses.

Dans la version standard de la légitimation, on fait comme si le capitalisme devait se réguler pour se rendre acceptable et pour continuer à fonctionner, c'est-à-dire pour continuer à inciter la population à agir conformément à ses réquisits. C'est encore dans cet ordre d'idée que se place *Le nouvel esprit du capitalisme* de Boltanski et Chiapello, à la fin des années 90. Le présupposé peut être résumé par l'expression, justement, *d'esprit* du capitalisme. Le capitalisme est une politique à partir du moment où il a un esprit –une idéologie au sens plus wébérien que marxiste, c'est-à-dire une configuration de motifs d'action sur laquelle fonder sa légitimation–. Pour Streeck, sans être fausse, cette vision comporte un biais: elle dépolitise la tendance à l'accumulation, elle "désintentionnalise" le capital. Et comme elle le vide d'intentions politiques qui lui seraient propres, elle ne se donne pas les moyens de comprendre qu'il puisse se révolter contre un ordre qu'il est censé avoir lui-même créé: la politique keynésienne, faite d'interventionnisme d'État légitimé démocratiquement dans le jeu du marché, visant le plein emploi, la croissance, la réduction des inégalités, les progrès des droits sociaux et l'amélioration des structures publiques.

Cette rectification des théories de la crise se résume donc en un mot: il faut revenir à une approche *d'économie politique si l'on veut faire une bonne sociologie du capitalisme*, et se détourner de la vision de *théorie politique* dominante, qui restait centrée sur la démocratie et l'État. Or cela suppose qu'on raisonne avec trois acteurs et non plus deux: non pas l'État et la population, mais *l'État, le capital et la population*. Autrement dit, il y a une classe de la population qui ne se résorbe pas dans la conscience que celle-ci prend d'elle-même dans une logique démocratique.

Cette classe, c'est celle de ceux qui ont intérêt au profit et à l'accumulation du capital lui-même. Vis-à-vis d'elle aussi, l'État doit être *rendu légitime* –légitime dans sa politique économique–. Le capitalisme, ou plus exactement ici l'État capitaliste, n'est donc pas seulement confronté à un problème de légitimation à l'égard des masses, il est confronté à un problème de légitimation à l'égard des capitalistes. Or c'est cela qu'on a tant de mal à penser: *que le capitalisme doive être rendu légitime aux yeux des capitalistes*.

Ce n'est que en prenant ce point de vue élargi sur le problème de la légitimation qu'en rejoint vraiment l'idée d'une politique capitaliste –et qu'on peut voir le capital agir en tant qu'acteur proprement politique–. Cette politique, toutefois, est restée masquée durant toute la période qui va de 45 à 90. On a vécu sur une illusion héritée de l'après-guerre, même dans la critique qu'on faisait des contradictions du capitalisme, même lorsqu'on faisait porter l'accent sur les ferments révolutionnaires qui le minaient de l'intérieur dans la conscience politique des masses. Et on n'était pas préparé à voir le capital agir politiquement *comme capital*, contre toute régulation étatique, dans la période récente. Ou encore, on n'était pas en position de comprendre ce que veut dire vraiment *néolibéralisme*.

Ce qu'on vit à partir des années 90, de façon explicite, sous cette catégorie, c'est la rupture du contrat social tacite de l'après-guerre entre le capital et le travail, impliquant une certaine figure de l'État (le contrat keynésien). Et cette dérégulation échappait forcément à la sociologie critique, parce qu'elle se trompait sur le mot de politique: elle ne voyait pas que la politique dans les sociétés modernes, et pour autant que ces sociétés modernes se définissent comme capitalistes, ne se résout pas en un problème de légitimation entre d'un côté l'État et les grandes industries, de l'autre les masses affectées du pouvoir démocratique, mais en problème de légitimation à trois termes. La politique, bien comprise, a un sens à la fois plus large et mieux déterminé sociologiquement: elle comporte l'État, la société, et le capital (ou plutôt la classe intéressée au profit, agissant pour l'accumulation).

Posons alors la question. Où se place la démocratie dans cette vision sociologiquement élargie?

Ici, je me permets de dégager un implicite du discours de Streeck – dans le but de le replacer dans notre perspective de lecture que j’ai dégagée au début–. La démocratie, d’un point de vue d’une philosophie des sciences sociales qui prend acte de la rupture moderne autrement que la philosophie politique, prend l’aspect suivant: elle consiste dans le coup de force qui a consisté à imposer la forme de l’État social, au double sens d’un État tourné vers des tâches d’entretien de la vie sociale interne (typiquement: relations de travail, santé, culture, éducation), et d’un État qui accomplit ces tâches parce qu’il est l’État d’une société déterminée, reconnu comme instance légitime de décision par l’ensemble des parties de cette société (qu’il s’agisse des sous-groupes ou des individus). Il me semble que Streeck s’accorde avec cette perspective lorsqu’il affirme que la démocratie est forcément, et à la fois, redistributive et représentative. Le second aspect renvoie bien au gouvernement: mais il ne s’y résume pas, puisqu’il pointe vers tous les processus de démocratisation à l’œuvre à tous les niveaux de la société. Celle-ci comporte un État, qui a pour fonction de la démocratiser. Et en retour, cette vie démocratique le légitime comme État. Ainsi, l’État agit *pour* la société dont il est l’État, et pas seulement en son nom. Et agir pour la société, c’est organiser un processus de redistribution des profits réalisés dans le jeu des marchés.⁷

Or dans ce cas de figure, il est évident que le capitalisme n’est pas un vecteur de démocratisation: il désigne un processus d’accumulation qui, tendanciellement, pousse toujours dans une direction non démocratique –où le tout de la société n’est jamais visé, ni à titre d’instance justifiant les règles d’action, ni à titre de bénéficiaire de redistribution du profit accumulé–. Pour s’allier à ce *concept-là* de démocratie –représentative et redistributive – tout au plus le capitalisme peut-il faire des compromis–. Et c’est ce qu’il a fait après-guerre, contraint par la position de force qu’avait acquise la classe ouvrière. Mais en tant qu’acteur indépendant, il agit nécessairement à l’encontre de la solidarité sociale. *L’État social moderne a pour donc fonction de juguler la dynamique politique du capitalisme.* Ce qui veut dire aussi que la restauration d’une pensée de la solidarité sociale ne peut se faire qu’en adoptant une perspective contre-capitaliste.

Voyons alors comment les choses se sont passées, du moment qu’on adopte la scénographie complète où le capital agit en tant qu’acteur doté d’intentions politiques propres, par définition, non démocratiques. Ce qu’on voit alors, c’est que le coût, dès les années 70, a commencé à s’avérer trop lourd pour l’État, compte tenu des missions impliquées par le pacte social de l’après-guerre, et compte tenu de sa structure de financement essentiellement fiscale. Il faut donc bien comprendre d’où vient la crise

⁷ Voir Wolfgang Streeck. *Du temps acheté...*, p. 91.

de l'État fiscal: comme toute crise, selon la conception de Streeck, il s'agit d'une crise déclenchée par le capital –et non par le travail–. C'est le capital qui porte atteinte au capitalisme social-démocratique, cet assemblage hétérogène qui s'était incidemment mis en place après la seconde guerre, avec les bouleversements économiques et sociaux qu'elle avait provoqués. Les financeurs capitalistes appelés à apporter leur contribution au projet démocratique commun –avec ses buts avérés: plein emploi, croissance, amélioration des structures publiques et des conditions de vie– se sont révoltés, et leur révolte a pris la forme d'une crise.

Toutes les crises qu'on connaît depuis lors répètent la même structure: elles tiennent au “non” du capital, à sa défection, à ce qu'un psychanalyste appellerait son refus, au creusement d'un écart entre l'État et le capital, qui pousse forcément le premier à courir après le second. L'augmentation des coûts des missions de l'État n'est plus prise comme une réalisation du projet démocratique, mais comme la barrière injustement opposée aux espérances des profits privés. De sorte qu'on voit que l'État a bien un problème de légitimation, *mais pas du tout de légitimation à l'égard des masses*: il a un problème de légitimation à l'égard du capital. Et se légitimer au regard du capital, c'est forcément libéraliser, déréguler les échanges et la production, laisser place au marché. Dans le langage de Streeck, la justice de marché s'est émancipée de la justice sociale, et elle est endossée par l'État comme justice supérieure.

Le récit de Streeck n'est pas original en ce qu'il désigne la libéralisation et la subordination des États aux marchés comme le chiffre de la situation présente, mais il l'est par la façon dont il inscrit cette évolution dans un processus de transformation sociale –ou plutôt, pour reprendre nos catégories, de transformation du social, comme niveau de réalité qui met en jeu l'État, la société et le marché, et où l'on voit État et marché se décrocher de la société selon plusieurs stratégies éprouvées successivement depuis les années 70–. Comme j'ai essayé de le montrer, dans ce décrochage, ce qui se joue fondamentalement, c'est la possibilité de parler de démocratie ou de démocratisation comme dynamique constitutive des sociétés modernes –et d'en parler, non en tant que régime formel de représentation, mais en tant que mode d'organisation politique *qui implique l'État social*–. Le point décisif, à cet égard, est la différence de nature entre capitalisme et démocratie, comme deux politiques *en réalité* antagoniques, même quand elles s'ajustent dans certaines conjonctures historiques déterminées. Aussi, bien que la séquence historique soit parcourue à travers plusieurs figures de l'État –État fiscal, État débiteur, et, je vais y venir puisque c'est de lui qu'il s'agit depuis les années 90, État de consolidation– ces figures de l'État impliquent en fait des liens déterminés, distendus, problématiques, entre la société, le

marché et l'État, et le sens *politique* du propos repose justement sur la prise en compte de ce trièdre.

La crise de l'État fiscal, fruit de la première révolte capitaliste, a engendré l'État débiteur, remplissant ses missions en accumulant des dettes à l'égard de créanciers privés. L'emprise du marché sur l'État se donne donc avant tout comme une soumission à ce que Streeck appelle très justement des "gens de marché", qui attendent de leur placement dans des fonds gérés par l'État une rémunération de leur capital. La question que pose Streeck est alors la suivante: quelle forme d'engagement à l'égard de l'État remplissant ses missions est impliquée alternativement par le paiement de l'impôt, et par le prêt? En posant cette question, on se situe à l'intérieur du trièdre que j'ai décrit. Si l'État est démocratique au sens sociologique du terme, il implique forcément une loyauté citoyenne, qui n'est pas une disposition morale abstraite, mais la perception d'une *certaine présence de la société aux actions de l'État, quand bien même c'est bien l'État qui agit, et pas elle*. Subrepticement, on touche au concept sociologique, et non pas juridico-politique, de représentation.

Dans une société démocratique, la société se représente à elle-même à travers l'action de l'État. De ce point de vue d'ailleurs, les actions de service public, la réalisation des droits sociaux, n'ont pas seulement l'aspect d'une rétribution des personnes privées qui en sont les porteurs ou les usagers. Elles ont une fonction qu'on peut dire *éducative*. La démocratie comme forme sociale s'éprouve à travers eux, les sujets se socialisent démocratiquement, pourrait-on dire, à travers eux.

Lorsqu'on passe à l'État débiteur, émerge une "seconde population" à l'égard de laquelle, comme dit Streeck, il se considère tenu: et cette classe est une classe de créanciers. La question est alors de savoir quel est le pacte tacite permettant de penser que cette classe se considère impliquée dans les actions de l'État. La question de la légitimation (qui situe Streeck dans la continuité des théories de la crise, mais qu'il a considérablement élargie) a pour envers la question de la représentation du citoyen d'une société démocratique dans les actions de son État, l'État qui se finance en vue d'agir pour cette société. Or c'est en développant cet envers de la question que Streeck ouvre un autre regard sur la crise, ou les crises, du capitalisme démocratique:

L'État débiteur de notre temps peut-être représenté comme le destinataire et le mandataire (*les deux*), de deux collectifs différemment constitués, système intermédiaire entre deux environnements en situation de conflit et fonctionnant selon des logiques tendanciellement inconciliables: la population, le peuple national d'un côté, les "marchés", les gens de marché, de l'autre.⁸

⁸ Wolfgang Streeck. *Du temps acheté...*, p. 119.

Significativement, Streeck a mis le mot marché entre guillemets. C'est que, souligne-t-il, l'invocation de cette entité a le plus souvent une connotation fantomatique et incantatoire. En fait, il vaut mieux parler de "gens de marché", et même, si on suit de plus près l'allemand, de "peuple de marché" [*Marktvolk*]. C'est la population seconde. Nul besoin ici, de penser à une élite de privilégiés agissant dans l'ombre contre l'intérêt de la nation: bien plutôt, il faut penser à une population bien plus large, qui peut aller jusqu'à de tout petit créanciers, population *ré-éduquée* à penser *l'État tout autrement que comme État social démocratiquement constitué* –ou plus exactement, éduqué à penser les actions de l'État tout autrement que des actions pour la société–. Plus encore, l'effet idéologique lié à l'existence même de gens de marché, au niveau de l'opinion, est au fond l'essentiel, de telle sorte que les deux populations en viennent à partager, sinon un même esprit, du moins à participer d'un esprit général où il est légitime que l'État se légitime au regard des gens de marché. Passer du fisc à la dette, de l'impôt à la créance, c'est en fait changer *d'esprit du peuple*. Et c'est s'auto-éduquer à disjoindre capitalisme et démocratie –s'auto-éduquer à se conformer à cette disjonction réelle entre une politique de profit privé et une politique sociale–. C'est-à-dire, à se *déséduquer* à la démocratie.

Mais le dispositif se déploie complètement à partir du moment où, dans les années 90, l'État débiteur entre en crise à son tour, et doit alors s'épanouir forcément en État de consolidation. Que veut dire État de consolidation? Qu'est-ce qui se consolide dans un État de ce type? L'expression est-elle pertinente et décrit-elle correctement la situation présente? En fait, il y a là une ambiguïté. Et c'est sur cette ambiguïté que s'est élevé le débat avec Habermas. Je voudrais conclure sur ce point.

À nouveau, la crise est une crise du capital, provoqué par le capital: elle résulte d'un retrait, non plus en termes de fiscalité, mais en termes de créance accordée à un acteur, l'État, dont la solvabilité fait question. D'un certain point de vue, on ne fait là que suivre du côté des créanciers, la logique du marché, compris cette fois comme *marché de la dette*. Qu'une dette soit portée par un État ne change rien au fait qu'elle est une dette, et que l'État est alors considéré à l'image d'un acteur privé dont la solvabilité est évaluée, et dont la créance peut être retirée au profit d'un autre acteur plus crédible dans ses capacités de remboursement. Bref, ce qui se consolide dans l'État de consolidation, ce *n'est pas du tout l'État*, en tout cas ce n'est pas l'État rapporté à la société dont il est l'État: c'est le jeu des États comme requérant, au milieu d'autres acteurs qui ne sont d'ailleurs pas seulement des États, mais d'autres acteurs de marché, un crédit croissant, et devant agir pour l'obtenir sur une scène qui n'est pas celle de leur société de référence.

L'État de consolidation est une situation dans laquelle on est leurré sur la réalité de l'État. Ce n'est pas qu'il n'ait pas de réalité. C'est que sa réalité résulte forcément d'une entité supranationale –en l'occurrence, de l'Europe–. De l'Europe comme dispositif institutionnel dévolu à un “dressage politique” qui est ce que j'ai appelé “déséducation à la démocratie”. C'est ce qui a révolté Habermas dans le diagnostic de Streeck: qu'on puisse déduire la construction européenne d'une stratégie, non pas exactement capitaliste, mais interétatique dans la logique de marché qui pousse les États à consolider leur solvabilité. La question, alors, de la réduction de la dette n'est pas du tout une question de restauration d'une souveraineté nationale grevée par des contraintes économiques: c'est une question de meilleure crédibilité sur le marché de l'emprunt accordé ou non par des investisseurs privés ou publics (peu importe, à ce niveau, qu'ils soient privés ou publics).

Dans cette consolidation, les États se vivent et se comportent adéquatement sur une autre scène que la scène nationale –c'est-à-dire, que la scène où la question démocratique continue de leur être posée au moment où ils dépensent et investissent, et pour justifier qu'ils dépensent et investissent comme ils le font–. On est entré dans le capitalisme post-démocratique, parce qu'on est en réalité entré dans des États qu'on peut dire (sans contradiction terminologique) “post-nationaux”. L'intérêt de l'analyse de Streeck est de montrer que le post-national n'est pas réalisé dans le supranational, mais dans la dialectique entre État de consolidation d'un côté, et structure supranationale où se mesure la consolidation de l'autre. La structure supranationale n'a alors d'autre fonction que de permettre à l'État de rester un État, mais *en n'étant plus l'État d'une nation*, rendant des comptes à la nation –bref, en étant affranchi de la démocratie–.

L'Europe agit idéologiquement en déséduquant à la fois les citoyens des États et les États eux-mêmes à la démocratie. Et dans cette fonction de déséducation, un instrument majeur est à l'œuvre: l'euro, la monnaie unique, que Streeck interprète strictement comme un outil d'élimination du risque de reprise en main politique de la monnaie par les États, en fonction des exigences économiques internes qu'ils pourraient percevoir. L'euro, ce n'est rien d'autre que l'élimination de l'outil de la dévaluation. C'est, du même coup, une uniformisation des modes de vie économique des États, une marche forcée vers un modèle économique unique. Tout converge, on le voit, vers un divorce consommé entre démocratie et capitalisme en Europe; divorce qui ne se fait qu'en freinant, par un achat de temps qui relance les dettes tout en disant qu'on doit les réduire, et qui entend adapter les peuples aux contraintes de marché tout en réduisant l'impact d'une complète adaptation. Selon

une logique bien connue, on va résolument dans le mur en freinant. Le temps acheté, c'est cela.

Je n'ai pas l'espace d'ouvrir ici une véritable discussion sur l'ensemble des questions ouvertes par ce livre. Simplement, je veux souligner l'ambiguïté de sa conclusion pratique. Ce qui n'est pas ambigu, d'abord: la sortie exigée de l'euro, le renoncement à l'euro, dans un argumentaire strictement polanyien, inspiré explicitement de *La Grande Transformation*. L'euro a exactement la même fonction que l'étalon or avant 1914: il unifie en surface, il assure que le credo libéral soit effectif au niveau des relations interétatiques sans égard aux spécificités socio-économiques de chaque État, et donc aux disparités réelles, qui ne sont pas des disparités hiérarchisées sur une échelle unique, mais des différences de formes de vie socio-économique. Mais si le choix de la sortie de l'euro est clair, ce qui l'est moins, c'est la stratégie adoptée à l'égard du rapport entre État et société en Europe.

D'un côté, on aboutit à une désillusion telle que seul subsiste la stratégie de l'exit. Non seulement le capitalisme et la démocratie ont révélé leur étrangeté respective, leur hétérogénéité, mais, dans l'état actuel des choses, les États sont voués à la consolidation, et donc découplés des peuples. Dès lors, les peuples n'ont d'autre ressource que la protestation antiétatique: l'indignation, au sens littéral, la récusation de la politique qu'on leur impose au nom de leur dignité. Il ne faut plus cautionner la fausse connexion entre capitalisme et démocratie, et donc jouer la démocratie sur une autre scène que celle des institutions. D'un autre côté, Streeck revendique, ironiquement, un "petit-Étatisme" européen contre la grande envolée habermassienne de la démocratie supranationale. Pour être plus exact, il tente de proposer une redéfinition du concept d'État-nation, par un travail néo-institutionnel, et pas protestataire.

Si la démocratie signifie que la justice sociale ne saurait découler de la justice de marché, alors il devrait être question avant toute chose – pour autant que l'idée de politique démocratique ait encore un sens – de mettre un terme aux ravages institutionnels causés par quatre décennies de progrès néolibéraux, de défendre et de réparer autant que possible ce qui reste de ces institutions politiques au moyen desquelles il serait possible d'infléchir la justice de marché par la justice sociale, voire de remplacer la première par la seconde. Seule la prise en compte de ce contexte matériel autorise à parler de façon sensée de démocratie: seule cette manière de faire peut éviter de se voir renvoyé à la "démocratisation" d'institutions qui n'ont pas à décider.⁹

Cette citation marque bien l'ambiguïté finale. La sociologie du capitalisme est arrivée, depuis les années 90, à une sorte de croisée des

⁹ Wolfgang Streeck. *Du temps acheté...*, p. 238.

chemins. Une croisée des chemins qui est celle de la critique: entre une tâche de redéfinition de l'articulation entre nation et institutions étatiques dans une économie et une culture profondément transnationales, tâche intellectuellement requise mais pratiquement sans appui, et une justification de l'exit démocratique comme seul appui envisageable, mais à distance alors de la redéfinition espérée. Je laisse l'alternative ouverte. D'autant qu'elle n'est pas véritablement une alternative de la critique contemporaine. Plutôt son chemin de croix, depuis vingt ans.

Bibliographie

Adorno, Theodor W. *Société: Intégration, Désintégration. Écrits sociologiques*. Paris, Payot, 2011.

Castel, Robert. *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*. Paris, Fayard, 1995.

Charbonnier, Pierre. *La fin d'un grand partage: nature et société, de Durkheim à Descola*. Paris, CNRS, 2015.

Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris, Éditions du Cerf, [1992] 2000.

Hulak, Florence. *Sociétés et mentalités: la science historique de Marc Bloch*. Paris, Hermann, 2012.

Karsenti, Bruno. *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*. Paris, Gallimard, 2013.

Karsenti, Bruno et Lemieux, Cyril. *Socialisme et sociologie*. Paris, EHESS, 2017.

Polanyi, Karl. *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris, Gallimard, [1944] 1983.

Salmon, Gildas. *Les structures de l'esprit: Lévi-Strauss et les mythes*. Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

Streeck, Wolfgang. *Du temps acheté. La crise sans cesse ajournée du capitalisme démocratique*. Paris, Gallimard, [2013] 2014.

Salmon, Gildas. “La imposible genealogía de lo social: *La sociedad punitiva* y las aporías del accionar estratégico”, *Conceptos Históricos*, 3(4), pp. 34-60.

RESUMEN

Cuarenta años después de *Vigilar y castigar*, *La sociedad punitiva* demuestra que con el concepto de disciplina, Foucault pretendía proponer una genealogía de la sociología y, en particular, del programa durkheimiano. Rechazando una concepción del derecho como manifestación de exigencias inmanentes a la consciencia colectiva, este autor considera a la moralización de la penalidad como una estrategia desarrollada en el siglo XIX por una burguesía preocupada de protegerse contra los nuevos ilegalismos suscitados por las transformaciones de la propiedad capitalista. Tomando como hilo conductor la confrontación con el evolucionismo sociológico que se encuentra en la base de la historia de la penalidad reconstruida por Foucault, este artículo se propone poner en evidencia los beneficios que se obtienen al utilizar el método arqueológico de disolución de las continuidades históricas, pero también las aporías con las que se topa la genealogía para rendir cuenta de la formación de los sujetos políticos modernos, no ya a partir de las formas de solidaridad, sino a partir del principio de una guerra civil subyacente a la sociedad.

Palabras clave: *Disciplina, Émile Durkheim, Michel Foucault, genealogía, guerra civil, modernidad, penalidad, sociología.*

ABSTRACT

Forty years after *Discipline and Punish*, *The Punitive Society* shows that Foucault wanted to use the concept of discipline to put forward a genealogy of sociology and, especially, of the Durkheimian program. By rejecting a conception of the right as an expression of demands that were immanent in the collective consciousness, this author conceives the moralization of the penalty as a strategy developed during the 19th century by a bourgeoisie concerned in protecting itself against the new illegalism caused by the transformations of capitalist property. In taking as unifying thread the confrontation with the sociological evolutionism that it is found at the basis of the history of penalty reconstructed by Foucault, this article tries to show the benefits that can be obtained by using the archeological method of dissolution of historical continuities. At the same time, it tries too to show the apories to which genealogy is faced when it tries to give an account of the formation of modern political subjects, not from the forms of solidarity, but from the principle of a civil war that is underneath society.

Key words: *Discipline, Émile Durkheim, Michel Foucault, Genealogy, Civil War, Modernity, Penalty, Sociology.*

Recibido el 29/05/17. Aceptado para su publicación el 31/07/17.

La imposible genealogía de lo social

La sociedad punitiva y las aporías del accionar estratégico

Gildas Salmon

gildas.salmon@gmail.com

Centre national de la recherche scientifique-Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités/École des hautes études en sciences sociales, Francia



1. El juego de lo social en la arqueología

En la arqueología foucaultiana, lo social está marcado por una irreductible ambigüedad. Punto de apoyo esencial de la lucha contra una historia de la ciencia considerada como progresiva anexión por parte de la Razón de territorios y objetos nuevos, la correlación señalada entre los cambios del orden de los saberes y las transformaciones de las políticas de asistencia, las nuevas exigencias de la economía burguesa y la aparición de dispositivos políticos de gestión de las personas es acompañada por una sospecha que debilita su base misma.

En muchos aspectos, la *Historia de la locura* equivale a la más rigurosa realización durante la posguerra del proyecto durkheimiano y maussiano de reducir la historia de las categorías del conocimiento a las alteraciones de la morfología social de un grupo.¹ Las reinterpretaciones posteriores no deben engañarnos; se le asigna inicialmente a la “arqueología” un sentido estrictamente material: lo que constituyó la locura como objeto de conocimiento no es un descubrimiento científico ni una conciencia filantrópica, sino el gesto de exclusión operado en la edad clásica que relega a los márgenes de las ciudades, en estos hospitales generales que heredan del territorio de las leproserías, el peligro de la Insensatez. Más exactamente —puesto que ciento cincuenta años separan la creación del

¹ Ver Michel Foucault. *Historia de la locura en la época clásica*. 3 tomos. México, Fondo de Cultura Económica [1964] 1967.

Hospital general del nacimiento de una psicología “científica”–, es el reflujo del internamiento bajo la doble influencia del miedo al contagio y del nacimiento de una economía capitalista en la que la población de los necesitados se convierte en un recurso demasiado valioso como para permanecer encerrado, que hace sobresalir a finales del siglo XVIII la figura del loco de la masa confusa de los depravados y vagabundos en la que había permanecido atrapada durante la época clásica, para colocarlo como objeto del saber médico.

Y sin embargo, la ambición de remontar desde esta separación hasta una experiencia originaria de la locura² hace que lo social aparezca de entrada siendo tanto más un principio de rechazo que de saber. El positivismo psicológico es denunciado como el olvido de la experiencia trágica, que el gran cierre de la edad clásica aún dejaba ver, y la fundación del Hospital general, a su vez, debe ser entendida como una reducción del riesgo ontológico que una Locura librada a su suerte encarnaba para la cultura del Renacimiento. Entre una lectura que reduciría la experiencia del Renacimiento a las dimensiones de un hecho social y la invocación de una concepción casi heideggeriana del hombre occidental como ser-contra-la-locura gradualmente recubierta por la influencia de un conformismo lógico y social, adornado con las virtudes del racionalismo, Foucault no elige.

Esta oscilación que le da a lo social una función volátil –a veces principio de determinación de las formas variables del saber y de las estructuras de la experiencia, a veces plano de realidad subordinado a una historia del ser cuya naturaleza trágica está ocultando– se mantendrá a lo largo de la década del 1960. *Nacimiento de la clínica* la reduce a su más simple expresión dándole la forma de una pura yuxtaposición: la aparición de la medicina clínica se relaciona con las demandas de salud de la población de los Estados europeos durante el período revolucionario,³ pero el nacimiento de la anatomía patológica, en cambio, se describe como un cambio de la relación del hombre con la muerte que parece escaparle a cualquier determinación sociopolítica.⁴ Es cierto que *Las palabras y las cosas* cambian los términos del problema al evacuar completamente la problemática –central en las obras anteriores– de la explicación de las rupturas epistémicas y al reducir la sociología a un intento de

2 Esta dimensión está presente particularmente en el prefacio de la primera edición (ver *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, Plon, 1961), prefacio que Foucault suprimió precisamente por esa razón, con motivo de la reedición del libro en 1972, como lo indica en *La arqueología del saber* (México, Siglo XXI, [1969] 1970, p. 77).

3 Ver Michel Foucault. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Buenos Aires, Siglo XXI, [1963] 1966, pp. 18-34.

4 Ver Michel Foucault. *El nacimiento de la clínica...*, pp. 177-209, 210-244 y 274-277.

fundación trascendental de la economía política a partir de la figura del hombre —negando a su vez a lo social la existencia sólida de las positivities que son la vida, el trabajo y el lenguaje—. ⁵ Pero bajo una forma desplazada por la afirmación del estructuralismo y el creciente prestigio de Lévi-Strauss, la antropología es siempre la que sirve de modelo a Foucault para describir la alteración de los “códigos fundamentales de una cultura” y de sus sistemas de clasificación. Evidencia de que la cuestión de la relación con las ciencias sociales no está resuelta al final de los años 1960 es que, al escribir su tratado del método, él intentará inscribir la arqueología dentro de la redefinición del saber histórico iniciada por la Escuela de los *Annales*. ⁶

2. La sociología como saber disciplinario

Este doble movimiento de captación y desestabilización de los logros de las ciencias sociales tiene un final abrupto en la década de 1970 con la aparición del problema genealógico. ⁷ En un momento en que Foucault vuelve a poner en el centro de su investigación la articulación entre el orden de los saberes y los procesos políticos y económicos, el diálogo iniciado en la década anterior parece reducirse a una denuncia de las funciones normalizadoras de la sociología. De hecho, esta tan solo se menciona mediante el proceso de revisión “psicológico” implementado por el saber criminológico tal como funciona en las instancias punitivas a partir del siglo XIX. Semejante reducción —sin equivalente en una obra que se empeñó más bien en mostrar que debemos concederles a saberes como las ciencias camerales, la tradición neoliberal o la economía doméstica antigua la dignidad de verdaderos sistemas de pensamiento— no puede hacer las veces de análisis. ⁸

El propósito de la publicación de *La sociedad punitiva* yace en establecer que a Foucault eso no le bastó. ⁹ Queda mucho más claro en ese texto que en *Vigilar y castigar* que tomó en serio la sociología, especialmente

5 Ver Michel Foucault. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI, [1966] 1968, capítulo 10, en particular las pp. 338-356.

6 Ver Michel Foucault. *La arqueología del saber...*, pp. 3-29.

7 Este cambio se explica por la reintroducción, a través del concepto de estrategia, de la primacía del actuar intencional, que la arqueología, en acuerdo con la sociología, buscaba mantener en suspenso, o al menos relativizar. Más adelante se verán las consecuencias de esta elección, que coloca a la genealogía en oposición frontal a las ciencias sociales.

8 Sobre este punto, ver Bruno Karsenti. *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. Paris, Presses Universitaires de France, [1997] 2011, pp. XI-XII.

9 Ver Michel Foucault. *La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1972-1973)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, [2013] 2016.

en su versión durkheimiana.¹⁰ Aunque la pregunta de la prisión ya está planteada, no constituye el hilo conductor del curso, que deja percibir mejor cómo se integra en una historia de la penalidad alternativa en la que Durkheim había basado su diagnóstico sobre la modernidad. Titular un curso dedicado al siglo XIX *La sociedad punitiva* es claramente una tesis antidurkheimiana: *La división del trabajo social* caracterizaba la modernidad con una disminución del derecho represivo.¹¹ Pero Foucault no solo insiste en la extensión máxima que cobra entonces la penalidad: en la elección de este título, hay que ubicar la sospecha de que el objeto que se dio la sociología no es más que un efecto de una economía punitiva propia de la modernidad.

Que se trate en este curso de escribir una genealogía de la sociología capaz de dar cuenta de otra forma de su aparición y sus objetos, solo se confirma realmente en la última página del curso –la única en mencionar explícitamente a Durkheim, en un pasaje bastante comparable a los que Foucault dedica a Freud en otros textos, donde se anudan todos los temas del curso–:

En el siglo XIX, el poder ya no se consuma por esa forma solemne, visible y ritual de la soberanía, sino por un hábito impuesto a algunos, o a todos, pero virtud del cual, ante todo y en lo fundamental, algunos deben plegarse obligatoriamente a él. (...) Y va a adoptar la forma insidiosa, cotidiana y habitual de la norma, para ocultarse de ese modo como poder y darse como sociedad. El papel de la ceremonia del poder en el siglo XVII lo desempeña ahora lo que se da en llamar conciencia social. Es precisamente ahí donde Durkheim va a encontrar el objeto de la sociología. Hay que releer lo que dice en *El suicidio* acerca de la anomia: lo que caracteriza lo social como tal, en oposición a lo político que es el nivel de las decisiones y a lo económico que es el nivel de las determinaciones, no es otra cosa que el sistema de las disciplinas, de las coacciones. El poder se ejerce a través de ese sistema de las disciplinas como medio que le es propio, pero de manera tal que pueda ocultarse y presentarse como la realidad que ahora debe describirse, saberse, y que llamamos sociedad, objeto de la sociología.¹²

Con el concepto de disciplina, Foucault avanza una recalificación de lo que la sociología ha identificado como el nivel de los hechos sociales. El objetivo de una reducción de lo social a lo político se afirma: la realidad *sui generis* promovida por Durkheim es el producto de una nueva economía del poder. Paradójicamente, la sociología aparece como lo que permitió prolongar tanto tiempo después del final del Antiguo Régimen la reducción del poder a la forma de la soberanía, al designar como “lo social” la proliferación invasora de las disciplinas. Este pasaje

10 Ver Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI, [1975] 1976.

11 Ver Émile Durkheim. *La división del trabajo social*. Madrid, Akal, [1893] 2001.

12 Michel Foucault. *La sociedad punitiva...*, p. 275.

se basa en un contraste muy claro entre una economía del poder que requiere la exhibición del poder de su poseedor —el de la soberanía— y otra en la que, por el contrario, el ejercicio del poder se disimula. Esta última es la condición para su aceptación en el discurso de las ciencias humanas, que convierte la coerción ejercida por algunos sobre otros en un efecto de una conciencia social compartida. Durkheim —y detrás de él toda la sociología— ocuparía de esta manera la función de hagiógrafo de un poder sin rey.

Es interesante comparar este pasaje con la última parte de *Las palabras y las cosas*. La sociología se presentaba entonces como el operador de una transcripción en el espacio de la representación de las leyes descubiertas por la economía política. Esta última, apoyándose en una genuina positividad, el trabajo, evidenciaría las leyes de la producción. La sociología, vendría en un segundo tiempo para relacionar el desarrollo de la economía con la figura del hombre, para mostrar cómo este se representa la forma en que trabaja y consume, cómo ve su posición en la organización de la producción, teniendo como instrumentos analíticos privilegiados los conflictos entre grupos sociales y las reglas que permiten resolverlos.¹³

La sociedad punitiva marca el fracaso de esta arqueología de la sociología. Foucault lo reconoce explícitamente en textos contemporáneos al curso, en los que, a pesar del efecto de interferencia introducido por el vocabulario de la ideología, no se puede dejar de escuchar un rechazo de la perspectiva defendida en *Las palabras y las cosas*:

no podemos colocar a las ciencias del hombre al nivel de una ideología que es mero reflejo y expresión en la conciencia de las relaciones de producción. (...) Estos saberes y estos poderes están firmemente arraigados no solo en la existencia de los hombres sino también en las relaciones de producción.¹⁴

Las ciencias humanas, por tanto, no puede reducirse a un fenómeno segundo con relación a una positividad de orden económico. Foucault afirma en *La sociedad punitiva* que la acumulación de capital solo fue posible a condición de inventar nuevas formas de articulación y de gestión de las multiplicidades humanas. El auge económico del siglo XIX implicaba la resolución de dos problemas: la fijación de los hombres al aparato de producción, por un lado, y la “acumulación de los hombres”, por otro, es decir, la invención de técnicas de descomposición de las masas que vuelven los colectivos a la vez más eficaces y más dóciles que la suma de los individuos que los componen. La disciplina, a veces

13 Ver Michel Foucault. *Las palabras y las cosas...*, pp. 338-345.

14 Michel Foucault. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa, [1978] 1996, p. 139.

descripta como una “economía política de los cuerpos”, aparece como la respuesta a estos dos requisitos. Al hacer de la misma el objeto de la sociología, Durkheim había por lo tanto identificado el nivel de análisis apropiado, el de la producción de un orden que condiciona la economía misma –aunque Foucault le reproche el cometer un contrasentido respecto de la naturaleza de este orden–.

Que el análisis foucaultiano del poder lleve a cabo, en algunos de sus aspectos por lo menos, semejante relectura del legado de la sociología explica que ciertos textos aparezcan como una simple reescritura de la *División del trabajo social*:

La gran característica de nuestra racionalidad política radica, a mi criterio, en este hecho: la integración de los individuos a una comunidad o a una totalidad es la resultante de una correlación permanente entre una individualización cada vez más extremada y la consolidación de la totalidad.¹⁵

Relevar esta extraña proximidad no tiene como objetivo establecer una filiación, sea cual sea. La cuestión es más bien determinar qué diferencia introduce la sustitución del concepto de sociedad por el de “racionalidad política”. Utilizando los elementos presentes en *Vigilar y castigar*, y luego la contribución de *La sociedad punitiva*, uno se da cuenta de que esta última implica una lectura de la historia del derecho penal totalmente distinta a la que le sirve a Durkheim como acto fundacional de la sociología.

3. La refutación del evolucionismo durkheimiano

Para resaltar esta diferencia, podemos partir de la deducción de la prisión como castigo adaptado a las sociedades modernas a la que Durkheim procede en “Dos leyes de la evolución penal”. La prisión está ubicada en el punto de convergencia de dos movimientos que corresponden a estas dos leyes destinadas a dar cuenta de una evolución milenaria de la penalidad. La primera, cuantitativa, enuncia que la intensidad de la pena disminuye a medida que pasamos de las sociedades primitivas a las sociedades avanzadas. Pretende particularmente explicar la desaparición de los suplicios que se vio a principios del siglo XIX. Para explicar los contraejemplos cuya existencia no ignora, particularmente la intensificación dramática de los castigos en las monarquías de la edad clásica,

15 Michel Foucault. “La tecnología política de los individuos (1982)”, en: *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, pp. 239-256, aquí p. 256

Durkheim admite que también se debe tener en cuenta el grado de concentración del poder, que superpone a esta tendencia de largo plazo variaciones cíclicas –ya que un poder absoluto endurece siempre los castigos–. La segunda ley es cualitativa, y plantea que la evolución penal tiende hacia la simple privación de libertad.¹⁶

La explicación de estas dos leyes deriva del modelo implementado en la *División del trabajo social*. A medida que la solidaridad mecánica se sustituye por la solidaridad orgánica, se da una regresión de la conciencia colectiva. Las creencias compartidas por la totalidad del grupo declinan, y la pena se despoja poco a poco de su dimensión religiosa. En realidad, la conciencia colectiva no desaparece: se centra según Durkheim en la persona individual. Sin embargo, en la medida en que nuestra humanidad común, y no la divinidad, es la que parece entonces tocada por el delito, los sentimientos inspirados por la transgresión son menos violentos y no requieren el mismo grado de sufrimiento por parte de los criminales. La marcha hacia la mera privación de libertad procede de dos factores. El primero es la progresiva individualización de la responsabilidad, que deshace las solidaridades de grupo: la detención solo tiene sentido como pena individual. El segundo se encuentra en la evolución de la morfología social. Con la concentración urbana y el fortalecimiento del poder central aparecen grandes edificios que se pueden ver asignar la función de detención.¹⁷

A este texto, *Vigilar y castigar* solo opone un contraargumento único: Durkheim plantea el principio de la penalidad como un proceso de individualización, cuando Foucault lo trata como el efecto de estrategias de poder, de los que forman parte los mecanismos penales.¹⁸ Víctima del error que Nietzsche considera característico de los sacerdotes y “legisladores morales”, habría confundido el efecto con la causa.¹⁹ Sin embargo, esta crítica no es totalmente convincente, ya que Durkheim no hace de la individualización creciente de las sociedades modernas la explicación última, sino un efecto de transformaciones de la morfología social y especialmente del desarrollo de las ciudades. La verdadera tensión se ubica entre esta explicación social –que vincula la producción de los individuos a múltiples normas colectivas, ellas mismas surgidas de la organización material y relacional de los grupos– y la explicación política privilegiada por Foucault, quien pretendía dar cuenta del mismo

16 Ver Émile Durkheim. “Dos leyes de la evolución penal (1899)”, *Delito y sociedad*, Vol. 1, N° 13, 1999, pp. 71-90, particularmente las pp. 70-81.

17 Ver Émile Durkheim. “Dos leyes de la evolución penal...”, pp. 81-90.

18 Ver Michel Foucault. *Vigilar y castigar...*, p. 33.

19 Ver Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid, Alianza, [1889] 2002, pp. 67-68.

fenómeno como el efecto de tecnologías de poder —es decir, de instrumentos perfeccionados por las elites con el propósito de producir unas formas de sometimiento conformes a sus intereses—.

Pero la confrontación merece ser llevada a cabo de una forma más sistemática,²⁰ puesto que ella pone en duda los principios mismos de la escritura propios de la sociología clásica. Lejos de ser una simple cuestión de método, la promoción de una historicidad discontinua y heterogénea es uno de los principales medios empleados por Foucault para hacer fracasar la deducción de la evolución penal a partir de una historia necesariamente lenta y continua de las formas de solidaridad —y minar así los fundamentos de un análisis sociológico de las normas morales y jurídicas—.

En primer lugar, Foucault rechaza la idea de que se puedan medir variaciones cuantitativas en el sentido que el término cobra en *La división del trabajo social*, que registra un retroceso importante en el número de crímenes sancionados entre el final del Antiguo Régimen y el comienzo del siglo XIX. Contra esta tesis, hace el balance de una relativa estabilidad del inventario de los crímenes, el retroceso de delitos de carácter religioso, como la blasfemia, encontrando compensación en la aparición de nuevos delitos profesionales o relacionados con el desarrollo de las sociedades industriales.²¹ Aunque la elección de minimizar el alcance de estas transformaciones es cuestionable, volvemos a encontrar en el rechazo de entender los mismos en términos cuantitativos el argumento arqueológico que subordina la definición de cada elemento a su posición dentro de un sistema. Cualquier cambio en extensión puede ser pasado por alto, ya que lo que cambia a finales del siglo XIX es la comprensión del delito y su contraparte, la pena.

El otro tipo de variación cuantitativa relevado por Durkheim en “Dos leyes de la evolución criminal”, la intensidad de la sanción, es, en cambio, indiscutible. Foucault de hecho no dudó en teatralizarlo al yuxtaponer el suplicio de Damiens con el reglamento de una prisión. Pero todo *Vigilar y castigar* se esfuerza en mostrar que el ablandamiento de las sanciones corresponde al pasaje de una economía punitiva a otra. Como en sus otros libros, el diagnóstico arqueológico establece que el progreso aparente esconde una homonimia pura y simple: la prisión y el suplicio no se pueden comparar en una escala cuantitativa, solo cobran significado dentro de dos modos heterogéneos de ejercicio del poder.

20 Para otra forma de abordar esta confrontación con la aproximación durkheimiana del derecho penal, ver Bruno Karsenti. “Nul n'est censé ignorer la loi”. Le droit pénal, de Durkheim à Fauconnet”, *Archives de Philosophie*, Vol. 67, N° 4, 2004, pp. 557-581.

21 Ver Michel Foucault. *Vigilar y castigar...*, p. 24.

Una misma pena, como la pena de muerte, puede subsistir; no tiene el mismo valor cuando pretende demostrar el superpoder del soberano al marcar el cuerpo del condenado, o cuando tiene por función eliminar a un reincidente incurable que amenaza la sociedad.

Si la relación de Foucault con el estructuralismo ha desatado tantas perplejidades, es porque los elementos que retoma para aplicarlo a los saberes o a las prácticas —en particular el principio de determinación posicional del valor— están puestos al servicio de un proyecto opuesto al de la antropología estructural: no mostrar qué sistemas, *a priori* extraños uno al otro, se vuelven comparables (o incluso resultan estar intrínsecamente vinculados), sino disolver la continuidad que la historia supone entre dos períodos adyacentes. Experiencia, *episteme* o economía punitiva, la constitución de un sistema obedece siempre a esta inversión del enfoque comparativo, que solo cobra sentido cuando la medicina, la epistemología o la historia del derecho pretenden hacer valer un progreso.

Entre estos sistemas, el operador de cambio nunca es la reforma, es decir, un proyecto deliberado de refundación sobre principios nuevos de una práctica cuyos límites fueron reconocidos. *Vigilar y castigar* aquí puede servir como un caso típico: a pesar de las apariencias, la penalidad del siglo XIX no es la realización del proyecto formulado por los reformadores de finales del siglo XVIII. O mejor dicho, aunque la teoría jurídica es vista como una realización parcial de este proyecto, la práctica penal es totalmente ajena al mismo. Por un lado, ninguno de ellos preconizó la generalización de la prisión, la cual ocurrió sin embargo casi de inmediato. Y por otro, contra el discurso de los reformadores, seguidos en este punto por Durkheim, la prisión no puede definirse como una pura y simple privación de libertad. Institución disciplinaria destinada a corregir al individuo, esta colma toda su existencia, controla meticulosamente sus horarios, se esfuerza en domar su cuerpo a través del trabajo o del ejercicio y, sobre todo, lo somete a una vigilancia continua gracias a la adopción de una arquitectura panóptica.²²

Se combinan por lo tanto en *Vigilar y castigar* dos tesis antidurkheimianas: contra el relato de una evolución continua del derecho en la cual podríamos identificar tendencias en el largo plazo, Foucault insiste en la existencia de rupturas entre economías punitivas heterogéneas. Y sobre todo, resulta imposible trazar la historia del castigo quedándose en el plano del derecho. La modernidad se caracteriza no por una racionalización interna del derecho, tal como los reformadores la hubiesen podido soñar, sino por una colonización del derecho mediante técnicas

22 Ver Michel Foucault. *Vigilar y castigar...*, pp. 233-260.

disciplinarias que son profundamente incompatibles con el concepto jurídico de responsabilidad, que implica que se responda a un acto criminal con una pena determinada por el código. La disciplina, que se propone un conocimiento del individuo, de su carácter, de sus potencialidades de recidiva, se volvió indispensable para el funcionamiento de la penalidad. Sin embargo, el derecho no puede asimilar el saber psicosociológico en el que se basa, que se manifiesta a través de la figura del perito psiquiatra.²³

Por último, la explicación morfológica de la prisión propuesta por Durkheim también queda cuestionada mediante la descripción del Panóptico. La idea de que su condición de posibilidad se sitúa en la concentración urbana y la existencia de grandes edificios —especialmente el palacio del soberano— es rechazada por la identificación de una inversión de sus características arquitectónicas. Mientras que el palacio es una arquitectura característica de la soberanía, que tiene como objetivo hacer evidente a los ojos de todos la grandeza del soberano, se construyen prisiones modernas para someter al conjunto de los detenidos a una mirada anónima. Ninguna transición es posible entre estas arquitecturas incompatibles que se ordenan bajo dos formas heterogéneas de poder.

Vigilar y castigar se puede leer como una refutación sistemática de la historia durkheimiana de la penalidad. Lógicamente, Foucault saca una serie de conclusiones opuestas a las de *La división del trabajo social*. En primer lugar, si bien Durkheim vio que el problema central de la modernidad es la producción de los individuos y su articulación, se equivocó en hacer del proceso de individualización un fenómeno coextensivo en la evolución social.²⁴ El individuo moderno es una criatura mucho más reciente, resultante de técnicas de poder nacidas en el siglo XVII, y que recién se generalizaron en el transcurso del siglo XIX. Estos procedimientos disciplinarios están correlacionados con la constitución de sistemas de clasificación que dan forma de manera increíblemente prosaica al sueño, considerado como inaccesible desde Aristóteles, de una ciencia del individuo: expediente académico o militar, libreta del obrero o sanitaria, etc.²⁵ Esta tesis no significa que anteriormente el individuo no existía *en un sentido absoluto*, sino que los procedimientos individualizantes llevados a cabo en otras épocas son heterogéneos a los que producen al individuo moderno. Así, el dispositivo de la soberanía también llama a una forma de individualización, reservada para el soberano o

23 Ver Michel Foucault. *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, [1999] 2000, pp. 15-38.

24 Ver Émile Durkheim. *La división del trabajo social...*, p. 204.

25 Ver Michel Foucault. *Vigilar y castigar...*, pp. 193-194.

para los grandes. Pero hacer público los hechos y las acciones del rey, exaltar su grandeza con el espectáculo de la corte o el relato histórico, no presagia en nada la práctica disciplinaria de la vigilancia.²⁶

Entender al individuo moderno desde el punto de vista de una “historia de los cuerpos” también conduce a pasar por alto la problemática durkheimiana de la persona: despojada de su carga de ideal, la producción del individuo deja de ser un fin para ser un medio al servicio del incremento de una “utilidad”, cuyo empleo sigue siendo indeterminado. Contra la perspectiva optimista de una enseñanza de la autonomía,²⁷ la disciplina aparece como el vector de una sujeción sin límite: la singularidad somática es el objeto de un adiestramiento que produce una “docilidad” independiente de todo consentimiento, y cuya implementación no depende de representaciones colectivas compartidas, sino de tácticas locales de acumulación de ganancias y de regulación de las conductas cuya eficiencia causa luego su reanudación y generalización.

4. La moralización de la pena

La sociedad punitiva ubica un movimiento de involucramiento de la sociología ausente en *Vigilar y castigar*: Foucault no pretende tanto refutar a Durkheim como proponer una genealogía del concepto de hecho social. Tomando el caso fundador del crimen, un pasaje no pronunciado del manuscrito describe el proceso mediante el cual la sociología hizo del mismo el objeto de una reacción consensual de la conciencia colectiva, ocultando así las estrategias de poder involucradas en la práctica penal.²⁸

Recordemos que el propósito de *La división del trabajo social* es fundar una ciencia de la moral. Pero debido a su labilidad, los hechos morales solo pueden ser objetivados a través del derecho, “símbolo” de la solidaridad social, que le da su forma a exigencias ya presentes en las costumbres. Considerado desde este punto de vista, el crimen se convierte en la vía regia de acceso a la conciencia colectiva. Para tener en cuenta la variabilidad a primera vista incontrolable de los actos que las sociedades consideran y sobre todo han considerado reprehensibles, Durkheim se niega a definir el crimen con caracteres intrínsecos y elige como criterio de identificación la reacción que suscita: “la única característica común

26 Ver Michel Foucault. *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, [2003] 2005, pp. 76-80.

27 Para una lectura de la sociología durkheimiana orientada en esta dirección, ver Francesco Callegaro. “La raison pratique des modernes. Sur la sociologie comme éducation à l’autonomie”, *Archives de philosophie*, Vol. 76, N° 4, 2013/2014, pp. 571-589.

28 Ver Michel Foucault. *La sociedad punitiva...*, pp. 28-29.

a todos los crímenes es la de que consisten (...) en actos universalmente reprobados por los miembros de cada sociedad”.²⁹ Esta definición implica una homogeneidad de naturaleza entre derecho y moral, la simple desaprobación moral sancionando la violación de los sentimientos sociales menos fuertes o menos precisos que los que fueron formalizados por el derecho.

Semejante continuidad es precisamente lo que la crítica foucaultiana de la normalización rechaza absolutamente.³⁰ Describir la pena o la disciplina como unas “tecnologías políticas” supone, en efecto, el establecer que ellas no proceden de exigencias colectivas imprecisas a las cuales darían forma. La primacía acordada a las estrategias de poder implica que las normas son inyectadas del exterior, en unas prácticas que se encuentran así subordinadas a unos objetivos precisos, cuyos promotores y beneficiarios es necesario identificar. Al esquema sociológico de la expresión (orientada de abajo hacia arriba), Foucault sustituye aquel de la instrumentalidad (que procede, en su caso, de arriba hacia abajo) –introduciendo por ello mismo la lógica de la sospecha–.

La sociedad punitiva no cuestiona sin embargo que lo penal y lo moral hayan ingresado al siglo XIX bajo la forma de una relación estrecha. Pero es la naturaleza –es decir, la historia– de esa relación la que debe ser interrogada. Desde el principio de la década del 1970, varios textos sugieren que el enfoque durkheimiano arroja sobre el conjunto de la evolución social rasgos propios de la penalidad del siglo XIX, la cual por el contrario debe considerarse como un ensamblaje reciente de elementos heterogéneos. Lejos de expresar un parentesco de esencia, la continuidad entre moral y derecho fue pacientemente maquinada por la burguesía industrial y comercial ascendente y preocupada por garantizar las nuevas formas adoptadas por el capital contra las depredaciones que podían hacerle padecer los trabajadores.

La verdad y las formas jurídicas insiste en el rasgo tardío en la historia del derecho de la aparición de la demanda pública y del personaje que la encarna, el fiscal. En el derecho germánico, que domina durante gran parte del período medieval, el proceso judicial se limita a asegurar la regularidad del evento en el que ambas partes se ponen de acuerdo para resolver su litigio. El concepto de infracción y la idea de que la sociedad como conjunto se ve afectada por el crimen son los instrumentos y a la vez los resultados de un proceso de monopolización del ejercicio de la

29 Émile Durkheim. *La división del trabajo social...*, p. 87.

30 Tal vez habría que hablar más precisamente de “normación”, si se retiene la distinción introducida en *Seguridad, territorio, población* (Madrid, Akal, [2004], 2008, p. 65) y retomada por Stéphane Légrand en *Les normes chez Foucault* (Paris, Presses Universitaires de France, 2007).

justicia: al hacerse el doble de la víctima y al exigir reparación de la ofensa cometida contra él, el soberano implementa un mecanismo de confiscación de los bienes y las tierras de sus súbditos que serán una de las palancas fundamentales de la constitución de los Estados modernos.³¹ En un extraño giro, es el punto final de esta historia política accidentada que la sociología del derecho coloca como principio de la evolución social al darle el papel de fiscal a una conciencia colectiva activa desde los inicios de la humanidad.

Para que la sanción aparezca como una exigencia de la conciencia social y no como el resultado de la arbitrariedad de los representantes del poder, un segundo desplazamiento en la práctica penal es sin embargo necesario: instalar a la gente en el lugar del soberano. Se hará con la institución de un jurado. De acuerdo con las teorías del contrato del siglo XVIII, que presentan al criminal como aquel que rompe el pacto social, la decisión de castigar se delega a un conjunto de ciudadanos. Intentar convertir en una constante universal el espíritu de este nuevo dispositivo, hijo de la reforma penal de principios del siglo XIX histórico, demuestra claramente la falta de sentido histórico.

Si la transformación del litigio interpersonal en crimen contra la sociedad debe ser historizada, ¿podemos ubicar ahí una serie de operaciones de traducción logradas? Mediocre historiador del derecho, Durkheim habría, en cambio, diagnosticado su presente de manera acertada. Sin embargo, *La sociedad punitiva* plantea una refutación de esta lectura optimista. Inmediatamente parasitado por mecanismos disciplinarios que le son heterogéneos, nunca funcionó el modelo penal imaginado por Beccaria. Y el propósito del curso consiste en demostrar que eran necesarios para establecer una relación enteramente ajena al discurso de los reformadores, pero que Durkheim recoge unas décadas más tarde: la que une la ley y el derecho. El problema es entender la aparición de una nueva forma de control infrajurídica de las conductas, que Foucault describe mediante el concepto de “coercitivo” —un término que solo toma su significado pleno en la perspectiva de una genealogía de lo social—.

La moralización de la penalidad aparece como el efecto de una conexión de dispositivos extrajurídicos en el sistema penal que tiene su origen en las comunidades protestantes disidentes. Son los cuáqueros de Pensilvania quienes, a finales del siglo XVIII, implementaron el modelo de la prisión moderna, caracterizado por la reclusión en celdas y la supuesta función correctiva que el aislamiento ejercería sobre el condenado. Convencidos de que el poder tiene como finalidad verdadera la lucha contra el vicio, la inmoralidad y el mal, le dan a esta institución el

31 Ver Michel Foucault. *La verdad y las formas jurídicas...*, pp. 63-88.

nombre de “penitenciario” —término que Foucault califica de “increíble” debido a la confusión que opera entre pecado y delito en un momento en el que la teoría del derecho rechaza más vigorosamente que nunca semejante amalgama—. ³² Contra Durkheim, que ubicaba la religión como fundamento del derecho penal, para seguir la historia de su progresiva secularización, Foucault diagnostica al final del siglo XVIII “el primer verdadero injerto de la moral cristiana en el sistema de la justicia criminal”. ³³ La religión es un remiendo en la penalidad. Ajena al espíritu de los códigos de la edad clásica así como del siglo XIX, su punto de entrada se sitúa después de la sentencia, en la gestión de la pena —una actividad a la que la encarcelación masiva da una profundidad inédita—. Debido a la intención de reforma moral y religiosa subyacente, esta nueva forma de sanción no puede ser una simple privación de libertad: el conocimiento del detenido, el registro de todos sus movimientos, la evaluación de su carácter, se hacen imprescindibles para medir su eficiencia. ³⁴

Notar que el modelo norteamericano ha sido copiado en todos los países europeos no alcanza para explicar su generalización. Consciente de las limitaciones del difusionismo, Foucault busca entender lo que volvió aceptable una institución pese a que contradecía los fundamentos mismos del derecho. ³⁵ La respuesta se encuentra en el concepto de lo “coercitivo” —un adjetivo que eleva al rango de un sustantivo para describir un desplazamiento en el ejercicio del poder que se lleva a cabo a través de dos canales diferentes en Inglaterra y en Francia durante el siglo XVIII—. Lo coercitivo designa una forma de control que no toma como objeto la infracción, sino el conjunto de la conducta de los individuos, cuya moralidad se trata de vigilar, cuyas malas inclinaciones se trata de identificar para garantizar el orden antes incluso de que se viole. ³⁶

En Inglaterra, Foucault sigue su formación en una serie de grupos bastante diversos, abarcando disidentes religiosos (cuáqueros y meto-distas), ligas de virtud, grupos de autodefensa urbanos y las formas más tempranas de policía organizadas por los comerciantes del puerto de Londres para vigilar los diques. La característica común de todos estos grupos es que apuntan a lo que identifican como fuentes de crimen moral: la ociosidad, la pereza, el juego, el alcoholismo, la prostitución, etc.

32 Ver Michel Foucault. *La sociedad punitiva...*, p. 113.

33 Michel Foucault. *La sociedad punitiva...*, p. 114. Sin embargo, se puede que señalar que, en 1974, Foucault sugiere, en *La verdad y las formas jurídicas*, que la introducción en el derecho de la noción moral y religiosa de falta se remonta al siglo XII (ver Michel Foucault. *La verdad y las formas jurídicas...*, pp. 83-84).

34 Ver Michel Foucault. *La sociedad punitiva...*, pp. 114-116.

35 Ver Michel Foucault. *La sociedad punitiva...*, pp. 128-129.

36 Ver Michel Foucault. *La sociedad punitiva...*, pp. 138-139.

En el caso de los cuáqueros y los metodistas, este control se ejerce principalmente dentro del grupo, pero las ligas de la virtud promueven su generalización hasta que el desarrollo de la policía haga de las clases populares el blanco privilegiado.³⁷ Ahora bien, la importancia que adquiere esta vigilancia moral, permanente y puntillosa –de la que el Estado no tardará en hacerse cargo–, Foucault la relaciona con el desarrollo del capitalismo. Cuando, antes, la fortuna consistía esencialmente en tierras o riquezas monetarias, y el principal riesgo era el saqueo, ahora el capital invierte en mercancías, que no son tan vulnerables al bandolerismo operado por marginales, como a violaciones de los estibadores y obreros que se encargan de transportarlas, de manipularlas.³⁸ Mientras que la edad clásica se había dado como meta la erradicación de los bandidos, la modernidad intentará moralizar a las clases trabajadoras. La continuidad de la moral y de lo penal no es por tanto imputable a ninguna esencia del crimen: es un instrumento de control de una clase sobre otra que se volvió necesaria por el auge de capitalismo industrial.

Este caso demuestra que en contraste con el modelo durkheimiano, que hace del Estado el cuerpo reflexivo central capaz de elaborar las expectativas latentes en el cuerpo social, Foucault propone un modelo que pone la reflexividad en una posición que no es central y terminal, sino periférica e inicial. Este es el significado del término “táctica” que luego promovió al rango de instrumento teórico: asistimos a escala local a innovaciones políticas desprovistas de visión global, que pueden luego ser retomadas a una escala mayor y hacer su camino hasta el aparato de Estado.

En Francia, la moralidad se articula con la penalidad de una manera diferente, pero lleva a un resultado similar. Debido a la potencia del poder monárquico, el requisito de control moral de las conductas no está afirmado fuera, sino dentro mismo del Estado, a través de la organización del dispositivo parajudicial de las órdenes reales. Negándose a ver allí una manifestación del arbitrario real, Foucault presenta la orden real como un instrumento de autocontrol de las comunidades locales, pueblos o familias que precisan de la intervención del rey para encerrar a una esposa delirante, a un marido depravado o a un hijo que malgasta su herencia. Aunque se nacionalice, este control de la moralidad de las conductas permanece completamente separado del aparato judicial desde el punto de vista de sus instituciones, sus procedimientos y la naturaleza de sus sanciones: tras una investigación del suboficial de policía, la prisión es sentenciada sin pasar por un juicio, y el individuo solo es

37 Ver Michel Foucault. *La sociedad punitiva...*, pp. 130-132

38 Ver Michel Foucault. *La sociedad punitiva...*, p. 132.

liberado cuando demuestra que mejoró.³⁹ Esta exterioridad, que va de la mano con una opacidad completa de la decisión, explica que haya sido blanco de tantas críticas por parte de los juristas. Pero a pesar de las apariencias, lo que estamos presenciando en el momento de la Revolución y del Imperio, con la abolición de los órdenes reales, es una reorganización de la penalidad: lejos de desaparecer, el control moral de la conductas se instala dentro del sistema penal mediante la prisión, así como por el juego de las circunstancias atenuantes, que llevan a modular la sentencia en función de la moralidad del acusado, de su perfil psicológico, de la estimación de su peligrosidad.⁴⁰

5. Lo “coercitivo” en la economía moderna de los ilegalismos

¿Por qué la continuidad entre lo moral y lo penal, tal como el concepto de lo coercitivo la describe, adquiere una importancia sin precedentes en el siglo XIX, pasando de una existencia periférica a una posición central? La respuesta de Foucault consiste en decir que se trata de la consecuencia de una alteración de la economía de los ilegalismos. Este concepto fundamental es un intento de definir la naturaleza de la normatividad de las sociedades modernas, irreductibles tanto al derecho como a la sociología. En cierto sentido, podemos decir que se trata de tomar acerca de la ley el punto de vista de la norma. Pero la fórmula es equívoca, puesto que el mismo proyecto durkheimiano podría enunciarse en estos términos. La diferencia es sin embargo considerable. Este último pretendía arrebatar el derecho de su aislamiento para colocarlo en el conjunto de las exigencias expresadas por la conciencia colectiva. En Foucault, por el contrario, no se trata de fundar la separación entre lo permitido y lo prohibido, considerada en toda su amplitud, como un modo de solidaridad social, sino de cambiar la perspectiva sobre esta separación a través de un análisis de la distribución efectiva de los ilegalismos. La práctica penal nunca se deduce de los códigos, y es en el tratamiento diferencial que los actos definidos como ilegales —una parte evadiendo la sanción—, más que en una exégesis del espíritu de las leyes que se puede leer la implementación de una estrategia.⁴¹

Los pasajes de las clases del 21 y 28 de febrero de 1973 dedicadas a los ilegalismos del Antiguo Régimen juegan un papel crucial en el desacoplamiento de la moral y del derecho: Foucault demuestra en estas

39 Ver Michel Foucault. *La sociedad punitiva...*, pp. 152-160.

40 Ver Michel Foucault. *La sociedad punitiva...*, pp. 132-164.

41 Ver Michel Foucault. *La sociedad punitiva...*, pp. 174-175.

clases que es ilusorio pensar que todos los actos que violan las leyes son objeto de una condena moral. Por el contrario, todos los grupos sociales practican de forma masiva el ilegalismo, o, para ser más precisos, practican los ilegalismos que le son propios. En la ciudad, artesanos y burgueses se ponen de acuerdo para eludir las regulaciones corporativas y los controles implementados por las ordenanzas reales: para evitar el pago de los derechos relacionados a la certificación de la calidad de los bienes y para escapar a las disposiciones que restringen la competencia, el comerciante puede acordar directamente con artesanos que ofrecen abastecerlo sin pasar por los canales oficiales del mercado.⁴² En el campo, los agricultores obtienen parte de su subsistencia gracias a la tolerancia de los dueños de grandes haciendas, que los dejan recoger leña, utilizar dentro de ciertos límites la landa o las tierras en barbecho, etc. Y Foucault señala que durante mucho tiempo la nobleza hacendada no trataba tanto de hacer valer sus derechos como de tener la oportunidad de escapar a su vez a la ley por medio de la concesión de privilegios por parte del rey. En la sociedad del Antiguo Régimen, el derecho, la moral y el uso no se superponen. El profundo apoyo que el contrabando encontraba en el campesinado alcanza para dar de ello un ejemplo. De hecho, Foucault señala que en ese entonces la función otorgada a la policía no es tanto castigar a todos los ilegalismos sino operar los arbitrajes que permiten mantener algún tipo de equilibrio entre ellos.⁴³

El elemento perturbador que explica la desaparición de esta modalidad de gestión de los ilegalismos al inicio del siglo XIX no es más que la extensión del contrato, con las nuevas formas de propiedad asociadas con él. Una de las principales diferencias del curso en comparación con *Vigilar y castigar* atañe a lo que Foucault reanuda en *La sociedad punitiva* la articulación entre contrato y penalidad que estaba en el corazón del enfoque durkheimiano. En las zonas rurales, según un proceso descrito ya desde hace mucho por la historia económica, “a medida que la propiedad se incorpora al régimen de contrato, se multiplican los instrumentos consagrados a su protección: prohibiciones de paso, cercados, etc.”.⁴⁴ Estas protecciones llevan a una recomposición completa de los ilegalismos campesinos, que, al no poder seguir amoldándose a las formas definidas por el uso, adoptan las figuras violentas de robo y del saqueo. Y estas violaciones de la propiedad burguesa ya no beneficiarán de la tolerancia relativa observada hacia el “ilegalismo de los derechos” del Antiguo Régimen. A diferencia de lo que pensaba Durkheim, el desarrollo del

42 Ver Michel Foucault. *La sociedad punitiva...*, pp. 170-171.

43 Ver Michel Foucault. *La sociedad punitiva...*, pp. 172-173.

44 Ver Michel Foucault. *La sociedad punitiva...*, p. 190.

contrato no tiene efectos lenitivos, no marca el retroceso de la represión penal. Requiere su intensificación y su extensión: ninguna violación a la propiedad contractual debe seguir siendo impune.

Si el contrato entre propietarios burgueses corresponde al desarrollo de un derecho que puede ser descrito como restitutivo, la relación entre propietarios y no-propietarios se formula en cambio en el lenguaje de lo coercitivo.⁴⁵ Para que la riqueza pueda fluir sin trabas en los circuitos que le acomoda el contrato de compraventa, aquellos que se encargan de producirla y transportarla deben ser disciplinados. Esto es lo que se juega con el contrato laboral. Foucault no ofrece ningún análisis de su contenido jurídico. Ni siquiera plantea la pregunta de inspiración marxista que consiste en establecer si el intercambio es igual o desigual, porque su interés se centra en el nuevo dispositivo coercitivo necesario para la implementación de la forma-salario. Cuando anteriormente, un artesano propietario de sus herramientas vendía un producto acabado o semielaborado a un comerciante, obreros que no poseen nada se enfrentan ahora con stocks, máquinas y equipos costosos. Mientras que la burguesía hasta entonces se ponía de acuerdo con los artesanos para eludir las normas, los nuevos ilegalismos que violan la propiedad le son ahora insoportables. De ahí un esfuerzo concertado para redefinir la ilegalidad como lo que perjudica a la sociedad: a diferencia del fraude contra el poder del Antiguo Régimen, presentado como una lucha política contra un orden arbitrario que la evolución vino a derrumbar, la violación de la propiedad burguesa es cometida por enemigos de la sociedad.⁴⁶

Se precisa entonces generar consenso contra los infractores. De lo contrario, dado que la sanción ahora se confía a un jurado, la gente podría negarse a jugar el papel que se le otorga en una economía punitiva asimétrica, ordenada sobre la defensa de la propiedad. La literatura popular del Antiguo Régimen muestra la simpatía y la fascinación que despertaba la figura del contrabandista, a la que Mandrin dio las dimensiones de la leyenda. Hay que romper esta solidaridad de las clases populares, debilitar la legitimidad que se le reconocía hasta entonces al ilegalismo. La tesis de Foucault, que se volvió famosa con *Vigilar y castigar*, es que la prisión cumple esta función: al organizar un ámbito criminal, pone fin a las ambigüedades del ilegalismo popular. Sabiendo que la menor infracción lleva a la prisión, y que la prisión lleva a la reincidencia, el horizonte carcelario permite un grado de autodisciplina

45 Para una discusión crítica y una extensión de este aspecto del curso, ver Mikhail Xifaras. "Illégalismes et droit de la société marchande, de Foucault à Marx", *Multitudes*, N° 59, 2015, pp. 142-151.

46 Ver Michel Foucault. *La sociedad punitiva...*, pp. 176-180.

antes inconcebible. Además, Foucault enumera las tácticas llevadas a cabo para generar relaciones de hostilidad en las clases populares, entre ellas la organización de una competencia entre los obreros y los presos, la contratación de delincuentes en la policía y el ejército, que serán usados para romper huelgas y el reprimir los movimientos obreros.⁴⁷ Una vez que esta separación es consumada, el criminal puede aparecer a los ojos de todos como el enemigo público.

Para completar esta descripción de la coerción, las últimas clases del curso insisten en el hecho de que el contrato laboral no solo implica la prohibición de violar la propiedad, sino que también pide que el tiempo adquirido contra un salario se utilice sin resto al servicio de la producción. La forma-salario supone entonces combatir lo que Foucault llama el “ilegalismo de disipación”, es decir, todos los malos hábitos mediante los cuales el obrero le resta tiempo o fuerza de trabajo al patrón: la fiesta, el juego, el alcoholismo, así como la movilidad, e incluso el rechazo de la familia, que desvía la sexualidad del imperativo de la reproducción de la mano de obra. De ahí el desarrollo de un sistema de sanciones infrapenales, impuestas por los reglamentos nacionales, así como por la libreta obrera, que les quita cada vez más a los indisciplinados la posibilidad de volver a encontrar trabajo, y los empuja inexorablemente hacia la delincuencia.⁴⁸ Se consolida entonces la unión de lo moral y de lo penal: desde llegar tarde a la fábrica, las fiestas y el rechazo del matrimonio y hasta trabajos forzados hay una serie de intermediarios que no solo castigan con eficacia cierta cantidad de individuos, sino que sobre todo van a inculcar a los demás esta conciencia social, esta “condena unánime” que Durkheim recoge a finales del siglo XIX para hacer de la misma el objeto de una ciencia.

6. El fracaso de la genealogía

¿Por qué esta impresionante genealogía de lo social no fue nunca retomada o desarrollada a raíz de este curso? La pregunta se plantea en términos substancialmente diferentes que para la mayoría de los cursos que permanecieron inéditos porque tenemos con *Vigilar y castigar* un libro que retoma todos los materiales de este año de enseñanza pero abandonando la ambición de historización del programa durkheimiano que constituía su hilo conductor.

47 Ver Michel Foucault. *La sociedad punitiva...*, pp. 180-181.

48 Ver Michel Foucault. *La sociedad punitiva...*, pp. 221-231.

Una primera hipótesis sería asumir que Foucault retrocedió ante la magnitud de la tarea consistiendo en expurgar su discurso de cualquier elemento sociológico. Además de su crítica del hecho social, el curso hace un uso poco controlado de términos como “grupos sociales”, “forma social” y hasta “sociedad”: negarse a recurrir a las ciencias sociales, sin duda, hubiese sido más costoso que ahorrarse la economía de la analítica psicologizante de las “ciencias humanas”. Pero semejante explicación es claramente insuficiente.

El verdadero problema es que el desmantelamiento del hecho social se basa en el modelo de la guerra civil, que *La sociedad punitiva* ubica como eje de su contraofensiva.

Aunque se opone a la sociología, la teoría de poder foucaultiana comparte el mismo diagnóstico, es decir, que es imposible entender la modernidad a partir de las teorías jusnaturalistas de la soberanía provenientes de las teorías de la filosofía política de los siglos XVII y XVIII. El esfuerzo de Durkheim consistió en definir formas de solidaridad irreductibles al modelo del contrato. A diferencia de las ficciones de los teóricos del estado de naturaleza, la asociación no es un acto voluntario realizado por individuos previamente constituidos: la sociedad es primera y produce el individuo. Foucault, eligió llevar sus críticas sobre el otro lado del dispositivo, el de la guerra de todos contra todos que caracteriza supuestamente el estado de naturaleza. Esta guerra puesta en escena por Hobbes es quimérica: hecha únicamente de anticipaciones de agresión que el juego del cálculo racional termina por juzgar demasiado costosas, su existencia puramente virtual solo se plantea para llegar a la conclusión de la necesidad de deponer las armas. La guerra civil, por el contrario, tomada en su realidad histórica, no consiste en un estado de hostilidad interpersonal, sino en una lucha que opone grupos organizados que persiguen objetivos compartidos. A menudo asimilada erróneamente a una regresión a un estado prepolítico de anarquía, debe ser entendida como una manera de usar contra los soberanos los atributos de su poder.⁴⁹ La apuesta realizada por Foucault fue explorar la cara oscura del proyecto de las ciencias sociales: en vez de partir del principio de la solidaridad social como elemento primario, de la que el individuo procede, plantea que siempre estuvimos en estado de guerra civil, y esta proporciona la grilla de inteligibilidad de dispositivos individualizantes característicos de la modernidad.

La sociedad punitiva arroja así una nueva luz sobre el modelo genealógico, que revela por primera vez la medida de su fidelidad a Nietzsche: el curso se puede leer como una verdadera genealogía de la moral,

49 Ver Michel Foucault. *La sociedad punitiva...*, pp. 42-50.

considerada como potencias evaluadoras luchando una contra la otra. Pero esta no toma más la forma del mito. Interiorizando los efectos de la recomposición del saber introducidos por las ciencias sociales, la genealogía foucaultiana se juega ahora toda en el terreno de la historia. Los adversarios que opone ya no son tipos de hombres que se pueden definir por su mera naturaleza ética. Su identidad se formula en un lenguaje sociohistórico que le da una extraña tonalidad marxista al curso:⁵⁰ la burguesía, verdadera poseedora de la *métis* moderna,⁵¹ se opone a una entidad indefinida, para la cual el término de proletariado no conviene porque su definición se basa en el trabajo, mientras que la problemática para Foucault es aprehender las clases populares antes de la división disciplinaria entre proletariado y lumpenproletariado.

Sin cuestionar la técnica arqueológica de disolución de las continuidades históricas, que encuentra una nueva aplicación en la historia de la penalidad, la genealogía marca un importante punto de inflexión, cuyos efectos podemos medir regresando a los dos primeros libros importantes de Foucault. En su esfuerzo de relativización de las ciencias humanas, la *Historia de la locura* como *Las palabras y las cosas* hacen jugar una retórica profética que no es ajena a su éxito. Encontramos la ilustración más clara de ello en el anuncio premonitorio de la muerte del hombre, cuya figura frágil pronto se desvanecerá ante nuestros ojos, sustituida por un saber anónimo, cuya llegada podemos sentir. Aunque la dimensión temporal sea menos marcada en la *Historia de la locura*, la profecía adopta en esta la forma del recordatorio,⁵² encarnada por las fulguraciones de Nerval, Nietzsche y Artaud que sostienen contra el positivismo psicológico la dimensión trágica de la Insensatez.

En ambos casos, el diagnóstico de la caducidad de las ciencias humanas vuelve superfluo cualquier invocación de la lucha. Es inútil esperar que los movimientos antipsiquiátricos pongan fin a la objetivación de la enfermedad mental: esta está inmediatamente en peligro de nulidad por el discurso oraculario de los grandes locos que le recordaron periódicamente a la modernidad el fondo trágico que se empeña en negar. Las “luchas reales” tampoco son las que están destinadas a acortar el reinado de las ciencias humanas: las mejores, el psicoanálisis y la etnología, ya

50 Sobre la proximidad con Marx, perceptible en *La sociedad punitiva*, ver Stéphane Legrand, “Le marxisme oublié de Foucault”, *Actuel Marx*, N° 36, 2004, pp. 27-43 y Bernard E. Harcourt. “Situación del curso” en Michel Foucault. *La sociedad punitiva...*, pp. 305-352. Para una discusión más general de las relaciones entre Marx y Foucault, ver Christian Laval, Luca Paltrinieri y Ferhat Taylan (dirs.). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Paris, Éditions la Découverte, 2015.

51 Ver Michel Foucault. *La sociedad punitiva...*, pp. 196-198.

52 Sobre esta forma de profetismo, ver Bruno Karsenti. «Le sociologue et le prophète. Weber et le destin des modernes», *Tracés*, N° 13, 2013, pp. 167-188, particularmente la p. 171. Disponible en <http://traces.revues.org/5743>, acceso 31 de marzo de 2017.

disuelven este hombre cuya figura la psicología, la sociología y el análisis de mitos habían retratado pacientemente. La arqueología encarna así hasta finales de la década del 1960 una forma paradójica de la crítica, a la vez radical y totalmente desencarnada. Contra las ciencias humanas, esta invoca la figura arcaica del destino.

A partir de la década del 1970, Foucault se guardará de formular este tipo de sentencia fatal. Sin este apoyo, la arqueología debe por lo tanto articularse con una genealogía. Al destino, las últimas líneas de *Vigilar y castigar* le sustituyen la batalla. Con un movimiento difícil de no relacionar con los acontecimientos de 1968,⁵³ Foucault se empeña en injertar su ambición crítica en peleas reales, históricas, cuya presencia se trata de ahora en más de hallar bajo la unidad tranquilizadora de la sociedad. Los dispositivos disciplinarios no están condenados a desaparecer por sí solos; su influencia no se detendrá sin una serie de luchas libradas por los que están sometidos a los mismos: presos, obreros, enfermos mentales, etcétera. La temporalidad con la que la modernidad es pensada resulta transformada por este movimiento: a los textos proféticos de la década de 1960 se sustituye una temporalidad abierta e incierta.

Sin embargo, si se lo compara con *La sociedad punitiva*, *Vigilar y castigar* parece ser una formación de compromiso. Muy suavizado, el tema de la guerra civil no está más presente, salvo en las últimas páginas, donde se lo desplaza en gran parte sobre los actores: interviene en tanto es un discurso de los fourieristas, con un estatus teórico ambiguo. Al no creer más que tiene un contramodelo lo suficientemente robusto como para envolver y reducir la sociología durkheimiana, Foucault se conforma con plantear una lectura alternativa de la historia de la penalidad.

Entendemos sin dificultad la razón de este cambio en la lectura de los cursos presentados en el Collège de France en el intervalo. Cada vez que aparece el modelo de la guerra, es con un estatus explícitamente experimental: al querer deshacerse del modelo de soberanía sin transitar el camino sociológico, Foucault pone a prueba las posibilidades de este instrumento. Pero esta serie de experimentos termina con *Hay que defender la sociedad*, que con un retorno reflexivo bastante inesperado, desplaza el esquema de la guerra civil del estatus de herramienta al estatus de objeto.⁵⁴ Y la investigación no tarda en establecer que lejos de tener el valor irruptivo que le había inicialmente prestado al colocarlo bajo el patrocinio de Nietzsche, el discurso histórico político de la guerra tiene

53 Sobre el contexto intelectual y militante de este giro de comienzos de los años 1970, ver Bernard E. Harcourt. "Situación del curso...".

54 Ver Michel Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso del Collège de France (1975-1976)*. Tres Cantos, Akal, [1997], 2003.

un espesor histórico considerable, y que su reactivación no deja de ser problemática. La “historia” que reconstituye (de hecho, ya no sabemos exactamente qué nombre darle a este otra vuelta de genealogía que conduce a desestabilizar el modelo genealógico) demuestra que lejos de ser irreducible a la soberanía, el discurso de la lucha de las razas termina articulándose a la misma bajo la forma del genocidio. Esto lleva a Foucault a abandonar la guerra como analizador de las relaciones de poder. Para él, el experimento llevado a cabo en sus primeros años de cursos fracasó.

Ya en *La sociedad punitiva*, algunas líneas de fractura de hecho aparecen. El modelo de la guerra civil, proveniente del estudio de los levantamientos populares llevado a cabo el año anterior en *Teorías e instituciones penales*, se ensambla de una manera curiosa con la tesis de una inseparabilidad del saber y del poder para llegar a una distribución asimétrica de las capacidades de actuar.⁵⁵ Dándose la misión de salvar a los burgueses de la condescendencia de los intelectuales,⁵⁶ Foucault describe una burguesía en plena posesión de sus facultades que moldea la subjetividad de una plebe en gran parte pasiva. El concepto de sujeción extrae su filo crítico de esta asimetría: ahí donde la sociología buscaba dar cuenta de la formación de los individuos modernos en su conjunto con procesos impersonales, Foucault argumenta que algunas subjetividades son moldeadas por otras para su beneficio propio. Pero al mismo tiempo, caen fuera del alcance del análisis no solo la formación del sujeto burgués, sino también –y quizás sobre todo– las capacidades estratégicas de sus “adversarios”, la plebe, pese a que Thompson había demostrado una década antes la capacidad de reapropiarse, al servicio del movimiento obrero, la disciplina impuesta en la fábrica o la iglesia. En cuanto a los intelectuales –y en primer lugar a Durkheim– dudamos en atribuirle en este cuadro el papel de cómplices o engañados de estrategias desarrolladas por las élites industriales y mercantes, mucho más lúcidas.

La principal lección del fracaso de esta genealogía de lo social yace en el descubrimiento de los límites del modelo estratégico. Liberado de la subordinación al orden del discurso en que se encontraba en *La arqueología del saber*, el concepto de estrategia solo puede dar cuenta de los procesos de sujeción a condición de plantear la existencia de una estrategia que escapa a toda determinación.⁵⁷ Al otorgar esta función demiúrgica a la burguesía y al reducir el Estado y el derecho a una función instrumental, simplificamos sin lugar a dudas el juego del denunciar –lo

55 Ver Michel Foucault. *Théories et institutions pénales (Cours au Collège de France, 1971-1972)*. Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 2015.

56 Ver Michel Foucault. *La sociedad punitiva...*, pp. 196-198.

57 Ver Michel Foucault. *La arqueología del saber...*, pp. 105-115.

cual no alcanza para explicar el éxito de esta opción teórica en los últimos cuarenta años-. Pero no es seguro que la crítica gana por ello en consistencia y rigor. De hecho, Foucault no tenía dudas al respecto: la introducción del concepto de gubernamentalidad da vuelta rápidamente el análisis al mostrar que el poder no crea los sujetos. Por el contrario, la importancia adquirida por el liberalismo en las sociedades modernas demuestra que la naturaleza definitiva del actuar de los sujetos de interés no cesó desde hace más de dos siglos de imponerse como límite y como objeto de las artes del gobernar. Mediante esta redistribución del actuar estratégico, que se vuelve coextensivo a la sociedad en su conjunto, Foucault arrojó sin duda alguna una luz inédita sobre las tecnologías políticas liberales y neoliberales. Pero la separación observable en sus últimos trabajos entre esta elucidación de las lógicas de la gubernamentalidad contemporánea y una historia de larga duración de la autoproducción del sujeto por las técnicas del yo sugiere que la pregunta a la que apunta el concepto de lo social, la de la producción de la individualidad a partir de las formas de la existencia colectiva, no quedó reducida ni resuelta, sino más bien perdida.

Bibliografía

Callegaro, Francesco. “La raison pratique des modernes. Sur la sociologie comme éducation à l’autonomie”, *Archives de philosophie*, Vol. 76, N° 4, 2013/2014, pp. 571-589.

Durkheim, Émile. *La división del trabajo social*. Madrid, Akal, [1893] 2001.
— “Dos leyes de la evolución penal (1899)”, *Delito y sociedad*, Vol. 1, N° 13, 1999, pp. 71-90.

Foucault, Michel. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l’âge classique*. Paris, Plon, 1961.

— *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Buenos Aires, Siglo XXI, [1963] 1966.

— *Historia de la locura en la época clásica*. 3 tomos. México, Fondo de Cultura Económica [1964] 1967.

— *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI, [1966] 1968.

— *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI, [1969] 1970.

— *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI, [1975] 1976.

— *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa, [1978] 1996.

— *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, [1999] 2000.

— *Hay que defender la sociedad: curso del Collège de France (1975-1976)*. Tres Cantos, Akal, [1997], 2003.

— *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, [2003] 2005.

— *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Madrid, Akal, [2004], 2008.

— *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

— *Théories et Institutions Pénales (Cours au Collège de France, 1971-1972)*. Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 2015.

— *La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1972-1973)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, [2013] 2016.

Karsenti, Bruno. “Nul n’est censé ignorer la loi’. Le droit pénal, de Durkheim à Fauconnet”, *Archives de Philosophie*, Vol. 67, N° 4, 2004, pp. 557-581.

— *L’homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. Paris, Presses Universitaires de France, [1997] 2011.

— “Le sociologue et le prophète. Weber et le destin des modernes”, *Tracés*, N° 13, 2013, pp. 167-188. Disponible en <http://traces.revues.org/5743>, acceso 31 de marzo de 2017.

Laval, Christian ; Luca Paltrinieri y Ferhat Taylan (dirs.). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Paris, Éditions la Découverte, 2015.

Legrand, Stéphane. “Le marxisme oublié de Foucault”, *Actuel Marx*, N° 36, 2004, pp. 27-43.

— *Les normes chez Foucault*. Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid, Alianza, [1889] 2002.

Xifaras, Mikhail. “Illégalismes et droit de la société marchande, de Foucault à Marx”, *Multitudes*, N° 59, 2015, pp. 142-151.

Hulak, Florence. “¿Es la genealogía foucaultiana una nueva forma de historia?”, *Conceptos Históricos* 3(4), pp. 62-83.

RESUMEN

Este artículo demuestra que al final del curso de 1976 *–Hay que defender la sociedad–*, Michel Foucault llegó a la conclusión de que la genealogía no constituye una nueva forma de historia. La invención de la genealogía le había dado la perspectiva histórica específica que le faltaba a la arqueología: el análisis de las relaciones de fuerzas. Pero para que la genealogía pueda constituir una historia propiamente dicha, tendría que poder explicar la formación de la sociedad. Ese era el objetivo de ese curso. Sin embargo, al tratar de reencontrar la guerra debajo de la sociedad, Foucault encontró más bien la sociedad debajo de las relaciones de fuerzas. Esta observación lo llevó a dejar de pensar la genealogía como un discurso histórico capaz de rivalizar con aquel de las ciencias sociales.

Palabras clave: *Michel Foucault, genealogía, arqueología, sociedad, historia.*

ABSTRACT

This paper shows that at the end of the 1976 lecture *–Society Must Be Defended–* Michel Foucault concluded that genealogy does not constitute a new way of history. The invention of genealogy had provided the specific historical perspective of which the archeology lacked: the analysis of force-relations. However, genealogy only can construct an actual history if it is able to explain the formation of society. That was the purpose of that lecture. Nevertheless, in trying to find, one more time, war beneath society, Foucault rather found the society beneath force-relations. This observation led him to quit thinking genealogy as a historical discourse capable of rivalizing with the one of the social sciences.

Key words: *Michel Foucault, Genealogy, Archaeology, Society, History.*

Recibido el 01/05/17. Aceptado para su publicación el 21/07/17.

¿Es la genealogía foucaultiana una nueva forma de historia?

Florence Hulak

florence.hulak@univ-paris8.fr

Université Paris 8-Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités/
École des hautes études en sciences sociales, Francia



Introducción

Según Michel Foucault, la verdadera historia le deja lugar a la irrupción acontecimental ocultada por los ilusorios intentos de síntesis de otros tipos de discursos. La genealogía se define de este modo como una “historia efectiva” en contraste con las que produce la adopción de un punto de vista dominante o “suprahistórico”.¹ La “historia general” arqueológica se distingue de la misma manera de las múltiples variedades de “historia global” que ordena totalidades culturales dentro de una trama continua.² ¿Quién es el adversario así señalado? La filosofía de la historia, sin duda, pero también, y quizás en primer lugar, el discurso histórico de las ciencias sociales.³

1 Michel Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, Pre-Textos, [1971] 2000, p. 43.

2 Michel Foucault. *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI, [1969] 1970, pp. 19-21.

3 Para justificar esta tesis, hay que demostrar que cuando Foucault se acerca a los historiadores, incluso los de la escuela de los *Annales*, siempre lo hace para combatir la alianza entre historia y ciencias sociales. Hemos abordado este punto en un artículo anterior. Ver Florence Hulak. “Michel Foucault, la philosophie et les sciences humaines: jusqu’où l’histoire peut-elle être foucauldienne?”, en Guillaume Calafat, Cécile Lavergne y Eric Monnet (eds.): *Tracés – Hors série 2013. Philosophie et sciences sociales*. Lyon, ENS Éditions, 2013, pp. 103-120. El tema de la crítica foucaultiana de la sociología es tratado en este número por Gildas Salmon (ver “La imposible genealogía de lo social: *La sociedad punitiva* y las aporías del accionar estratégico”, pp. 34-60).

Semejantes oposiciones polémicas no nos dicen demasiado acerca de la relación de Foucault con la historia.⁴ En efecto, sus trabajos, tanto arqueológicos como genealógicos, establecen siempre cortes entre períodos descritos como homogéneos. Al igual que un historiador o un sociólogo, Foucault distingue rupturas y continuidades, resaltando, a su vez, que se subsumen a decisiones perspectivistas.⁵ No basta sin embargo con simplemente afirmar que asume la discontinuidad más deliberadamente que muchos investigadores, o que persigue más decididamente que estos los conceptos transhistóricos. Si pretendemos entender el significado de su método, tenemos que establecer en qué consiste esta historicidad radical y lo que le permite afirmar que la misma escapa de forma constitutiva a las ciencias sociales.

Para ello, demostraremos en primer lugar que la naturaleza de la distinción entre la historicidad estrictamente arqueológica y la de los otros conocimientos históricos siguió siendo indeterminada en Foucault. La invención de la genealogía le permitió entonces aclarar el significado de esta brecha mediante la identificación de las discontinuidades históricas con simples inversiones en las relaciones de fuerzas (1). ¿Pero la genealogía ofrece acaso una nueva concepción de la historicidad, capaz de competir con la que funda las ciencias sociales? Esta es la pregunta que plantea el curso de 1976, *Hay que defender la sociedad*. Él le dio una respuesta negativa, que muchos desconocen.⁶ Este curso propone en efecto una genealogía de la genealogía, identificada con el saber de las luchas, y una nueva genealogía de las ciencias sociales, tratando de demostrar que han ocultado estas luchas mediante el uso de un concepto de sociedad ilusoriamente abarcador. Pese a ello, Foucault es llevado, al proponer una genealogía de la conciencia de la discontinuidad, a generar una trama histórica continua, parecida a las de la historia social, cuando pretendía precisamente que la genealogía se distinguiera de ellas (2). Pero sobre

4 El objeto del presente artículo es entonces la relación de Foucault con la historia y no aquella de los historiadores con Foucault. Para unas reflexiones recientes sobre los usos de Foucault en historia, ver Damien Boquet, Blaise Dufal y Pauline Labey (dirs.). *Une histoire au présent. Les historiens et Michel Foucault*. Paris, CNRS Éditions, 2013; ver también el número "Governmentalité et biopolitique: les historiens et Michel Foucault", en la *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, N° 60-4/4bis, 2013-5.

5 La suerte actual del concepto foucaultiano de problematización se explica por aquella proximidad. Esta sirve a menudo para justificar las iniciativas de reinterpretación del pasado a la luz de una cuestión contemporánea, sin compartir necesariamente por ello la concepción foucaultiana de la historicidad. Ver por ejemplo Robert Castel, "'Problematization' as a Mode of Reading History", en Jan Goldstein (dir.): *Foucault and the writing of History*. Cambridge, Blackwell, 1994, pp. 237-252.

6 La menciona Gildas Salmon: ver en esta edición, "La imposible genealogía de lo social...", pp. 34-60; lo cual nos dio la idea de este texto, le agradecemos al autor. Su artículo también demuestra que los límites del modelo de la guerra ya son visibles en el curso de 1972-1973, *La sociedad punitiva*, aunque Foucault no lo haya todavía explícitamente tomado como objeto.

todo, mientras planeaba reducir el concepto de sociedad a una reformulación del de raza, es decir, de un grupo definido por sus luchas,⁷ chocó contra la resistencia de otro concepto de sociedad, imposible de asimilar a este proyecto genealógico (3). Foucault pretendía reencontrar el discurso de la guerra debajo del de la sociedad, pero sucedió más bien lo contrario. Se ha dicho a menudo que este curso había llevado a Foucault a modificar su concepción de las relaciones de poder, sustituyendo el estudio de la gubernamentalidad por aquel de las relaciones de guerra.⁸ Pero pretendemos demostrar que, con este mismo movimiento, Foucault también renunció a la concepción específicamente genealógica de la historia, a pesar de que sus seguidores la sigan reivindicando.

1. ¿Una arqueología de la conciencia histórica?

Poco después de la publicación de *Las palabras y las cosas*, subtítulo "Una arqueología de las ciencias humanas",⁹ Foucault anuncia la preparación de un libro que propondría "un análisis del saber y de la conciencia histórica en Occidente desde el siglo XVI",¹⁰ que se llamaría "el Pasado y el Presente: otra arqueología de las ciencias humanas".¹¹ Puede sorprender que Foucault haya elegido hacer del saber histórico el hilo conductor de esta arqueología alternativa de las ciencias humanas, cuando ya era el de la primera.¹² La totalidad de la demostración propuesta por *Las palabras y las cosas* pretendía, en efecto, oponer "la edad de la Representación" con "la edad de la Historia", es decir, el espacio clásico

7 El uso del concepto de raza antes de su naturalización llamó acá la atención de Foucault. El curso demuestra que este término se refiere desde el siglo XVI a un grupo caracterizado por sus luchas en el transcurso de la historia. En el siglo XVIII, Boulainvilliers asocia los usos y costumbres específicas de este tipo de grupo, entonces llamado "raza", "nación" o "sociedad". Solo en el siglo XIX el concepto fue recodificado biológicamente y apropiado por el racismo de Estado, el discurso histórico-político de la guerra entre razas estando entonces transferido a las relaciones entre clases.

8 Ver, por ejemplo, Michel Senellart. "Situación de los cursos", en Michel Foucault: *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Madrid, Akal, [2004], 2008; Laurent Jeanpierre. "Par delà la biopolitique", *Critique*, Vol. 696, N° 5, 2005, pp. 352-368.

9 Michel Foucault. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI, [1966] 1968.

10 Michel Foucault. "Sobre las maneras de escribir historia (1967)", en: *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, pp. 153-172, aquí p. 156.

11 Michel Foucault. "La función política del intelectual: respuesta a una cuestión (1968)", en *Saber y verdad*. Madrid, Ediciones la Piqueta, 1985, pp. 47-74, aquí p. 51, nota 1.

12 Ver Stéphane Legrand. *Les normes chez Foucault*. Paris, Presses universitaires de France, 2007, pp. 23-37. El autor presenta la dificultad mencionada aquí, pero la trata desde otro ángulo: su objetivo es dar cuenta del estatuto ambiguo de la obra de Marx, secundaria en la primera arqueología y decisiva para la segunda.

de constitución del saber con el espacio moderno que emerge a finales del siglo XVIII. La episteme moderna de la historia se caracteriza por el uso de series temporales puestas en relaciones analógicas –trátese de pensar la evolución de las especies, las transformaciones de los lenguajes o el desarrollo económico– allí donde la episteme clásica distribuía los componentes del saber en un espacio estático, que obedecía a leyes universales. Foucault demuestra que representan dos formas alternativas, tan estructurada una como la otra, de ordenamiento del discurso.

Se puede por cierto distinguir la conciencia de la historicidad del simple ordenamiento temporal del saber llevado a cabo por las ciencias de la naturaleza, del lenguaje y de la economía analizadas en *Las palabras y las cosas*. Pero la ambición del libro consistía precisamente en hacer derivar la primera del segundo: contra la fenomenología, se trataba particularmente de demostrar que solo percibimos subjetivamente nuestra existencia como histórica en la medida en que pensamos en el marco objetivo de una episteme organizada según esquemas de sucesión temporal ya determinados. Esto sugiere que, detrás de este anuncio de una segunda arqueología de las ciencias humanas, complementaria a la primera, se disimulaba la admisión de un cuestionamiento de la perspectiva adoptada en *Las palabras y las cosas*.

La misma le planteaba probablemente una dificultad a Foucault ya que no le permitía distinguir la concepción de la historicidad que sostiene sus escritos de la que funda las otras formas de saber histórico. De hecho, si el discurso de *Las palabras y las cosas* es, sin lugar a dudas, crítico de las ciencias humanas, se percibe difícilmente qué posición de exterioridad puede ocupar para formular esta crítica, en la medida en que él también es histórico y, como tal, queda totalmente integrado a “la edad de la Historia” de los saberes modernos que describe. Esta dificultad se debe, entre otras cosas, a la ambigüedad de la noción de historia usada en *Las palabras y las cosas*: se refiere a un tipo formal de organización del saber propio a todas las ciencias después del siglo XVIII, pero también a la irrupción acontecimental en sí, y a la manera con la que el saber se enfrenta a la misma.¹³ Para determinar cómo el discurso foucaultiano se distingue de las otras figuras de la historia, se necesitaría entonces especificar en qué consisten estos acontecimientos y cómo difiere la forma en que las diferentes formas de saber se refieren a los mismos. Una segunda arqueología de las ciencias humanas podría haber tenido este objetivo.

Así y todo, al principio de la década del 1970, Foucault parece haber renunciado a esta “otra” arqueología, que no mencionará nunca más. La

13 Ver Florence Hulak. “Michel Foucault...”, pp. 105-107.

teorización del método genealógico la volvió probablemente inútil al resolver el problema que le planteaba la arqueología.¹⁴ El modelo de la genealogía nietzscheana, así como de la crítica marxista,¹⁵ permite en efecto señalar aquello que escapa a otros tipos de historia, lo que resiste a la configuración que operan: las “relaciones de fuerza”.¹⁶ Se explicita entonces la brecha entre “la historia efectiva”¹⁷ foucaultiana y la de las ciencias sociales: la sociología, tal como la concibe Foucault, solo percibe los conflictos sociales en contraste con un fondo de solidaridad existente, cuando la genealogía percibe únicamente relaciones de fuerza.

Sin embargo, esta nueva perspectiva genealógica no modifica de ninguna manera evidente el método histórico implementado en las obras foucaultianas. De *Las palabras y las cosas* a *Vigilar y castigar*, pasamos, de hecho, de la historia de los discursos científicos a la de las relaciones de poder. Pero no quita que los dos libros están estructurados en función de una misma ruptura fundamental entre edad clásica y modernidad, ubicada entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, separando dos períodos descriptos como unidades coherentes. ¿En qué sentido pasar del análisis de los acontecimientos discursivos al de las relaciones de poder implica una transformación del discurso histórico foucaultiano, que permite distinguirlo de otras formas de saber? Las ciencias sociales también analizan relaciones de poder. Es cierto que dicha proximidad queda descartada mediante la tesis que afirma que su génesis es correlativa de la de las disciplinas. Foucault opone a veces la historia sociológica, que analiza una temporalidad “evolutiva” que sería tan solo el correlato de un modo de gestión política del tiempo,¹⁸ con la historia genealógica que descifraría las relaciones de poderes en vez de expresarlas. Esta oposición es, sin embargo, polémica, ya que Foucault sabe

14 El paso de la arqueología a la genealogía se explica en nuestro punto de vista por la necesidad de resolver este problema, mucho más que por la necesidad a menudo mencionada de pasar del estudio de los discursos al estudio de las prácticas. Para esta lectura, ver, por ejemplo, Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow. *Michel Foucault – Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión, [1984] 2001, pp. 131-132.

15 El carácter marxiano de la genealogía es controvertido. El paso subsecuente de la genealogía al estudio de la gubernamentalidad pudo considerarse como el resultado de una crítica del marxismo (ver Roberto Nigro. “De la guerre à l’art de gouverner: un tournant théorique dans l’œuvre de Foucault?”, *Labyrinthe*, N° 22, 2005, pp. 15-25); o por el contrario como el resultado de la distancia tomada con Nietzsche, está contribuyendo a un acercamiento a Marx (ver Thomas Lemke. “‘Marx sin comillas’: Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo”, en Marco Enrico Giacomelli, Guillaume Le Blanc, Stéphan Legrand, Thomas Lemke y Warren Montag (eds.): *Marx y Foucault*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, pp. 5-20).

16 Ver Michel Foucault. *Nietzsche, la genealogía...*, p. 48.

17 Ver Michel Foucault. *Nietzsche, la genealogía...*, p. 43.

18 Ver Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI, [1975] 1976, p. 187.

perfectamente que las ciencias sociales también contribuyeron a escribir la historia de las luchas y que su propia concepción de la historicidad es también heredera de prácticas de saber y de poder. Para poder separar la genealogía de otras formas de saber sobre la historia, es preciso entonces realizar una investigación sobre las fuentes de la conciencia histórica. El proyecto de otra lectura de la historia de las humanidades, abandonado en la década de 1970, vuelve en consecuencia en el curso de 1976.

Hay que defender la sociedad es un curso particular, que plantea por lo menos dos dificultades de interpretación. En primer lugar, la primera clase cuestiona la relevancia del modelo de las relaciones de fuerzas para pensar la historia.¹⁹ Pese a ello, será precisamente la concepción adoptada durante el resto del curso. Cuando Foucault nos propone “tratar de ser historicistas, es decir, analizar esa relación perpetua e insoslayable entre la guerra contada por la historia y la historia atravesada por la guerra que cuenta”,²⁰ su intención es ambigua: ¿se trata de llevar a cabo este método, a pesar de los obstáculos, o de ponerlo a prueba para identificar mejor sus límites? Las entrevistas concedidas durante este período no hacen nada para despejar esta duda.²¹ Por eso muchos comentaristas dudan en decidir si Foucault fue llevado o no a revocar el discurso de la guerra.²²

La segunda dificultad atañe al estatus del discurso “histórico-político”, cuya genealogía Foucault esboza aquí. Podemos proponer por lo menos dos interpretaciones de la misma.²³ Por un lado, el curso se puede leer como el esbozo de aquella otra arqueología de las ciencias humanas, centrada en la conciencia histórica, que tenía que completar o corregir la de *Las palabras y las cosas*. La trama del discurso histórico-político

19 Ver Michel Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso del Collège de France (1975-1976)*. Tres Cantos, Akal, [1997], 2003, p. 18.

20 Michel Foucault. *Hay que defender...*, p. 151. (Énfasis agregado).

21 Ver Michel Foucault. “El ojo del poder (1977)”, en Jeremías Bentham: *El Panóptico*, Barcelona, La Piqueta, [1780] 1980, pp. 9-26: “¿La relación de fuerzas en el orden de la política es una relación de guerra? Personalmente no me siento de momento preparado para responder sí o no de una forma definitiva” (p. 26). Ver también Michel Foucault. “La tortura es la razón (1977)”, *Nombres*, Nº 11-12, 1998, pp. 47-57.

22 Ver Alessandro Fontana y Mauro Bertani, “Situación del curso”, en Michel Foucault: *Hay que defender...*, p. 241: “tal vez sea una de las razones, sí no del abandono, sí al menos de la discusión posterior de la problemática de la guerra que aún está en el centro de *Hay que defender la sociedad*”; Michel Senellart, “Situación de los cursos”, p. 350, nota 5: el curso de 1976 “tenía por objeto, si no abandonar esta concepción, sí al menos examinar los presupuestos y las consecuencias históricas del recurso al modelo de la guerra como analizador de las relaciones de poder”.

23 Una tercera interpretación es posible: también se puede leer como una genealogía de lo políticamente radical. Ver Bruno Karsenti. “Gouverner la société”, en Bruno Karsenti: *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*. Paris, Gallimard, 2013, pp. 153-172.

estudiada aquí llega, entre otras, hasta las obras de Karl Marx y Jules Michelet. Ahora bien, Foucault distinguía precisamente la primera arqueología de la segunda por el estatus dado a la obra de Marx: con un rol secundario en *Las palabras y las cosas*, ella debía pasar a un primer plano en la arqueología de las ciencias humanas centrada en la conciencia histórica.²⁴ Aunque ya no se trate de una arqueología sino de una genealogía, sigue presente la idea de una revisión de la historia de las ciencias sociales a través del prisma del problema de la conciencia histórica.

Pero por otro lado, el curso también se deja leer como una genealogía de la genealogía.²⁵ Foucault ubica en la obra de Henri de Boulainvilliers, eje del análisis, la fuente de lo que llama el discurso “historicista”, señalando “esa pertenencia insoslayable de la guerra a la historia”.²⁶ Lo cual define también la concepción genealógica de la historia. Este texto es, por lo tanto, en cierto sentido la culminación del método genealógico: “intentar ser historicista”, en consecuencia, supone historizar la genealogía misma, es decir, mostrar que este saber de luchas nació de estas mismas luchas.

La particularidad del saber histórico-político estudiado en este curso es que llega a confundirse a veces con la genealogía, a veces con las ciencias sociales.²⁷ Por cierto, Foucault ya decía en 1971 que el “sentido histórico” genealógico y “la historia de los historiadores” tienen “el mismo comienzo, impuro y mezclado”,²⁸ a partir del cual se separaron más adelante. Quedaba, sin embargo, por aclarar cuál es dicho comienzo y dónde opera su bifurcación: a eso se dedica *Hay que defender a la sociedad*.

2. ¿Una genealogía de la genealogía?

Intentemos desenredar estos dos hilos, empezando por seguir el de la genealogía de la genealogía. Foucault demuestra que el discurso de la guerra de las razas permitió la “aparición de una conciencia de ruptura

24 Ver Michel Foucault. “La función política...”, p. 51, nota 1; Michel Foucault. “Sobre las maneras de escribir...”, p. 156.

25 Ver Daniel Defert. “Les ‘dispositifs de guerre’ comme analyseur des rapports de pouvoir”, en Jean-Claude Zancarini (dir): *Lectures de Michel Foucault*. Vol. I, Paris, ENS Éditions, 2001, pp. 59-65: “el discurso de la guerra es casi una construcción en abismo sobre el discurso genealógico” (p. 64, la traducción es mía). Creemos que el “casi” se podría quitar.

26 Michel Foucault. *Hay que defender...*, p. 150.

27 El estatus concedido a la obra de Marx es emblemático de esta ambigüedad, en la medida en que puede ser vista como una etapa esencial en esta genealogía de las ciencias sociales, pero también de la propia genealogía.

28 Michel Foucault. *Nietzsche, la genealogía...*, p. 55.

que no había sido reconocida hasta entonces”.²⁹ Es el primero en constituir una historia distinta de la memoria oficial del poder que proclama su permanencia desde Roma. Porque la historia de la guerra de las razas está atenta a las relaciones de fuerzas y a sus inversiones, constituye el primer discurso capaz de hacer emerger discontinuidades dentro de la trama histórica. Así se confirma la copertenencia esencial de la epistemología de la discontinuidad y del discurso de las luchas, afirmada desde 1971. La genealogía de la conciencia de la ruptura demuestra que la emergencia de la misma constituye en sí una ruptura, porque toma distancia con el único esquema histórico disponible en aquel entonces, el de los relatos del poder, generándose a sí mismo a partir de su fundación romana.

Sin embargo, Foucault da cuenta de esta ruptura en las formas de la conciencia histórica de manera sorprendente. Según Foucault, este saber de las luchas no apareció *ex nihilo* en la obra de Boulainvilliers, sino que se inscribe en la continuidad de un conjunto de discursos que aparecieron a finales de la Edad Media. Ninguna ruptura importante interrumpe esta genealogía hasta el siglo XX: “a partir de Boulainvilliers, se puede perfectamente recorrer esa red de propuestas históricas sin ruptura, aunque las mismas estén opuestas”.³⁰ De esta manera, para arrojar luz sobre el origen del discurso de la discontinuidad, Foucault es llevado paradójicamente a recortar una trama histórica continua. Distingue por cierto *una* ruptura mayor, que reside en la aparición de este discurso histórico-político al final de la Edad Media. Pero coincide con la principal ruptura identificada por las grandes narrativas sociológicas de la modernidad.

Salimos, empezamos a salir, al final de la Edad Media, siglo XVI y XVII, de una sociedad cuya conciencia histórica era todavía de tipo romano, que todavía se centraba en los rituales de la soberanía y en sus mitos, rituales para entrar en una sociedad, digamos, moderna (ya que no tenemos otras palabras y que la palabra moderna carece obviamente de sentido) cuya conciencia histórica no se centra en la soberanía y la cuestión de su fundación, sino en la revolución, sus promesas y sus profecías de futuras emancipaciones.³¹

El paréntesis que indica que la palabra “moderno” carece de sentido traiciona la incomodidad de Foucault: sabe que el relato que propone aquí se aproxima peligrosamente a los que generalmente rechaza. Para distinguirse de las ciencias sociales, que ubican por lo general el

29 Michel Foucault. *Hay que defender...*, p. 70.

30 Michel Foucault. *Hay que defender...*, p. 185.

31 Michel Foucault. *Hay que defender...*, pp. 69-70.

nacimiento de la modernidad en las comunas medievales que emergieron en el siglo XI,³² Foucault siempre se esforzó por disociar la edad clásica de la edad moderna, cuya aparición corría hacia principios del siglo XIX. Así y todo, no encontró otra expresión que la de conciencia “moderna” para describir lo que ve aparecer al final de la Edad Media. Más aún, se autoriza a deducir de dicha aparición la de una “sociedad” moderna. Desplazar el surgimiento de la modernidad a comienzos del siglo XIX le permitía, además, refutar la gran narrativa de la emancipación que daba luz a la sociedad del siglo XIX, gracias a la conciencia crítica alimentada por la Ilustración. Por el contrario, Foucault definía siempre la relación moderna con la verdad a través de la objetivación científica del hombre. Esta se caracteriza aquí por la irrupción de un saber crítico, que descifra las luchas bajo la aparente continuidad del poder. Foucault restablece así una forma de copertenencia de la modernidad y de la crítica, frente a una Edad Media que carece todavía de las herramientas de la conciencia crítica del poder.

Sin embargo, aunque Foucault no identifique aquí ninguna verdadera ruptura a fines del siglo XVIII y comienzos de siglo XIX, como lo hizo en *Las palabras y las cosas*, *Vigilar y castigar* o la *Voluntad de saber*, distingue claramente en ese preciso momento una mutación decisiva. Demuestra que a finales del siglo XVIII la historia de las luchas fue absorbida por la del Estado, provocando la represión del discurso de la guerra de las razas en el discurso racista. La manera con la que analiza esta mutación se aleja sin embargo también de su método habitual. Cuando hacía la historia de la disciplinas o de los saberes, Foucault describía una ruptura que se superponía de forma casi accidental con la Revolución francesa y empezaba siempre antes que la misma. Así pretendía denegarle cualquier función constituyente al acontecimiento revolucionario, otra vez en contra de los grandes discursos de la modernidad. Por el contrario se le da aquí a la Revolución francesa un papel histórico decisivo. Una mutación fundamental del saber histórico se opera “a partir de esta” y no solo al mismo tiempo.³³

Esta revaloración del papel de la Revolución actúa además sobre la genealogía de los saberes en su conjunto. “En el momento de

32 Ver Karl Marx (particularmente en *La ideología alemana*. Madrid, Akal, [1845] 2014), Émile Durkheim (particularmente en el “Prefacio de la segunda edición”, en *La división del trabajo social*. Madrid, Akal, [1893] 2001, pp. 1-38) y Max Weber (“La dominación no legítima [tipología de las ciudades]”, en *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, [1922] 2002, pp. 938-1046).

33 Ver Michel Foucault. *Hay que defender...*, p. 194. Para una lectura distinta, ver Patrick García. “Les régimes d'historicité: un outil pour les historiens? Une étude de cas: la 'guerre des races'”, *Revue d'histoire du XIXe siècle*, N° 25, 2002, pp. 43-56. El autor considera por el contrario que en este curso “el lugar del acontecimiento revolucionario es casi borrado (...) no augura una relación nueva a la historicidad”.

la Revolución”, indica Foucault, el discurso de las luchas elaborado en siglo XVIII por Boulainvilliers “se desplegó en tres direcciones, correspondientes a tres batallas”:³⁴ la de las nacionalidades, que se produce en el campo lingüístico; la de las clases sociales, en el campo económico; y la de las razas naturales, en el de biología. Es durante la Revolución, es decir, en el momento en que, según *Las palabras y cosas*, la biología, la economía y la lingüística dejan la edad de la representación por la de la historia, que el discurso histórico de las luchas se adueña de estas tres formas de saberes. Esto explica lo que *Las palabras y las cosas* solo describía: los saberes se historizaron, entraron en la edad de la historia, cuando fueron tomados por el discurso de las luchas. Se despliega aquí una verdadera inversión de la tesis de *Las palabras y las cosas*: no sería la historia de las positividades que constituye la condición de posibilidad de la historia de los hombres, sino más bien lo contrario. La conciencia de la historicidad de las relaciones de fuerzas permitió historizar los saberes positivos. La Revolución francesa tiene entonces un papel constitutivo en la historia de los saberes y no únicamente en la de la conciencia histórica.

Sin embargo, cabe señalar que Foucault no adopta las teorías que asocian la revolución con la emergencia de una conciencia crítica, o al menos no todavía.³⁵ Opera aquí más bien una inversión:

A partir de la Revolución, este elemento de la guerra, constitutivo, incluso, de la inteligibilidad histórica en el siglo XVIII, va a ser, no digamos que eliminado del discurso de la historia, pero sí reducido, delimitado, colonizado, implantado, distribuido, civilizado, por decirlo de algún modo, y hasta cierto punto apaciguado.³⁶

La Revolución francesa no es la aurora de la conciencia histórica, sino su crepúsculo. Solo constituye una etapa decisiva en esta genealogía en la medida en que, cuando ocurrió, los discursos sociohistóricos dejaron de traducir directamente la copertenencia de la guerra y la historia. Esta transformación va de la mano con su disciplinarización y su normalización: porque ahora se presentan como ciencias, estos saberes se conciben como la expresión de una verdad objetiva y ya no como un saber de la guerra, por más que sigan atañendo a la misma. La Revolución constituye por lo tanto el principal punto de bifurcación entre la genealogía de la genealogía –saber de las luchas que de ahora en más operará en forma subterránea–, y la de las ciencias sociales, que necesitan este

34 Michel Foucault. *Hay que defender...*, p. 164.

35 Ver Michel Foucault. *¿Qué es la Ilustración?* Córdoba, Alción, [1983] 2002.

36 Michel Foucault. *Hay que defender...*, p. 185.

apaciguamiento revolucionario para levantar vuelo. Nos queda examinar esta última genealogía, con el propósito de explicar cómo Foucault pretende articularla con la del discurso genealógico.

3. La imposible genealogía de la sociedad

Si podemos dar inicio a la genealogía del discurso histórico-político a finales de la Edad Media, la genealogía de las ciencias sociales, en cambio, solo comienza según Foucault con Boulainvilliers. Es en efecto el primero en haber descubierto, por debajo de las instituciones del Estado, un “nuevo sujeto de la historia, que es al mismo tiempo quien habla en el relato histórico y aquello de lo que este habla”.³⁷ El objeto del relato de Boulainvilliers es la nobleza, grupo en lucha con otros que el siglo XVIII designó con los términos por entonces todavía equivalentes de “raza”, “sociedad” o “nación”. Pero este tipo de grupo político también posee, según Boulainvilliers “sus costumbres, sus usos e incluso su ley [regularidad estatutaria] particular”.³⁸ Por lo tanto, no solo sistematiza el discurso de la guerra, sino que también inventa la idea de que el objeto de las luchas es la, o por lo menos una, *sociedad*, es decir un grupo cuya cohesión es más profunda que su identidad política o jurídica. El curso introduce esta noción como el origen de las ideas modernas de nación, clase y raza. Pero también se empeña en demostrar que el concepto moderno de sociedad, objeto de las ciencias sociales, reenvía siempre en su fundamento a una de estas “razas”: tan solo sería el producto de la victoria de uno de estos grupos, que puede presentarse como la expresión de la totalidad social porque se adueñó del Estado.

El discurso de la guerra de las razas inventado por Boulainvilliers constituye, según Foucault la “matriz de verdad”³⁹ de los trabajos históricos posteriores. Vuelve posible la escritura de la historia de otras naciones, que se oponen a la nobleza. Foucault recorta tres tipos principales de trama narrativa que vuelven a elaborar el esquema de la guerra de las razas en el siglo XVIII en beneficio de tres sujetos distintos de la historia: la historia monárquica de Jean-Baptiste Dubos, la historia democrática y popular de Gabriel Bonnot de Mably y, finalmente, tercera vía aún discreta, la historia burguesa de Louis-Georges de Bréquigny y de Jean-François Chapsal.⁴⁰ No obstante, un cambio decisivo ocurre

37 Michel Foucault. *Hay que defender...*, p. 119.

38 Michel Foucault. *Hay que defender...*, p. 119.

39 Ver Michel Foucault. *Hay que defender...*, p. 146.

40 Ver Jean-Baptiste Dubos. *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française*

durante la Revolución francesa, bajo el efecto de la reformulación de la idea de nación por Emmanuel Joseph Sieyès.⁴¹ Si el Tercer Estado constituye para este último una nación completa, ya no es en virtud de su historia sino de los oficios (agricultura, artesanía, industria) y las funciones (ejército, justicia, administración) que cumple. Así, la nación no se define más por sus luchas pasadas con otras naciones, sino por su relación con el Estado. Una nación particular afirma entonces por primera vez la “función totalizadora del Estado”.⁴² La lucha civil, caracterizada por una “tensión hacia la universalidad del Estado”,⁴³ se sustituye a la guerra por la dominación entre naciones. El discurso histórico del siglo XIX retoma, según Foucault, el antiguo relato de la guerra de las razas para asociarlo con este nuevo esquema que hace que la culminación real del proceso histórico sea la universalidad del Estado.

La última obra histórica analizada en el curso es la de Augustin Thierry.⁴⁴ Juega un papel decisivo para la genealogía foucaultiana de las ciencias sociales, en la medida en que proporciona la trama de la historia de Karl Marx y la de Jules Michelet y prepara como tal la historia de clases como historia del pueblo. Foucault la describe como una historia del Tercer Estado, en el sentido que toma este término después de Sieyès, compuesta sobre la base del tercer tipo de narración histórica recortada en los trabajos del siglo XVIII, la de la historia burguesa. Propondría entonces una reformulación del relato de las luchas entre nación burguesa romana y nación aristócrata germana, a la que daría una forma característica de los escritos posteriores a la Revolución: la guerra resulta en una aparente reconciliación final dentro de la nación francesa.

Aunque esta conclusión resulte directamente del marco analítico establecido por el curso, plantea una dificultad notoria. Para mostrarlo, hay que volver a la versión burguesa de la historia de la guerra de las razas del siglo XVIII, en la que la obra de Thierry constituiría supuestamente una extensión. Mientras que las versiones aristocráticas, monárquicas y populares son conocidas, el camino tomado por “Bréquigny, Chapsal,

dans les Gaules. Paris, 1734; Gabriel Bonnot de Mably. *Observations sur l'histoire de France*. Paris, [1765] 1823; Louis Georges Oudard Feudrix de Bréquigny. “Préface”, en: *Ordonnance des rois de France de la troisième race*. Vol. 11. Paris, 1769, pp. I-LXVII y “Mémoire sur les bourgeoisies”, en Vol. 12, 1777, pp. I-XXXIV; Jean-François Chapsal. *Discours historiques sur la féodalité et l'allodialité*. Paris, Gueffier, 1789.

41 Ver Emmanuel-Joseph Sieyès. *Qu'est-ce que le Tiers état?* Paris, Flammarion, [1789] 1988.

42 Michel Foucault. *Hay que defender...*, p. 191.

43 Michel Foucault. *Hay que defender...*, p. 193.

44 Trabaja particularmente: Augustin Thierry. *Lettres sur l'histoire de France pour servir d'introduction à l'étude de cette histoire*. Paris, 1827; Augustin Thierry. *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers état*. Paris, 1853.

etcétera”⁴⁵ es más misterioso. Nos costaría decir quién representa este “etcétera” ya que estos dos nombres no suelen asociarse. Foucault afirma que estos autores oponen la mala barbarie romana y la buena barbarie gálica, alabada esta última como fuente de la libertad moderna. Según Foucault, cuentan que los romanos les otorgaron a las ciudades gálicas el respeto de sus libertades originales y que los invasores germanos, prefiriendo la campiña, las dejaron subsistir. Habiendo adquirido cierto poder a través del crecimiento del comercio, estas ciudades se habrían rebelado para imponer al rey y a la aristocracia el respeto de sus leyes y costumbres. Resumida de esta forma, la historia de “Bréquigny, Chapsal, etcétera” recuerda sin duda la de Thierry. Por lo tanto, estamos propensos a creer que extendió un relato que descubrió entre los defensores burgueses de la historia de la guerra de las razas en el siglo XVIII, mediante la adjunción de la idea sieyesiana según la cual la raza burguesa representa en potencia la sociedad toda.

Sin embargo, la identificación de esta corriente burguesa de la historia de la guerra de las razas no es evidente. No solo los relatos de Bréquigny y de Chapsal no coinciden con las reconstrucción que propone Foucault, sino que además ambos decidieron no usar la “grilla de inteligibilidad”⁴⁶ de la guerra de las razas. Thierry concede por cierto a Bréquigny el mérito de haber abierto el camino de la historia del Tercer Estado,⁴⁷ por ser el primero en haber hecho referencia a las revueltas de las comunas medievales.⁴⁸ Pero este relativo reconocimiento del papel de las comunas se inserta en realidad en un relato monárquico. Según Bréquigny, el rey es el único en liberar las comunas de la opresión nobiliaria. Adopta una lectura exclusivamente jurídica e institucional de la historia de Francia, que ignora deliberadamente las luchas entre las razas, cosa que Thierry no deja de reprocharle.⁴⁹ Para Bréquigny, la burguesía es un estatus, no una raza o una nación, los burgueses pudiendo perfectamente provenir de la nobleza.⁵⁰ En cambio, Chapsal defiende efectivamente la idea, adoptada por Thierry, según la cual las comunas medievales heredaron las libertades gálicas. Sin embargo, no distingue de ningún modo entre galos y romanos, y afirma que los germanos, durante las invasiones, habían conservado las leyes y costumbres galo-romanas

45 Michel Foucault. *Hay que defender...*, pp. 178-180.

46 Michel Foucault. *Hay que defender...*, por ejemplo, p. 145.

47 Ver Augustin Thierry. “Considérations sur l’histoire de France”, en: *Récits des temps mérovingiens*. Tomo 1. Paris 1842, pp. 29-359, particularmente las pp. 147-148.

48 Ver Louis Georges Oudard Feudrix de Bréquigny. “Préface...” y “Mémoire sur les bourgeoisies...”.

49 Ver Augustin Thierry. “Considérations sur l’histoire...”, pp. 149-150.

50 Louis Georges Oudard Feudrix de Bréquigny. “Mémoire sur les bourgeoisies...”, pp. XVIII-XIX.

porque se preocupaban por “hacer entrar todos los sujetos en una única Ley, la de la Nación”.⁵¹ Ya moviliza por lo tanto una noción totalizante de nación, que reúne a los diversos grupos estatutarios. Chapsal elige explicar el desarrollo de los derechos señoriales “por circunstancias distintas a las de la conquista”.⁵² Los aristócratas feudales no son descriptos como miembros de un grupo con una historia y costumbres propias, sino como ex funcionarios que aprovecharon el debilitamiento del poder real para apropiarse el impuesto y las tierras en las que se recaudaba. La revuelta de las comunas contra la aristocracia solo será posible, según él también, con el apoyo de una realeza ahora fortalecida.

Por lo tanto, ninguno de estos dos autores usa el esquema de la guerra de las razas ni concibe tampoco la emancipación de las comunas como un movimiento autónomo, independiente de la lucha entre la realeza y la dominación nobiliaria. Foucault sintió probablemente la necesidad de reconstruir una corriente burguesa de la guerra de las razas en el campo histórico del siglo XVIII porque constituía una pieza indispensable de su razonamiento. El curso pretende, en efecto, mostrar que el concepto de sociedad propio del siglo XIX solo constituye la reformulación de un concepto de raza preexistente, de grupo sociopolítico en lucha contra otros, al que se le añadió la pretensión de encarnar la totalidad social a través del Estado. Demostrarlo suponía entonces establecer que la historia de las revueltas comunales escrita por Thierry constituía la recuperación de una versión burguesa de la historia de la guerra de las razas, la reconciliación final en el Estado ocultando *a posteriori* la victoria de una raza sobre las otras.

Ahora bien, aunque Thierry no haya extraído el esquema de la emancipación autónoma de las comunas medievales de los historiadores del siglo XVIII, tampoco lo inventó. Lo encontró en la obra de Saint-Simon,⁵³ de quien fue secretario. El sujeto de la historia se llama para este último la “industria”, no el Tercer Estado, y presenta igualmente la emancipación de las comunas medievales como un movimiento político independiente del fortalecimiento de la realeza. Cuenta que la “industria”, oprimida por los romanos, pudo desarrollarse libremente durante la dominación de los germanos, que no estaban interesados en las ciudades, hasta volverse lo suficientemente fuerte como para sublevarse. Basta aquí con reemplazar la industria por el Tercer Estado para obtener la trama narrativa adoptada por Thierry.

51 Jean-François Chapsal. *Discours historiques...*, p. 39. La traducción es mía.

52 Jean-François Chapsal. *Discours historiques...*, p. 2. La traducción es mía.

53 Claude-Henri de Saint-Simon. “L’Industrie (1817)”, en: *Œuvres complètes*. Tomo II. Paris, Presses universitaires de France, 2012.

Por otra parte, entre los trabajos históricos propiamente dichos, Thierry reivindica otro legado: el de *La historia de los franceses* de Jean de Sismondi, la única obra que según él supo contar las revueltas comunales.⁵⁴ Sin embargo, Sismondi no necesita usar el prisma de la guerra de las razas para escribir la historia de las revueltas burguesas. Una vez que los galos olvidaron sus orígenes para volverse ciudadanos romanos de pleno derecho, cuenta Sismondi, la mezcla de razas causada por las grandes invasiones llevó a la formación de “una nueva nación que no se parecía a ninguno de los distintos pueblos que la componían”.⁵⁵ La mezcla de razas constituye aquí la base de la nación francesa de la que narra la historia.

Las obras de Sismondi y de Saint-Simon son posteriores a la Revolución francesa. Podríamos entonces sugerir que el análisis de Foucault debe simplemente ser desplazado: ambos ya estarían usando un concepto de sociedad que reenvía a una forma universalizada, estatalizada, del concepto de raza, y la trama oculta de la historia del Tercer Estado les permitiría identificar la importancia de la revuelta de las ciudades. Semejante lectura pediría explicar por qué los autores del siglo XVIII todavía no pueden concebir las emancipaciones urbanas independientemente del otorgamiento real de franquicias, y por qué los primeros en contar estas revueltas se distinguen precisamente por su negativa a utilizar el esquema de la guerra de las razas, aunque esté aún muy presente en el discurso histórico del siglo XIX e incluso del principio del siglo XX.

¿Cuál es entonces la “matriz de verdad” que le permite a Sismondi y Saint-Simon identificar la importancia de las revueltas comunales, si no es la guerra de las razas? Para contestar esta pregunta, hay que recordar que también son pensadores de la reforma socialista. Para escribir una historia que no se reduzca a la historia de las instituciones, no tienen que hacer referencia al discurso de la guerra de las razas ya que pueden relacionar las transformaciones históricas con las de la organización interna de la sociedad. No leen la historia a través del prisma de la lucha entre los grupos políticos, sino a través del prisma de la evolución de las relaciones socioeconómicas. El sujeto de su historia no es una forma universalizada del concepto de raza sino, más bien, una reelaboración del concepto de sociedad que busca sobrepasar los límites del concepto de sociedad civil propio de la economía política: dado que ésta tiene como matriz a las relaciones entre los intereses individuales, no puede dar

54 Ver Augustin Thierry, “Lettre XV”, en: *Lettres sur l'histoire...*, p. 212, nota 1.

55 Jean de Sismondi. *Histoire des français*. Tomo 1. Paris, 1821, pp. 7-8. (Publicado 2 años después de haber publicado *Les nouveaux principes de l'économie politique*). La traducción es mía.

cuenta del ordenamiento de la totalidad social relacionado con el estado económico. Ahora bien, Foucault no ignora que la obra de Saint-Simon encontró una repercusión crítica en la de Émile Durkheim, quien retomó su trama histórica. Según este, “Saint Simon es el primero que comprendió, antes de Guizot, toda la importancia social del movimiento municipal y los lazos que lo unían con la Revolución y con la cuestiones actuales”.⁵⁶ La emancipación de las comunas juega un papel decisivo en los relatos socialistas, porque aparece como la expresión política de la nueva forma de solidaridad resultante de la división del trabajo que se establece en estas ciudades medievales.⁵⁷

Ahora entendemos por qué Foucault no quiso hablar de la importancia del modelo de Saint-Simon y Sismondi para Thierry, al que atribuyó nuevos antepasados en una inencontrable corriente burguesa de la historia de las razas del siglo XVIII. También entendemos por qué aclara que la historia de Thierry sería la manifestación de un “autodialectización”⁵⁸ de la historia que no pasa por ninguna transferencia filosófica. Las obras de Saint-Simon y Sismondi no pueden entrar en el marco del curso de 1976 porque, según ellos, la sociedad debe su capacidad de administrarse a sí misma a la necesidad de la organización social de trabajo, y no a la guerra contra el enemigo. Por este motivo, la lucha contra los abusos del poder no toma según ellos la forma de una guerra, sino la de una reorganización de este poder, que supone aumentar la acción de los órganos políticos sobre las funciones económicas. El sujeto de la historia de Thierry representa por ello menos la universalización de un concepto de raza que la historización, mediante la añadidura del esquema de la guerra de las razas, de un concepto de sociedad basado en la organización social del trabajo.

El curso de 1976 hace comenzar el relato de las revueltas comunales con los escritos de Bréquigny y Chapsal y demuestra que la raza burguesa que defienden se adueñó del Estado después su victoria revolucionaria. Puede concluir que lo que llamamos nación o sociedad se refiere a un grupo político. Este, al considerarse como la totalidad, expulsó a los que no formaban parte de la misma en una alteridad biológica, contra la cual de ahora en más habría que “defender la sociedad.” Es el nacimiento del racismo de Estado, que el curso termina por dedicarse a estudiar. En cambio, si hacemos comenzar la historia de las revueltas comunales con Sismondi y Saint-Simon, nos encontramos

56 Émile Durkheim. *El Socialismo*. Madrid, Akal, [1897], 2010, p. 165.

57 Ver Florence Hulak. “Sociologie et théorie socialiste de l'histoire. La trame saint-simonienne chez Durkheim et Marx”, *Incidence* 11, 2015, pp. 39-62.

58 Michel Foucault. *Hay que defender...*, p. 186.

con la historia de una sociedad cuya politización no pasa por la guerra sino por la autoorganización del trabajo. Descubrimos entonces una dimensión de la reflexión moderna sobre la sociedad que escapa a la genealogía que propone este curso.

Aunque no la mencione explícitamente, Foucault parece haber tenido una aguda conciencia de esta dificultad. El curso termina con la idea de que cuanto más radical y basado en la idea de lucha violenta esté el socialismo, más condenado está a volverse racista, y que cuanto más reformista y más centrado en la reorganización del poder político y económico, más escapa a esa posibilidad.⁵⁹ Esta sorprendente conclusión está en desfase con los análisis anteriores: estos deberían, por el contrario, conducirnos a la idea de que el socialismo reformista está condenado a enfrentar un grupo contra otro, porque el punto de vista de la totalidad que adopta solo es la máscara de un grupo particular. Para que la conclusión del curso cobre su pleno sentido, debe admitirse que el concepto de sociedad adoptado por la sociología francesa y sus predecesores socialistas no se deja reducir a una estatalización del concepto de raza.

Hay que defender la sociedad logró, en cierto sentido, cumplir con su programa de genealogía del discurso “histórico político”. Historizar esta concepción de la historia implicaba indicar no solo que nació en algún lugar, sino también que murió en algún lugar. Que el discurso de las luchas se haya transformado en discurso racista durante el siglo XIX, tal vez indique que ya no es un instrumento adecuado para pensar la historicidad de las relaciones de poder.

Ahora entendemos mejor por qué Foucault afirma durante la primera clase del curso que la idea de guerra debe ser modificada, “e incluso, tal vez, abandonada”.⁶⁰ El trabajo realizado para preparar el curso lo llevó a constatar que la historia de la conciencia histórica no se puede reducir a la guerra de las razas. Por un lado, la genealogía de la genealogía lo lleva a reconstituir aquella larga y continua historia de la sociedad con la cual la genealogía debía supuestamente enfrentarse. Por otro, la genealogía de las ciencias sociales, que debía vincular el concepto de sociedad con el de raza, lo llevó a Foucault a enfrentarse con la resistencia de otro concepto de sociedad, cuya politización no depende de la guerra sino de la organización del trabajo.

59 Ver Michel Foucault. *Hay que defender...*, pp. 223-224.

60 Michel Foucault. *Hay que defender...*, p. 17.

Es a ese problema al que se dedicarán los últimos dos cursos consagrados al mundo moderno, sosteniendo que el concepto de sociedad de las ciencias sociales reenvía a aquel de “población”, objeto de la gubernamentalidad estatal,⁶¹ y luego a aquel de “sociedad civil”, el cual constituye el objeto de la gubernamentalidad propiamente liberal.⁶² No pudiendo analizar aquí esas tentativas, bastará con subrayar que ya no poseen nada de una genealogía en el sentido que Foucault otorgaba a ese término: lejos de identificar rupturas e inversiones, ellas suponen la descripción de un proceso continuo de intensificación de la gubernamentalidad en el curso de la historia europea, el cual ya no se deja pensar en términos de relaciones de fuerzas y sobre el cual Foucault ya no dispone de un punto de vista distinto al de los historiadores. Esta es, sin duda, una de las razones que lo condujeron a desviarse, en sus trabajos posteriores, de la historia de la modernidad europea.⁶³

61 Ver Michel Foucault. Seguridad, territorio, población..., p. 92.

62 Ver Michel Foucault. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, [2004] 2007, pp. 331-358.

63 Otra versión de este estudio se encuentra –o será pronto– publicada en francés en la revista *Philosophie*, bajo el título “La guerre et la société. Le problème du savoir historico-politique chez Michel Foucault”.

Bibliografía

Boquet, Damien; Blaise Dufal y Pauline Labey (dirs.). *Une histoire au présent. Les historiens et Michel Foucault*. Paris, CNRS Éditions, 2013.

Bréquigny. *Ordonnance des rois de France de la troisième race*. 22 vols. Paris, 1723-1849.

Castel, Robert. “‘Problematization’ as a Mode of Reading History”, en Jan Goldstein (dir.): *Foucault and the writing of History*. Cambridge, Blackwell, 1994, pp. 237-252.

Chapsal, Jean-François. *Discours historiques sur la féodalité et l’allodialité*. Paris, Gueffier, 1789.

Defert, Daniel. “Les ‘dispositifs de guerre’ comme analyseur des rapports de pouvoir”, en Jean-Claude Zancarini (dir.): *Lectures de Michel Foucault*. Vol I, Paris, ENS Éditions, 2001, pp. 59-65.

Dreyfus, Hubert L. y Paul Rabinow. *Michel Foucault – Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión, [1984] 2001.

Dubos, Jean-Baptiste. *Histoire critique de l’établissement de la monarchie française dans les Gaules*. Paris, 1734.

Durkheim, Émile. *La división del trabajo social*. Madrid, Akal, [1893] 2001.

— *El Socialismo*. Madrid, Akal, [1897], 2010.

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI, [1966] 1968.

— *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI, [1969] 1970.

— *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI, [1975] 1976.

— *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1979

— “El ojo del poder (1977)”, en Jeremías Bentham: *El Panóptico*. Barcelona, La Piqueta, [1780] 1980, pp. 9-26.

— *Saber y verdad*. Madrid, Ediciones la Piqueta, 1985.

— “El sujeto y el poder (1982)”, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, N° 3, 1988, pp. 3-20.

— “Entretien avec Michel Foucault (1976)”, en *Dits et Écrits*. Tomo 3. Paris, Gallimard, 1994, pp. 140-160.

- “La tortura es la razón (1977)”, *Nombres*, N° 11-12, 1998, pp. 47-57.
- *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, Pre-Textos, [1971] 2000.
- *¿Qué es la Ilustración?* Córdoba, Alción, [1983] 2002.
- *Hay que defender la sociedad: curso del Collège de France (1975-1976)*. Tres Cantos, Akal, [1997], 2003.
- *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, [2004] 2007.
- *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Madrid, Akal, [2004], 2008.
- *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

Garcia, Patrick. “Les régimes d’historicité: un outil pour les historiens? Une étude de cas: la ‘guerre des races’”, *Revue d’histoire du XIXe siècle*, N° 25, 2002, pp. 43-56.

Hulak, Florence. “Michel Foucault, la philosophie et les sciences humaines: jusqu’où l’histoire peut-elle être foucauldienne?”, en Guillaume Calafat, Cécile Lavergne y Eric Monnet (eds.): *Tracés – Hors série 2013. Philosophie et sciences sociales*. Lyon, ENS Éditions, 2013, pp. 103-120.

— “Sociologie et théorie socialiste de l’histoire. La trame saint-simonienne chez Durkheim et Marx”, *Incidence*, 11, 2015, pp. 39-62.

Karsenti, Bruno. *D’une philosophie à l’autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*. Paris, Gallimard, 2013.

Laurent Jeanpierre. “Par delà la biopolitique”, *Critique*, Vol. 696, N° 5, 2005, pp. 352-368.

Legrand, Stéphane. *Les normes chez Foucault*. Paris, Presses universitaires de France, 2007.

Lemke, Thomas. “‘Marx sin comillas’: Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo”, en Marco Enrico Giacomelli, Guillaume Le Blanc, Stéphane Legrand, Thomas Lemke y Warren Montag (eds.): *Marx y Foucault*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, pp. 5-20.

Mably, Gabriel Bonnot de. *Observations sur l’histoire de France*. Paris, [1765] 1823.

Nigro, Roberto. “De la guerre à l’art de gouverner: un tournant théorique dans l’œuvre de Foucault?”, *Labyrinthe*, N° 22, 2005, pp. 15-25.

Salmon, Gildas. “La imposible genealogía de lo social: La sociedad punitiva y las aporías del accionar estratégico”, *Conceptos Históricos*, 3(4), 2017, pp. 34-60.

Saint-Simon, Claude-Henri de. “L’Industrie (1817)”, en *Œuvres complètes*. Tomo II. Paris, Presses universitaires de France, 2012.

Sieyès, Emmanuel-Joseph. *Qu’est-ce que le Tiers état?* Paris, Flammarion, [1789] 1988.

Sismondi, Jean de. *Histoire des français*. Tomo 1. Paris, 1821.

Thierry, Augustin. *Lettres sur l’histoire de France pour servir d’introduction à l’étude de cette histoire*. Paris, 1827.

— *Récits des temps mérovingiens*. 2 tomos. Paris 1842.

— *Essai sur l’histoire de la formation et des progrès du Tiers état*. Paris, 1853.

Weber, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, [1922] 2002.

Charbonnier, Pierre. "Por una filosofía política de las desigualdades ecológicas. Leer *El ecologismo de los pobres hoy*", *Conceptos Históricos* 3 (4), pp. 84-108.

RESUMEN

Este artículo investiga el trabajo y el pensamiento del economista Joan Martínez Alier. Se trata de un intento por desarrollar la principal idea defendida en *El ecologismo de los pobres*: el modo de desarrollo capitalista y la economía de mercado no solo causaron la autonomización de la economía frente a la sociedad, sino que también desconectaron la economía de las regulaciones metabólicas elementales de nuestro planeta. Según Martínez Alier, la economía ecológica y la sociología medioambiental deberían, pues, encontrar un campo analítico y político común. Aquí, tratamos de comprender las implicaciones epistemológicas y políticas de esa tesis fundamental.

Palabras clave: *Martínez Alier, economía ecológica, sociología medioambiental, capitalismo.*

ABSTRACT

This paper investigates the work and thinking of economist Joan Martínez Alier. It is an attempt to develop the main idea advocated in *The Environmentalism of the Poor*: the capitalist mode of development and the market-oriented economy not only caused the autonomization of the economy from society, but also disconnected the economy from the basic planetary metabolic regulations. According to Martínez Alier, ecological economics and environmental sociology should then find a common analytical and political ground. Here, we try to understand the epistemological and political implications of this fundamental thesis.

Key words: *Martínez Alier, Ecological Economics, Environmental Sociology, Capitalism.*

Recibido el 01/05/17. Aceptado para su publicación el 11/07/17.

Por una filosofía política de las desigualdades ecológicas

Leer *El ecologismo de los pobres hoy*

Pierre Charbonnier

pierre.charbonnier@ehess.fr

Centre national de la recherche scientifique-Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités/École des hautes études en sciences sociales, Francia



Naturaleza y crítica

La idea de que motivos ecológicos puedan justificar una crítica de las estructuras sociales y económicas asociadas al desarrollo industrial capitalista y de los paradigmas sociológicos vigentes sea, tal vez hoy en día, de lo más banal que uno pueda imaginar. Sin embargo, también es cierto que aún falta encontrar la forma madura de esta crítica, como lo demuestran su estado actual y sus dificultades para imponerse. Esta situación se debe, en primer lugar, a la peculiar historia del movimiento ecologista. En efecto, todavía era una curiosidad marginal en la inmediata posguerra, en Europa y más aún en el resto del mundo, principalmente porque no se lo situaba de manera clara en el arco político de la época, que distribuía las posiciones según un eje orientado por la adhesión o el rechazo del libre mercado. Ahora bien, este mismo movimiento parece haberse vuelto en muy poco tiempo, unas cuantas décadas, tan ordinario como inofensivo. La toma de conciencia de los riesgos y daños al medioambiente se ha incorporado a dispositivos normativos y legales de baja magnitud, implementados por lo general para proteger el orden mercantil en vez de limitar su expansión, dejando de lado las grandes opciones industriales y energéticas. La crítica ecológica fue paralelamente arrastrada por la erosión de la movilización popular, para formularse a menudo como un conjunto de principios abstractos

y universales sobre la humanidad y la naturaleza, sin efecto real sobre las dinámicas históricas en juego. La politización tardía y rápida de las problemáticas ambientales corresponde, por lo tanto, a su degradación en una forma pobre de indignación moral, que se mantiene alejada del proyecto, por demás legítimo y urgente, de refundación ecológica de la modernidad.

Así y todo, la historia de las ideas y de las movilizaciones políticas da cuenta de un esfuerzo mayor por darle un significado radicalmente social a la crisis ecológica. Que estos esfuerzos tampoco hayan dado frutos, como lo veremos, no significa que carezcan de interés, pero nos deben llevar a entender en detalle la operación crítica entonces en juego, a sacar de su carácter de evidencia banal la idea misma de que desigualdades, injusticias, desgracias y fenómenos socialmente patológicos puedan ser pensados en su relación con el uso humano de los medios naturales. Este trabajo atañe, desde luego, a la filosofía, en la medida en que esta disciplina trabaja las categorías de análisis que produjeron las ciencias sociales, particularmente la sociología, la antropología y la historia. En efecto, los pensamientos críticos contemporáneos están estrechamente relacionados con el establecimiento, por parte de las ciencias sociales, de metodologías llamadas “constructivistas”. Estas se basan en la ambición de ubicar la contingencia histórica y social de representaciones, de esquemas prácticos, que generalmente se consideran como evidentes o, incluso, como anclados en el orden natural de las cosas. Una de estas representaciones, la idea de “naturaleza” fue un caso particularmente interesante, porque es uno de los conceptos centrales alrededor de los cuales se había establecido la idea misma de una estabilidad fundamental de los fenómenos, ya sean humanos o no. Durante el siglo XX, criticar, a menudo significó “desnaturalizar”, restablecer las convenciones y su fragilidad detrás de la aparente necesidad de ciertas ataduras. Como ya lo señalaron muchos pensadores, la equiparación de la crítica a la deconstrucción no deja de plantear problemas cuando se intenta pensar los fenómenos históricos y sociales en referencia a la “naturaleza” o, por lo menos —ya que este término es delicado—, a un conjunto de fenómenos que debemos considerar desde el punto de vista de sus propias regularidades, de su formación física no enteramente determinada por el orden humano. Desnaturalizar no necesariamente debe significar “desmaterializar”, dar la espalda a la inserción de los asuntos humanos, con su formación simbólica, en intercambios ecológicos que son parcialmente exógenos a los mismos.

Parte del problema yace en que la metodología constructivista de las ciencias sociales, guiada por la encuesta, a menudo se convirtió en una doctrina filosófica, un imperativo conceptual burdo e insensible a las

variaciones exigidas por los objetos considerados. Solidificado en una doctrina, el constructivismo parece, entonces, el producto de una ambición bastante antigua y típica de las sociedades modernas, que consiste en pensar el orden de los asuntos humanos como totalmente autónomo, constituido por sus propios medios y según reglas independientes. La sociedad se da su ley, y todo lo que infringe esta dinámica histórica idealmente bajo control debe ser revocado como representante de una autoridad ilegítima, como la invocación de una trascendencia engorrosa e innecesaria. Pero esta oposición entre naturaleza y libertad, o autonomía, es en gran parte mítica: los ideales políticos modernos que exigen un control del destino histórico colectivo fueron muy a menudo relacionados con la consideración de los factores materiales que pesan sobre el ejercicio efectivo de la libertad, particularmente la ciencia y la tecnología. Fue especialmente el caso en la tradición socialista y marxista. Dicho de otra forma, tal vez no tengamos por qué elegir de manera exclusiva y dogmática entre, por un lado, un pensamiento crítico y destructivo y, por otro, el conservadurismo de las autoridades naturales.

El trabajo de Joan Martínez Alier en *El ecologismo de los pobres* forma parte de esta relativización de la exigencia constructivista, lo que le da su valor no solo político, sino también conceptual.¹ Podemos entender el propósito general de este libro, y otros escritos provenientes de la misma inspiración teórica, como una voluntad de explorar una posibilidad conceptual diametralmente opuesta a la de los constructivismos, y que consiste no en acentuar la vertiente iconoclasta y desnaturalizante de los modernos, sino más bien en ocupar el potencial crítico de la rematerialización de algo que previamente se había pensado en términos abstractos: las relaciones económicas y políticas. En efecto, respecto de las relaciones económicas y ecológicas entre el Norte desarrollado y el Sur extractivista, que son el objeto principal del libro, hay razones para creer que la vía de la rematerialización era más acertada que la de la deconstrucción. Esta es la razón por la que *El ecologismo de los pobres* no es solo la aplicación dogmática de los principios de la economía ecológica al problema de la desigualdad global, sino que produce un efecto original y desestabilizador en el campo más amplio del pensamiento ecológico contemporáneo. Logra organizar la relación entre el conocimiento objetivo ideal de los ciclos físicos y biológicos que componen nuestro medioambiente de vida, por un lado, y la aparición de un nuevo sujeto crítico social e históricamente definido, por el otro: aquel formado por

¹ Joan Martínez Alier. *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona, Icaria, [2002] 2009. La discusión sobre constructivismo se encuentra en la p. 100.

los campesinos y los grupos indígenas amenazados por su exposición a la economía global. Este es, de hecho, el programa que se da Martínez Alier: configurar un dispositivo teórico que sea capaz de tener en cuenta tanto la realidad material de la economía de la naturaleza como la especificidad de las situaciones de desigualdad en el acceso a los recursos, a la exposición al riesgo, a la disponibilidad de un espacio seguro y familiar.² Dicho de otra forma, este libro plantea la pregunta de las relaciones entre naturaleza y crítica, pero de una manera que elimina de entrada las dos opciones teóricas las más intuitivas para nosotros: la solución conservadora –el restablecimiento de un orden natural completo contra el artificio moderno–; y la solución constructivista –la crítica de la idea de la naturaleza y la actitud de desconfianza hacia las autoridades consideradas como legítimas para hablar en su nombre–.

Martínez Alier propone relacionar nuestra libertad con el uso de los recursos naturales que requiere –al interrogar el costo ecológico de la libertad de los modernos–, pero también considerar, desde un punto de vista crítico, cuál era aquella naturaleza de la que los modernos vivieron tanto tiempo: un recurso fundamentalmente disponible, que irrigó el pensamiento político tanto como alimentó a los hombres. Al mismo tiempo, contribuye, sin quizás lograrlo plenamente, a una concepción de la libertad para la cual las relaciones colectivas con la naturaleza no implican rechazo, sino una dimensión de la acción colectiva para integrar; no un límite, sino un catalizador de esta libertad. *El ecologismo de los pobres* configurará por mucho tiempo el campo de la ecología política, como lo demuestra su posteridad y la importancia actual de los problemas de justicia ambiental. Pero más fundamentalmente, este texto propone a las ciencias sociales y políticas en general, una serie de desafíos teóricos y empíricos derivados del estatus de la crítica y del significado que debe tener hoy el concepto de sociedad. Sobre estas cuestiones volveremos en las próximas páginas.

La economía de la naturaleza

Este libro tiene que ser leído como la principal expresión de un movimiento intelectual y político, que se expresó por primera vez en Río de Janeiro en 1992, durante la primera Cumbre de la Tierra. Este movimiento transformó profundamente el pensamiento ecológico de primera generación, principalmente euro-estadounidense, que le otorga mucha importancia o a la idea de naturaleza salvaje, o a la gestión de los

2 Ver Joan Martínez Alier. *El ecologismo de los pobres...*, capítulos 2 y 3, pp. 33-79.

riesgos tecnológicos. En efecto, a partir de la década de 1990, se afianzó una crítica proveniente de las antiguas periferias coloniales del imperio económico y ecológico que ejerció Europa sobre el mundo, y cuyas principales lecciones están siendo adoptadas a su vez por el viejo centro intelectual y político.³ Así, el libro documenta varios años de luchas ecológicas, durante las cuales los campesinos y las comunidades indígenas del Sur manifestaron su posición de sujeto crítico global, y vincula estas luchas con un paradigma teórico previamente establecido: la economía ecológica.⁴ A finales del siglo XX, los efectos combinados de la carrera por los recursos energéticos y las materias primas —extraídas principalmente en las antiguas periferias coloniales—, de las políticas de ajuste estructural preconizadas por las instituciones supranacionales para las naciones más frágiles y de las consecuencias ambientales del crecimiento económico global —aunque desigual— provocaron la multiplicación de los frentes de resistencia contra el modo de desarrollo hegemónico en el mundo. Esta combinación de factores llevó a hacer de las relaciones Norte-Sur el principal ángulo bajo el cual analizar el problema de la explotación de los recursos naturales y del papel que las distintas sociedades involucradas debían tomar en este proceso. Las dimensiones jurídicas, comerciales y ecológicas tendían, entonces, a confundirse, y se empezaba a entender que la pregunta tradicional por las relaciones de clase en la división internacional del trabajo es inseparable de los fenómenos materiales relacionados con la orientación extractiva de las economías del Sur.

Pero para hacer visibles esas asimetrías económicas y ecológicas estructurales, era necesario desarrollar instrumentos de análisis en desfase con las herramientas tradicionales de la ciencia económica y la sociología. Podemos proporcionar un panorama evocador de estas herramientas sin necesariamente retomar los que Martínez Alier produce y utiliza, pero tratando de ubicar la concepción del valor que allí se construye. Gracias al meticuloso trabajo de algunos biólogos aliados con economistas, se volvió posible, por ejemplo, dar una aproximación de la proporción que se apropia el hombre de la biomasa producida anualmente en la Tierra mediante la captación de energía solar a través de las plantas. Cultivada y consumida, o simplemente anulada por la esterilización

3 Sobre el impacto de la Cumbre de Río de Janeiro en el pensamiento ambiental y la invención del concepto de deuda ecológica en particular, ver Rikard Warlenius, Gregory Pierce y Vasna Ramasar. "Reversing the Arrow of Arrears: The Concept of 'Ecological Debt' and its Value for Environmental Justice", *Global Environmental Change* 30, 2015, pp. 21-30.

4 Para una presentación histórica y etimológica de los aspectos principales de esta disciplina, ver Joan Martínez Alier. *Ecological Economics: Energy, Environment and Society*. Oxford, Blackwell, 1990.

de la tierra (asfaltadas, desbrozadas), se estima en un 25% la proporción de materia viva producida cada año —sin contar los océanos— e incorporada en el circuito económico, o sacrificada para aquel.⁵ Este ratio se duplicó durante el siglo pasado y fue llevado a un total obviamente inaudito, a pesar del incremento de la eficiencia, ya que en el mismo lapso la población mundial se cuadruplicó. Desde el mismo concepto de apropiación humana de producción natural neta,⁶ se estima que el consumo anual (para 1997) de combustibles fósiles es equivalente a 400 años de producción de biomasa: los combustibles fósiles, al ser materia orgánica descompuesta y concentrada, corresponden a la producción natural antigua almacenada en los estratos geológicos inferiores y consumida a una velocidad que se encuentra, como se muestra, fuera de proporción en relación con el ritmo de su acumulación.⁷ Nuestro régimen de desarrollo se mide, por lo tanto, también en escala de tiempo y de espacio, puesto que es dependiente de las superficie biológicamente productivas sedimentadas debajo de nuestro suelo, y se reduce a una carrera entre el ritmo de formación de un capital carbono fijado en el suelo y su disipación en la atmósfera. Otro ejemplo permite resaltar otra dimensión de la economía de la naturaleza. Un grupo de economistas reunidos en torno a Robert Costanza, uno de los principales actores de la economía ecológica, estimó en treinta y tres billones de dólares el valor total de los “servicios ecosistémicos” de la Tierra. Esto significa que se le puede atribuir un precio al conjunto de los servicios proporcionados por el medioambiente a los seres humanos (hábitat, recursos, seguridad, regulación atmosférica y climática, formación de suelos, polinización), es decir, a todo lo que la propia naturaleza hace y sin lo cual no se puede llevar a cabo la actividad humana y económica.⁸ Este cálculo provocó una reacción crítica por parte de los ecologistas de primera generación, ya que fue asimilado a una reducción de la naturaleza a un capital —la expresión *natural capital* se utiliza a veces en inglés—, es decir, algo cuyo valor puede ser expresado sin resto bajo una forma monetaria. Para estos últimos, la estimación del valor de los servicios de los ecosistemas implica necesariamente implementar medidas de indemnización financiera,

5 Ver Fridolin Krausmann, Karl-Heinz Erb, Simone Gingrich, Helmut Haberl, Alberte Bondeau, Veronika Gaube, Christian Lauk, Christoph Plutzer y Timothy D. Searchinger. “Global Human Appropriation of Net Primary Production Doubled in the 20th Century”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, Vol. 110, Nº 25, 2013, pp. 10324-10329.

6 Ver Joan Martínez Alier. *El ecologismo de los pobres...*, p. 61 para los comentarios del autor sobre esta noción.

7 Ver Jeffrey S. Dukes. “Burning Buried Sunshine: Human Consumption of Ancient Solar Energy”, *Climatic Change*, Vol. 61, Nº 1-2, 2003, pp. 31-44.

8 Ver Robert Costanza *et al.* “The Value of the World’s Ecosystem Services and Natural Capital”, *Ecological Economics*, Vol. 25, Nº 1, 1998, pp. 3-15.

que les permitirá a los grandes jugadores industriales contaminar, con la condición de que paguen luego por los daños cometidos. Esta convertibilidad ideal de la naturaleza en capital, sin embargo, no es el efecto buscado por el concepto de servicio ecosistémico. Para Costanza y para Martínez Alier, quien defiende con matices este tipo de iniciativas, se trata sobre todo de dar una idea –por cierto incompleta– de lo que podría costarnos la destrucción o la erosión de estos procesos biofísicos. En otras palabras, el cifrado sirve para volver conmensurables procesos biológicos y otros considerados como económicos, atenuando la frontera entre estos dos mundos e invitando a recomponer este tipo de categorías y las divisiones que se ordenan a partir de ellas.⁹

El punto en común de todos estos cálculos es establecer equivalencias entre procesos biofísicos básicos –que se encuentran tradicionalmente fuera de la esfera de la racionalidad económica fundada, desde la revolución neoclásica, en el equilibrio de la balanza comercial– y la economía. El significado de este último término se ve transformado por aquella operación, ya que ahora designa la relación sustancial entre las sociedades y su entorno, que podemos distinguir de los análisis formales de la ciencia económica moderna. Se considera como el fundador de este enfoque al economista Nicholas Georgescu-Roegen, quien, en la década de 1960, ha demostrado que el crecimiento económico necesariamente debe estar limitado por las restricciones físicas, es decir la entropía, y que estas limitaciones no habían sido registradas por el análisis económico estándar:¹⁰ el proceso productivo desgasta el orden físico, nunca es perfectamente cíclico –porque el nivel de la energía se pierde bajo la forma de calor y de residuos– y se topa, por lo tanto, con obstáculos, con umbrales que la economía considera como exógenos, pero que una bioeconomía puede incluir en sus cálculos y sus perspectivas. Esta deconstrucción del mito del crecimiento indefinido inició la formación de una escuela económica disidente, llamada economía ecológica, o bioeconomía. Es importante señalar que en esta perspectiva, no se trata solo de agotamiento de los recursos, de erosión de la biodiversidad o de catástrofes sanitarias: es la idea misma de una regulación de la subsistencia por el mercado, es decir, por un ajuste autónomo de las necesidades por el mecanismo de los precios, que invisibiliza la inserción de la acción económica en la naturaleza, y con esta, de lo social en el mundo material. Se culpa, entonces, directamente a la economía moderna –ya sea

9 Sobre este punto, ver Joan Martínez Alier. *El ecologismo de los pobres...*, pp. 289-290.

10 Ver Nicholas Georgescu-Roegen. *The Entropy Law and the Economic Process*. Cambridge, Harvard University Press, 1971; ver también, del mismo autor, "Energy and Economic Myths", *Southern Economic Journal* 41, 1975, pp. 347-381.

liberal o keynesiana— por la incapacidad de las sociedades industriales de gobernarse a sí mismas como fuerzas materiales tomadas en un intercambio recíproco con las condiciones físicas y biológicas. Entre los resultados —indirectos— de este estilo de pensamiento, el informe del Club de Roma de 1972, “Los límites al crecimiento”, fue el más famoso, ya que fue el primero en presentar en el espacio público la problemática del crecimiento limitado,¹¹ con todas las dificultades ideológicas que esto plantea, si se le otorga una resonancia neomalthusiana a este llamado.

Desde un punto de vista de historia de las ideas políticas, hay que completar la visión que los pensadores de la economía ecológica dan de su propio trabajo, que se limita a una crítica de la ciencia económica dominante. En efecto, esta tradición intelectual también pertenece a lo que podríamos llamar una corriente tecnocrática: no en el sentido en que se suele entender este término —mal distinguido de la burocracia, o incluso del aparato estatal en general—, sino en el sentido históricamente constituido de un movimiento de crítica del capitalismo basado en la observación de una incapacidad de los indicadores de precios y de mercado, para guiar una política industrial que pretendiera hacer un uso efectivo razonado y sostenible de los recursos naturales y del trabajo.¹² Este movimiento tiene sus orígenes en el sociólogo estadounidense Thorstein Veblen, y se remonta probablemente a la obra del filósofo francés del siglo XIX, Saint-Simon. La corriente tecnocrática ocupa una posición única en la historia de las oposiciones al liberalismo económico, porque no reivindica al marxismo —o lo hace muy marginalmente— y, sobre todo, porque el trabajador no le es central, en contraste con el ingeniero, quien aparece como el operador social de la crítica, en cuanto experto de la tecnoestructura industrial.¹³ La lucha de clases, tal como la pensó el marxismo, se ve así suplantada en esta corriente intelectual, por una oposición entre las elites técnicas y elites financieras, que se apropiaron indebidamente del control del desarrollo económico y lo desviaron de su trayectoria inicial para promover la maximización de ganancias a costa del uso informado de los recursos, de las máquinas y del trabajo para el bien de todos. El movimiento tecnocrático se tiñó a veces de elitismo y conservadurismo, como ocurrió con el fundador de la organización estadounidense que llevaba su nombre, Howard Scott, en la década de 1930, y sobre todo no dio nunca lugar a una reapropiación

11 Ver Donella H. Meadows et al. *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. New York, Universe Books, 1972.

12 Sobre este punto, ver Joan Martínez Alier. *El ecologismo de los pobres...*, p. 50.

13 Ver Thorstein Veblen. *The Engineers and the Price System*. Kitchener, Batoche Books, [1921] 2001.

popular —por el simple hecho de que él mismo no consideraba a las masas como una fuerza central—. ¹⁴ Ahí yace el carácter tan interesante como problemático del legado tecnocrático de la economía ecológica. No cabe duda de que la crítica del mercado, de los indicadores monetarios y la voluntad de desarrollar un análisis decididamente material de los intercambios económicos encuentran su origen en el pensamiento tecnocrático. Sin embargo, la obra de Martínez Alier demuestra que este legado encontró un resultado totalmente inesperado en la idea de que los mejores garantes de este materialismo no marxista no son los ingenieros estadounidenses o ingleses, sino los campesinos sudamericanos, africanos y asiáticos. Este problema volverá a surgir más adelante en nuestro razonamiento, pero ya podemos señalar este punto central: el aparato conceptual que prepara la crítica social proviene de un espacio epistemológico (la tradición tecnocrática) y político, aparentemente desfasado en relación al objetivo declarado (crítica de la división global del trabajo y de sus estructuras ecológicas), y va de suyo que el desafío principal del libro consistirá en volver homogéneas y coherentes la crítica ecológica de la racionalidad económica y la crítica social de las políticas extractivas en el Sur. Esto es tanto más sorprendente sabiendo que una de las críticas que se le suelen hacer a la corriente tecnocrática es la de parecer alimentar una concepción neomalthusiana de lo social, es decir, una concepción basada en la escasez objetiva de recursos en relación con la población, en la optimización de la relación con las riquezas como instrumento central del gobierno de la sociedad. Pero esto implica olvidar que el argumento malthusiano, al principio, se centraba en la distribución social de las responsabilidades, en cuanto a la escasez, y por lo tanto en la relación entre la natalidad y la redistribución del ingreso, más que en la escasez objetiva. Ahora bien, para Martínez Alier, los pobres, o sea los “de más” en este paradigma, son precisamente los que poseen la solución de la ecuación entre abundancia, calidad ambiental y equilibrio social. Toma un camino teórico que no es ni marxista ni malthusiano, sino que atañe a un materialismo absolutamente singular e irreductible a estos dos polos que solemos oponer.

La idea central para Martínez Alier es cuestionar la idea confusamente presente en las sociedades contemporáneas, de que sus economías serían posindustriales, es decir que su crecimiento ya no estaría más directamente en correlación con el incremento de los recursos materiales movilizados. Es lo que la teoría económica llama “disociación”, un término ampliamente utilizado por los defensores del desarrollo sostenible

14 Sobre este movimiento, ver William Akin. *Technocracy and the American Dream: The Technocrat Movement, 1900-1941*. Berkeley, University of California Press, 1977.

débil y de lo que llamamos “ecomodernismo”:¹⁵ se podría crecer sin pedirle demasiado a la naturaleza, a través de dispositivos de transferencia tecnológica, y especialmente gracias a la creación de riqueza inmaterial. En términos más generales, es un presupuesto latente de los paradigmas económicos dominantes, ya que según ellos, el crecimiento no está específicamente en correlación con un suministro de energía o de materias primas —la energía no es más que un mercado entre muchos otros—,¹⁶ y sobre todo, el capital puede sustituirse idealmente por los recursos, como principal factor de producción. Martínez Alier menciona, en varias ocasiones, estudios que demuestran que, incluso para las naciones de Europa, el volumen de la economía y el volumen de materias manipuladas evolucionan a la par —salvo casos específicos y temporarios—.¹⁷ Más significativamente, el crecimiento económico de los países desarrollados se basa en movimientos de materias que van desde el Sur hacia el Norte, por lo que se valida la hipótesis inicial: la economía es un subsistema en los intercambios metabólicos planetarios, a pesar de los artificios intelectuales desplegados desde hace más de un siglo para convencerse de lo contrario. Esta hipótesis se convierte en indicación metodológica: hay que buscar de dónde viene el suministro de material primario que hace funcionar una estructura técnica y económica, estudiar las relaciones de fuerzas que produce, el daño, el perjuicio que implica, y cómo configura la división del trabajo en las regiones involucradas en este suministro de material primario.

Esta indicación del método toma luego un significado teórico más general, ya que el concepto de valor resulta transformado. En efecto, Martínez Alier nos lleva a tomar conciencia de la abstracción del concepto económico de valor haciendo hincapié en el hecho de que la producción de la riqueza siempre debe ser puesta en correlación con fenómenos de orden espacial, temporal y biológico. Es el sentido de los ejemplos que hemos seleccionado anteriormente para ilustrar esta economía de la naturaleza: la producción primaria neta de biomasa integrada a la economía siempre corresponde a superficies de tierra cultivadas en la superficie —en el caso de la agricultura— o almacenadas —en el caso de las energías fósiles—. Corresponde también a la temporalidad propia de los ciclos biológicos y climáticos, pero igualmente a la del trabajo: el acceso a las energías fósiles puede ser pensado como tiempo ganado en el ritmo

15 Ver, por ejemplo, “Un manifiesto ecomodernista”, disponible en: <http://www.ecomodernism.org/espanol/>, acceso 15 de enero de 2017.

16 Sobre este problema, ver William W. Hogan y Alan S. Manne. “Energy-Economy Interactions: The Fable of the Elephant and the Rabbit?”, en Charles J. Hitch (ed.): *Modeling Energy-Economy Interactions: Five Approaches*. Washington D. C., Resources for the Future, 1977, pp. 247-277.

17 Ver Joan Martínez Alier. *El ecologismo de los pobres...*, pp. 67-68.

de formación del carbón explotable, y el diferencial entre el costo de la mano de obra entre el Norte y el Sur equivale al tiempo ahorrado por las economías del Norte.¹⁸ El contraste con el pensamiento económico liberal es fundamental: el valor toma aquí una dimensión sustancial, irreducible a lo que mide el sistema de precios, ya que el orden económico está insertado en una realidad espacio-temporal viva –la misma realidad en la que se despliega la acción social–. Como otros trabajos llevados a cabo en campos teóricos diferentes,¹⁹ *El ecologismo de los pobres* nos permite echar una mirada nueva sobre el concepto económico de valor: su definición temporal vía el concepto de valor-trabajo, fue enterrado por los neoclásicos, y somos ahora capaces de pensar un valor-espacio, es decir, una correlación entre la riqueza económica y las superficies de tierra movilizadas para adquirirla. La ausencia de este valor-espacio en el referencial económico dominante es un olvido central, que Martínez Alier permite tomar en cuenta, y sobre el cual volveremos.

Hábitat, subsistencia, mercado

Los primeros elementos metodológicos y teóricos se fijan en el texto con la forma de una expresión que rápidamente se convierte en la clave conceptual del libro: *conflictos de distribución ecológica*. Esta fórmula designa los conflictos relacionados con la desigual distribución global del esfuerzo ecológico para el crecimiento y las estructuras sociales –legales y técnicas, especialmente– que permiten leerlos, haciendo de ellos el objeto central que debe ser analizado. La contabilidad de la naturaleza a la que procede la economía ecológica solo vale si ponemos en el centro de este enfoque un diferencial de la riqueza, típicamente entre Norte y Sur, estructurando las relaciones comerciales, políticas, jurídicas y, por supuesto, ecológicas. Esta decisión podría resumirse elegantemente en esta famosa declaración atribuida a Gandhi: “Alcanzar su prosperidad le ha costado a Gran Bretaña la mitad de los recursos de este planeta. ¿Cuántos planetas requeriría un país como la India?”.

Los conflictos de distribución ecológica se refieren a las fricciones que se producen de alguna manera en la raíz de cualquier ciclo económico, en la raíz del valor, cuando el capital se incorpora a la tierra, para usar una expresión de Marx. Este momento inicial de la producción, que

18 Sobre este punto, ver Alf Hornborg. *Global Ecology and Unequal Exchange: Fetishism in a Zero-Sum World*. New York, Routledge, 2011.

19 Ver particularmente Kenneth Pomeranz. *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*. Princeton, Princeton University Press, 2000, apartado seis, “Abolishing the Land Constraint”, pp. 264-269.

nuestro punto de vista europeo tiende a hacernos olvidar, se caracteriza por la apropiación de tierras, espacios, sitios naturales habitados y/o explotados bajo el modo de la economía local de subsistencia, y convertidos en recursos sometidos al régimen nuevo de extracción de ganancia. Este momento corresponde, por lo tanto, a un golpe social y ecológico que la propia Europa vivió a principios del siglo XVIII, y que los pensadores socialistas habían descripto antes que los historiadores económicos. La consagración de la propiedad individual y su desigual distribución social, la movilización creciente de las fuerzas humanas y naturales, el despliegue de las técnicas industriales y la fijación del trabajo y del capital en la máquina, configuraron, en efecto, de forma duradera, las relaciones entre sociedad, poder y naturaleza en el mundo moderno.²⁰ Pero este momento inaugural, contrariamente a la manera en la que se lo describe a veces, no fue un desastre absoluto: el contramovimiento de protección de las comunidades sociales, tan brillantemente descripto por Karl Polanyi en *La gran transformación*, permitió construir el Estado social, cuyos efectos comenzaron a sentirse a finales del siglo XIX.²¹ La limitación del poder destructivo del mercado por la invención de los derechos sociales corresponde, entonces, para Polanyi, a un momento de toma de conciencia por parte del propio mundo social, de sus vulnerabilidades, sus tensiones internas, es decir, de un modo de existencia dinámica que las ciencias sociales pudieron luego describir. La concepción de la “sociedad” como fuerza reflexiva, capaz de politizar sus patologías y de identificar las causas de las mismas, dimana por supuesto del choque causado por la utopía del mercado libre combinado con el poder de la máquina, pero más generalmente de la incorporación por el colectivo de las tensiones entre sociedad, poder político y naturaleza.²²

El problema es que este movimiento que se apoderó de la Europa industrial y que llevó al compromiso, sin duda frágil pero fundamental, entre capitalismo y democracia, no tiene –por ahora– equivalente en las regiones del mundo que hoy experimentan una extensión del mercado y de la explotación de la naturaleza. No tiene que ver, obviamente, con la incapacidad de las sociedades no europeas para operar el movimiento reflexivo descripto por Polanyi, sino con algunas características geográficas

20 Para tener una visión general de este movimiento, ver Edward Palmer Thompson. *The Making of the British Working Class*. London, Victor Gollancz, 1963. Sobre la cuestión económica y ecológica en particular, ver Edward Anthony Wrigley. *Poverty, Progress, and Population*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004; del mismo modo, aunque desde una perspectiva diferente, ver Andreas Malm. “The Origins of Fossil Capital: From Water to Steam in the British Cotton Industry”, *Historical Materialism*, Vol. 21, N° 1, 2013, pp. 15-68.

21 Ver Karl Polanyi. *La gran transformación*. Madrid, La Piqueta, [1944] 1989.

22 Ver Pierre Charbonnier. “Le socialisme est-il une politique de la nature? Une lecture écologique de Karl Polanyi”, *Incidence* 11, 2015, pp. 183-204.

y sociológicas de esta extensión. En efecto, los bosques, los manglares, las periferias mineras y extractivas en general, son poco a poco movilizadas e integradas al mercado mundial, sin dejar de ser espacios de baja intensidad geopolítica. Estos espacios son, según el caso, poco poblados, habitados por grupos indígenas ya marginados por el colonialismo de los Estados poscoloniales, poco conectados, o simplemente envueltos en técnicas productivas que imposibilitan una concertación, por más mínima que sea, entre trabajadores. Podemos citar como ejemplo las plantaciones extensivas de palma aceitera en el sur de Asia, particularmente en Indonesia, donde el trabajo agrícola está desconectado de las estructuras familiares, donde las técnicas de gestión y el chantaje del desempleo impiden cualquier tipo de movilización, y donde la tierra se reduce a un puro factor de producción, separado del hábitat humano colectivo.²³ En el caso de los conflictos entre grupos indígenas y Estados, la situación es similar, en la medida en que el reconocimiento de los derechos culturales se pospone constantemente, especialmente cuando estos derechos implican modos de relación con lo viviente y el espacio, que contradicen las ambiciones económicas. El contraste con el escenario europeo, donde la formación de la conciencia obrera ha dado lugar a la elevación –lenta, pero efectiva– del estándar de vida promedio, es asombroso: el golpe ecológico y económico que afecta a las regiones del Sur demora su salida de la marginalidad, y en ciertos aspectos, la situación incluso tiende a empeorar con la llegada de nuevos actores económicos –como China– y con el incremento de las tensiones ecológicas –debidas al cambio climático–. Dicho de otra forma, la toma de estos conflictos sobre la producción legal y política de los Estados involucrados parece baja o, digamos, debilitada por las coyunturas geográfica, cultural, política y económica.

La dimensión permanentemente inconclusa de las luchas sociales y ecológicas podría parecer en desfase respecto de las conclusiones de la economía ecológica, previamente presentada como el soporte teórico y empírico central. Sin embargo, no es el caso: solo la economía de la naturaleza, es decir, el análisis de los flujos globales de materia traducidos en su equivalente espacial, temporal y biológico, permite entender lo que obstaculiza estas luchas. Este obstáculo atañe al hecho de que el costo espacial, temporal y biológico del desarrollo es asumido por grupos sociales distintos de los que se benefician de dicho desarrollo. Lo que llama la atención es, por un lado, la creciente brecha entre el destino de los

23 Ver Tania Li. *Land's End: Capitalist Relations on an Indigenous Frontier*. Durham, Duke University Press, 2014; y, de la misma autora, "What Is Land? Assembling a Resource for Global Investment", *Transactions of the Institute of British Geographers*, Vol. 39, N° 4, 2014, pp. 589-602.

recursos producidos para viajar y terminar su carrera en lugares donde su consumo forma parte de la construcción de un mundo social donde reina la abundancia y, por otro, el hecho de que las comunidades locales afectadas por el golpe extractivo están condenadas a seguir siendo marginales en el gran teatro mundial del consumo. La puesta en contacto de estos diferentes grupos existe, la llevan a cabo numerosos movimientos de activistas, pero no cobra la forma de una concientización política del Norte, debido a que su trayectoria política se sigue apoyando sobre esta asimetría. Las mediciones económicas ordinarias no perciben que detrás del intercambio económico monetario están el espacio y el tiempo perdido del otro lado del mundo, así como la destrucción del hábitat y de la subsistencia. Por supuesto, el mercado ya era global en el siglo XIX, y las áreas coloniales, ya en esa época, no se beneficiaron de la dinámica de protección social que se desplegó en Europa. Pero esta asimetría ya no se ubica hoy en día dentro de los imperios, que después de todo solo servían para instalarla y mantenerla: pone en tensión relaciones hoy interestatales que son, desde un punto de vista jurídico, teóricamente simétricas, entre iguales. La creatividad indefinida del capital para hacer aparecer y aprovechar nuevas oportunidades de ganancia se despliega entonces, a finales del siglo XX y durante el siglo XXI, en forma de una creciente presión sobre los recursos, semejante presión que conlleva un fenómeno geopolítico nuevo: la separación entre los territorios recién conquistados por el capital –así como los hombres y mujeres que viven allí– y los territorios donde este capital no solo se valorará, sino que resultará en la reproducción de la sociabilidad industrial típica de las primeras décadas del siglo XX. La tierra se convierte, por lo tanto, como nunca en la historia, en la instancia de mayor diferenciación social a escala global, porque la capacidad del capitalismo para crear socialidad se perpetúa extrayendo su apoyo material fuera de sus bases históricas.

Esta observación fundamental lleva a plantear dos series de preguntas que, a pesar de sus diferencias, atañen a un problema de diplomacia,²⁴ y con las cuales concluiremos nuestros análisis.

Dos problemas diplomáticos

La primera pregunta refiere a la situación puntual de la economía ecológica en el contexto de los conflictos de distribución ecológica, es de-

24 En el sentido definido por Bruno Latour (ver *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Cambridge, Harvard University Press, 2013).

cir, en la tensión entre hábitat, subsistencia y mercado. Martínez Alier conceptualiza este problema a través de la idea de una pluralidad de escalas de valor, que solo muy difícilmente se reducen entre sí. Esta multiplicidad de escalas de valor tiene que ver fundamentalmente con el hecho de que las comunidades locales que comparten la experiencia de un entorno dado y de las posibilidades que éste ofrece para el desarrollo material y simbólico, no movilizan por sí mismas la valoración monetaria de los ecosistemas como un argumento central. Para estas, como ya hemos visto, el entorno es primero un hábitat, un espacio asociado a una identidad cultural local, la fuente de la seguridad y familiaridad, así como un paisaje, es decir, un entorno relacionado con valores estéticos, e incluso morales –lo cual explica que haya que preservarlo más allá de valor económico y/o de mercado–. Hay que ir más lejos y afirmar que la naturaleza como hábitat determina su disponibilidad como recurso, y es precisamente lo que niegan, lo que destruyen, las iniciativas industriales descriptas y criticadas aquí. Martínez Alier formula entonces un escrúpulo, que consiste en reconocer que el analizador proporcionado por la economía ecológica no abarca totalmente este requerimiento de protección, e incluso que de alguna forma traiciona su contenido sociocultural, puesto que atañe siempre a una racionalidad económica relacionada con las necesidades materiales y su evaluación cuantitativa.²⁵ Para él, la salida de este escrúpulo parece yacer en la implementación de conferencias deliberativas, implicando a las comunidades locales y a los expertos en economía ecológica, donde se decidiría la suerte de un espacio: suntuoso, rehabilitado, explotado en forma comunitaria o no. Estos dispositivos sirven para articular las distintas esferas de valor que se conocen en los conflictos de distribución ecológica, y que los saberes altamente especializados, y muy modernistas, provenientes de la economía solo permiten entender de manera parcial. La pluralidad de los valores asignados a los entornos sería, entonces, finalmente la única instancia que otorgaría a la evaluación monetaria un significado social irreductible a la mera intervención tecnocrática, y que permitiría que la intervención experta de los economistas de la ecología cobrara un sentido democrático.

Los pasajes del libro dedicados a esta pregunta son centrales, aunque bastante cortos, y queda claro que el autor no logra del todo salir de la paradoja que él mismo plantea. Podemos sugerir que esta situación se debe al hecho de que la naturaleza del diferendo que separa a los economistas de los actores locales es subestimada por Martínez Alier. Como quedó recientemente demostrado por numerosos antropólogos, especialmente en América Latina, el encuentro entre la modernidad

25 Ver Joan Martínez Alier. *El ecologismo de los pobres...*, p. 131 y siguientes.

naturalista industrial y los colectivos implicados en los conflictos ecológicos no se puede reducir a una divergencia de valores.²⁶ La economía ecológica es definitivamente un producto intelectual moderno y, como tal, comparte la misma “ontología”²⁷ que su rival productivista: al no ser una concepción vernácula de los entornos, la ciencia ecológica solo puede intervenir externamente como un saber y un poder que tienden a reconfigurar los usos preexistentes. Desde luego, esto no excluye el diálogo, pero la incorporación de los análisis y recomendaciones de la economía ecológica, por parte de grupos cuyas formas de identificación y relación con el mundo pueden ser distintas que estos marcos típicamente modernos, impone un trabajo de apropiación que puede ser largo y difícil. En este aspecto, el caso de las comunidades indígenas amazónicas es prototípico, ya que allí la idea de una naturaleza autónoma en sus regularidades físicas y biológicas, y desvinculada de las relaciones mágico-religiosas que los hombres mantienen con esta, no existe. En menor medida, los sistemas campesinos en los que domina una relación con la tierra no configurada por la propiedad exclusiva, las relaciones productivas y el intercambio monetario imponen complejas mediaciones en el diálogo con la economía ecológica. En otras palabras, el problema que se presenta no tiene tanto que ver con la puesta en comensurabilidad de los valores múltiples, sino más bien con el establecimiento de una diplomacia intercultural, o incluso interontológica, entre diferentes grupos y diferentes formas de saber que necesitan unir fuerzas, pero que no disponen de entrada de las modalidades de esta unión.

Este problema se cruza con otro más simple: ¿qué significa volver a insertar la economía en la naturaleza o, mejor aún, en los usos de la naturaleza socialmente experimentados? No cabe duda de que los instrumentos de la economía ecológica no ofrecen soluciones definitivas a estos temas, aunque sí instrumentos de análisis esenciales: sin ella, las patologías de la división global del trabajo no parecen lo que son: una injusta distribución de los esfuerzos medioambientales y la sobreexplotación de entornos de vida. Pero como señala el propio Martínez Alier, estos entornos no valen solo en tanto son traducibles en energía, hectáreas productivas, en materias primas: el hábitat, para usar el término de Polanyi, no es solo “imponderable”, difícilmente traducible en el cálculo: también es la instancia sociológica primaria a partir de la cual la subsistencia misma cobra

26 Para un ejemplo, ver Marisol de la Cadena. “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond ‘Politics’”, *Cultural Anthropology*, Vol. 25, Nº 2, 2012, pp. 334-370; y, de la misma autora, *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham, Duke University Press, 2015.

27 En el sentido definido por Philippe Descola (ver *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires, Amorrortu, [2005] 2012).

sentido. No es que haya una pertenencia fenomenológica del sujeto en el entorno, en el sentido de Heidegger, sino simplemente que las características vitales de un determinado entorno solo emergen de usos compartidos, de categorizaciones también compartidas de una historia común, de preferencias y de evitación.²⁸ Todas las comunidades afectadas por la integración de recursos al mercado mundial comparten la capacidad de definir su sociabilidad, su libertad, basada en estos montajes de materia, de seres vivos, de historicidad. El *shock* de esta integración al mercado mundial, ya sea con la llegada de los conquistadores en el siglo XVI o con la implantación de una mina de cobre o carbón, provoca generalmente la comprensión más o menos tardía de esta concepción muy específica de la libertad y la sociedad. En el fondo, recién cuando las condiciones sociales y materiales posibilitaron la desaparición o la alteración del animismo amazónico o del analogismo andino, interviene la toma de conciencia de las especificidades ontológicas de estas formas de coexistencia. Dada la incapacidad de oponer a las fuerzas económicas un movimiento de resistencia eficaz —porque estas fuerzas son extranjeras, en su mayor parte, y violentas cuando resulta necesario—, y por lo tanto la incapacidad de establecer una protección eficaz de esta forma de sociabilidad y de los entornos que la sostienen, no hay más remedio que recurrir a instrumentos asimismo exógenos a su dinámica social propia. Instrumentos que puede ofrecer, por ejemplo, la economía ecológica, que emerge desde el punto de vista de este análisis como la forma de saber moderno mejor armada para extender la aspiración indígena y campesina hacia un socialismo ecológico. Por desgracia, mientras se formula en términos estrictamente indígenas o vernáculos, esta aspiración difícilmente pueda dirigirse de manera eficaz a interlocutores que solo reconocen el lenguaje económico, y allí es donde los trabajos de Martínez Alier y sus colegas cobran sentido. No como una doctrina científica que le brinda a la crítica local un lenguaje conceptual apropiado, sino como una herramienta útil dentro de un juego diplomático, donde se debe formar un espacio intermedio político y ecológico.²⁹ El problema de la pluralidad de los valores es, por lo tanto, una formulación demasiado débil para pensar la posición de los saberes producidos por la economía ecológica en el contexto de la construcción de una ecología política.

El segundo problema diplomático que enfrentamos como resultado de los análisis de Martínez Alier es de mayor escala, puesto que se

28 Ver Philippe Descola. *Más allá de naturaleza y cultura...*

29 Sobre el origen de esta referencia para la diplomacia, ver Richard White. *The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

encuentra con la cuestión climática, es decir, con la globalización conjunta de la economía de los recursos energéticos y de los mayores riesgos ecológicos. *El ecologismo de los pobres* fue escrito antes de que la cuestión climática subordine todas las demás cuestiones ambientales, y el clima es discutido como una amenaza entre otras; subvalorado, de hecho. Sin embargo, los fenómenos de movilización ecológica que describe, las asimetrías geopolíticas, la tensión en torno a los recursos y la tela de fondo de las contradicciones materiales de la modernidad, fueron confirmados y aumentados por la cuestión climática. Así, Martínez Alier vio emerger, antes de que estalle con la cuestión climática, una nueva configuración geopolítica, un cruce de las cuestiones sociales, geográficas y económicas, que se ha convertido desde entonces en la base empírica y teórica del pensamiento ambiental.³⁰

La cuestión de los combustibles fósiles, desde su lugar tanto en la cadena metabólica global del sistema terrestre como en las economías locales del “hábitat”, puede, por lo tanto, tratarse en el marco aquí definido. A principios de los años 2000, la llegada al poder en algunos países de América Latina de candidatos socialistas abrió la posibilidad de una nueva actitud frente a la situación económica y política de estos grandes exportadores de materias primas. En Ecuador, Rafael Correa ganó las elecciones con un programa que se destacó por el ecologismo y la defensa de los derechos indígenas. La articulación entre estas dos promesas se ha vuelto concreta con la intervención de expertos del mundo de la economía ecológica –como Herman Daly–. Estos se adueñaron de la controversia central que animó la vida política del país, es decir, la decisión de explotar o no yacimientos de petróleo en el Parque Nacional Yasuní, a la vez reserva natural de bosque primario y reserva indígena poblada por comunidades amazónicas. Para Ecuador, dichas reservas fósiles representarían una importante oportunidad económica, pero cuyo valor entra en contradicción con los principios de conservación del Parque Nacional, así como un principio más general de preservación del clima. Desde 2007, se lanzó la iniciativa Yasuní-ITT: en lugar de convertir esta reserva de combustible fósil en petrodólares, arrasando el bosque y contribuyendo al cambio climático, se trataría de extraer el valor contenido en el no consumo de aquella. Lo que los economistas llamaron las *emisiones netas evitadas* expresa la idea de que al conservar estas reservas sin explotar, Ecuador se volvería exportador, no de un combustible fósil, sino de una capacidad de absorción del carbono atmosférico, de un capital natural bajo la forma de biodiversidad y sobre todo del valor estimado de

30 Ver Pierre Charbonnier. “Généalogie de l’anthropocène. La fin du risque et des limites”, *Annales. Histoire, sciences sociales*, en prensa.

las emisiones negativas que este petróleo no quemado representa. Este razonamiento se basa en la idea de que los daños causados por el cambio climático tendrán un costo significativo, y que el petróleo mantenido bajo tierra ahorra estos costos futuros. Ecuador anunció al planeta, en el 2007, que esperaba de la comunidad internacional una compensación por este servicio brindado al clima global, que ascendería aproximadamente a la mitad del valor del petróleo. Por ejemplo, el presidente Correa habló en estos términos en las Naciones Unidas:

Ecuador desea transformar las viejas nociones de la economía y el concepto de valor. En el sistema de mercado, el valor solo es el valor de intercambio, el precio. El proyecto Yasuní-ITT se basa en el reconocimiento de un valor no crematístico, que atañe a la seguridad ambiental y al mantenimiento de la biodiversidad global. Este proyecto augura una nueva lógica económica para el siglo XXI, en la que se puede obtener una compensación no para la producción de un bien, sino para la generación de un valor de un nuevo tipo.³¹

Lamentablemente, este proyecto tuvo que ser abandonado en 2013, ante la falta de respuesta significativa de la comunidad internacional, y Ecuador finalmente abrió para su explotación los yacimientos de petróleo en el Yasuní. A pesar de su decepcionante final, este caso ilustra perfectamente la situación política y filosófica, y por lo tanto diplomática, en la que se encuentran hoy en día muchas naciones periféricas en relación con el desarrollo económico “clásico”, industrial. El intento llevado a cabo por Ecuador, y Correa, estaba probablemente condenado al fracaso, pero señala algo que debería estar integrado como un dato central de la economía política del siglo XXI: lo que circula en el mercado con el nombre de mercancías es solo la parte más visible de un intercambio más amplio de servicios, de prestaciones, implicados en el metabolismo tanto geológico como climático del planeta –son materias que están cambiando el clima–, así como en un circuito de bienes y servicios ambientales que deben ser reconocidos como tales. Estos servicios son principalmente el mantenimiento de las funciones reguladoras de la biósfera y la garantía de su funcionamiento futuro, que ejercen una influencia directa sobre la habitabilidad del planeta y, por lo tanto, la seguridad global. Estas prestaciones, que aparecen curiosamente como

31 Rafael Correa, 24 de septiembre de 2007, citado en Laura Rival. “Ecuador’s Yasuní-ITT Initiative: The old and new values of petroleum”, *Ecological Economics* 70, 2010, pp. 358-365, aquí p. 358: “Ecuador seeks to transform old notions of economics and the concept of value. In the market system, the only possible value is the exchange value, the price. The Yasuní-ITT Project is based on the recognition of use and service of non-chrematistic values of environmental security and maintenance of world biodiversity. The project ushers in a new economic logic for the 21st century, one in which what is compensated for is not just the production of commodities, but the generation of value”

cantidades negativas en relación con lo que el mercado tal como se le conoce mide habitualmente, constituyen la esfera de referencia que nos tenemos que dar de ahora en adelante para entender la economía política global. El concepto de mercado fue construido para captar solo el intercambio de bienes materiales e inmateriales a través de la noción de precio y mediante la exclusión de este sistema de intercambio que la economía llama a veces “externalidades”. Sin embargo, estas externalidades reúnen la otra cara de la mercancía, esto es, en qué participa de los ciclos ecológicos y materiales globales: la contaminación y el riesgo inducido, la pérdida de biodiversidad, los espacios y hábitats perdidos, es decir, el conjunto de las dinámicas socioecológicas comprometidas por las estructuras mismas del mercado.

A partir de esta concepción de un intercambio global de prestaciones ecológicas, del intercambio de mercancías, siendo solo un aspecto incompleto del mismo, tomamos conciencia otra vez de la desigualdad estructural entre las naciones que se benefician de estas prestaciones y las que, situadas en el otro extremo del mundo, las entregan por ahora gratuitamente. El mercado tiene que ser concebido como la institución central que garantiza la separación entre el ciclo mercantil y el ciclo ecológico y, por ende, la asimetría entre las diferentes partes del mundo. El libro de Martínez Alier no dilucidó del todo este esquema poseconómico, pero ciertamente dio un primer análisis del mismo, y sobre todo, dio una parte de los instrumentos conceptuales capaces de entenderlo correctamente. Muchos ambientalistas siguen reacios a traducir las prestaciones ambientales en valor monetario, y en cierto sentido tienen razón, ya que se podría establecer también como objetivo el hacer estallar el poder absoluto de la moneda como unidad de cuenta en el mercado. Pero lo que está en juego es más radicalmente la búsqueda de una disposición diplomática general, en la que las mercancías no aparezcan más como la mediación central en las negociaciones políticas entre Estados, pueblos, recursos, entornos. Al ser la moneda la única métrica universal hasta la fecha, es necesario incorporarle el valor de las prestaciones no mercantiles o antimercantiles haciendo, así, perceptible su carácter fundamentalmente reacio a la lógica establecida por el mercado. Hay que llevarse de todo ello que la esfera de las prestaciones ecológicas globales constituye una extensión de las prestaciones sociales fundamentales, poco a poco reconocidas en los siglos XIX y por el derecho llamado “social”: de la misma manera que la sustancia humana fue protegida por este derecho, el tejido de las relaciones ecológicas y económicas debe ser protegido por un nuevo derecho que se involucre en la circulación de los bienes para captar lo que el mercado excluyó. Mientras que, hasta los años setenta, la sociedad, y mejor aún la sociedad nacional, todavía se

presentaba legítimamente como el concepto y la realidad colectiva capaz de trascender el mercado, la fase actual de las tensiones entre el mercado y lo que lo enfrenta probablemente revela una negatividad que solo se dejar reducir de manera imperfecta al concepto de sociedad. El reconocimiento político y económico supranacional de estas prestaciones no mercantiles y de carácter protector juega un papel funcionalmente similar al que jugaba antaño el reconocimiento del valor de lo social como espacio de cohabitación de las personas libres. Pero ontológicamente, por así decirlo, la composición de esta “cosa” a proteger tuerce profundamente el concepto de sociedad, especialmente si se le afecta una dimensión de autonomía radical respecto de las cosas y su fuerza. Por lo tanto, queda claro que los mecanismos de protección ecológica se tienen que entender desde la historia de la cuestión social, tal como la sociología moderna la planteó, precisamente, para hacer valer esta analogía funcional entre protección de la sociedad y protección de este nuevo objeto. Pero es de manera recíproca y absolutamente necesario identificar correctamente el objeto que nos ocupa, y que lleva a darle a la cuestión social una dimensión material y global que probablemente no tuvo en el pasado. La identificación y la clarificación de estas transformaciones de la cuestión social por la ecología política global le dan a la filosofía política una de sus tareas principales para el futuro.

Bibliografía

Akin, William. *Technocracy and the American Dream: The Technocrat Movement, 1900-1941*. Berkeley, University of California Press, 1977.

Cadena, Marisol de la. “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond ‘Politics’”, *Cultural Anthropology*, Vol. 25, N° 2, 2012, pp. 334-370.

— *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham, Duke University Press, 2015.

Charbonnier, Pierre. “Le socialisme est-il une politique de la nature? Une lecture écologique de Karl Polanyi”, *Incidence* 11, 2015, pp. 183-204.

— “Généalogie de l’anthropocène. La fin du risque et des limites”, *Annales. Histoire, sciences sociales*, en prensa.

Costanza, Robert et al. “The Value of the World’s Ecosystem Services and Natural Capital”, *Ecological Economics*, Vol. 25, N° 1, 1998, pp. 3-15.

Descola, Philippe. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires, Amorrortu, [2005] 2012.

Dukes, Jeffrey S. “Burning Buried Sunshine: Human Consumption of Ancient Solar Energy”, *Climatic Change*, Vol. 61, N° 1-2, 2003, pp. 31-44.

Georgescu-Roegen, Nicholas. *The Entropy Law and the Economic Process*. Cambridge, Harvard University Press, 1971.

— “Energy and Economic Myths”, *Southern Economic Journal* 41, 1975, pp. 347-381.

Hogan, William W. y Manne, Alan S. “Energy-Economy Interactions: The Fable of the Elephant and the Rabbit?”, en Hitch, Charles J. (ed.): *Modeling Energy-Economy Interactions: Five Approaches*. Washington D. C., Resources for the Future, 1977, pp. 247-277.

Hornborg, Alf. *Global Ecology and Unequal Exchange: Fetishism in a Zero-Sum World*. New York, Routledge, 2011.

Krausmann, Fridolin et al. “Global Human Appropriation of Net Primary Production Doubled in the 20th Century”, *Proceedings of the*

National Academy of Sciences, Vol. 110, N° 25, 2013, pp.10324-10329.

Latour, Bruno. *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Cambridge, Harvard University Press, 2013.

Li, Tania. *Land's End: Capitalist Relations on an Indigenous Frontier*. Durham, Duke University Press, 2014.

— “What Is Land? Assembling a Resource for Global Investment”, *Transactions of the Institute of British Geographers*, Vol. 39, N° 4, 2014, pp. 589-602.

Malm, Andreas. “The Origins of Fossil Capital: From Water to Steam in the British Cotton Industry”, *Historical Materialism*, Vol. 21, N° 1, 2013, pp. 15-68.

Martínez Alier, Joan. *Ecological Economics: Energy, Environment and Society*. Oxford, Blackwell, 1990.

— *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona, Icaria, [2002] 2009.

Meadows, Donella H. et al. *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. New York, Universe Books, 1972.

Polanyi, Karl. *La gran transformación*. Madrid, La Piqueta, [1944] 1989.

Pomeranz, Kenneth. *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*. Princeton, Princeton University Press, 2000.

Rival, Laura. “Ecuador's Yasuní-ITT Initiative: The old and new values of petroleum”, *Ecological Economics* 70, 2010, pp. 358-365.

Thompson, Edward Palmer. *The Making of the British Working Class*. London, Victor Gollancz, 1963.

Veblen, Thorstein. *The Engineers and the Price System*. Kitchener, Batoche Books, [1921] 2001.

Warlenius, Rikard; Pierce, Gregory y Ramasar, Vasna. “Reversing the Arrow of Arrears: The Concept of ‘Ecological Debt’ and its Value for Environmental Justice”, *Global Environmental Change* 30, 2015, pp. 21-30.

White, Richard. *The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815.* Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Wrigley, Edward Anthony. *Poverty, Progress, and Population.* Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Terrier, Jean. “ Sur le caractère ‘composé’ du social: le concept de composition chez Durkheim et Mauss”, *Conceptos Históricos* 3 (4), pp. 110-135.

RESUMEN

Este artículo propone un análisis del concepto de composición en los escritos de los sociólogos franceses Émile Durkheim y Marcel Mauss. A pesar de que “composición”, así como los términos con los que está vinculado, no es central en la terminología de estos autores, un estudio de sus incidencias y de su función permite arrojar una nueva luz sobre su obra. Un estudio de tales características pone en evidencia, en primer lugar, que la noción de sociedad desarrollada por la escuela durkheimiana supone un conjunto articulado y abierto, y no una masa homogénea: toda sociedad, según Durkheim y Mauss, está compuesta por subgrupos; toda sociedad es una “sociedad de sociedades”. En segundo lugar, dicho estudio vuelve visible la posición adoptada por los durkheimianos en el debate, importante por aquel entonces, sobre el origen y el desarrollo de las sociedades europeas. Sobre este tema, Mauss, bajo la inspiración de Durkheim, dedicó un análisis profundo a la forma en la que las sociedades se transforman: es esencial que la sociología tome en cuenta no solamente los cambios endógenos (densificación, diferenciación, etc.), sino también las modificaciones inducidas por las relaciones y las articulaciones con otras sociedades –estas relaciones, frecuentemente conflictivas, pueden desembocar en composiciones que van de la alianza efímera a la fusión completa–.

Palabras clave: *Émile Durkheim, Marcel Mauss, sociología, estructura social, cambio social, composición, alianza.*

ABSTRACT

This article puts forward an analysis of the concept of composition in the writings of French sociologists Émile Durkheim and Marcel Mauss. Despite the fact that “composition”, just like the terms that are linked to it, is not the central one in the terminology of those authors, a study of its occurrences and its functions allows to throw a new light upon their work. Such a study shows, in the first place, that the notion of society developed by the Durkheimian school supposes an articulated and open ensemble, not a homogeneous mass: every society, according to Durkheim and Mauss, is formed by subgroups; every society is a “society of societies”. In the second place, such a study turns visible the position adopted by the Durkheimians during the debate –one that was important back in their time– on the origin and the development of the European societies. On this issue, Mauss, under the inspiration of Durkheim, carried out a profound analysis to the way in which societies get transformed: it is essential that sociology takes into account not only the endogenous changes (densification, differentiation, etc.), but also the modifications produced by the relations and articulations with other societies –these relations, which are frequently affected by conflict, lead into compositions that may go from ephemeral alliance to complete fusion–.

Key words: *Émile Durkheim, Marcel Mauss, Sociology, Social structure, Social change, Composition, Alliance.*

Recibido el 06/05/17. Aceptado para su publicación el 04/07/17.

Sur le caractère “composé” du social

Le concept de composition chez Durkheim et Mauss

Jean Terrier

jean.terrier2@uzh.ch

Université de Zurich, Suisse



1. Introduction

En 2013 a paru sous ma direction et celle de Marcel Fournier *La nation*, un important inédit du sociologue et anthropologue français Marcel Mauss, neveu du fondateur de la sociologie en France, Émile Durkheim. Important, ce texte l'est par son ampleur, avec presque exactement 400 pages. Mais plus encore, il l'est par son contenu: *La nation* est, avec les *Leçons de sociologie* de Durkheim, le document le plus complet sur la conception du politique des membres de l'école durkheimienne –et en particulier du politique dans la société *moderne*–.

Dans cet article, je présenterai la genèse et les caractéristiques des sociétés modernes selon Durkheim et Mauss en prenant comme fil conducteur un concept particulier, celui de *composition*. Il est évident que dans l'œuvre de Durkheim et Mauss ce terme, au niveau tant quantitatif que qualitatif, n'est pas le plus important. D'ailleurs ces auteurs, la plupart du temps, font du verbe “composer” et du substantif “composition” un usage non technique. Il n'en reste pas moins, comme cette étude espère le montrer, qu'une analyse des occurrences de ces mots chez Durkheim et Mauss a une forte valeur heuristique: d'une part elle permet de faire voir que la vision de la société développée par l'école durkheimienne est celle, non pas d'une masse homogène, mais d'un tout ouvert de parties articulées; d'autre part elle permet d'identifier une position originale dans un débat important qui avait court dans le

champ intellectuel de l'époque: le débat concernant l'origine des sociétés européennes contemporaines, et de la France en particulier. Au seuil de ce travail, j'ajoute que je proposerai ici non pas une étude complète, mais un premier défrichage du terrain conceptuel.

Durkheim et Mauss utilisent le terme de composition, ainsi que ceux qui lui sont apparentés ("composé", "composite", etc.), dans deux sens différents. 1) Dans une perspective synchronique, ils s'intéressent à la composition comme structure interne de la société. Leur conviction est que toute société, de la plus simple à la plus complexe, n'est jamais complètement homogène: on peut toujours y observer des éléments, qui sont ses composantes. C'est ce qui les distingue de toute une tradition, très présente en philosophie politique notamment, que fascine l'idée d'homogénéisation complète de la société. On peut ajouter que l'analyse précise des rapports réciproques qu'entretiennent les parties composantes est au cœur d'une démarche essentielle à la sociologie: la détermination des types sociaux. 2) Par ailleurs Durkheim et Mauss mènent, dans une perspective diachronique, une réflexion sur l'émergence des entités sociales par le biais d'une articulation des groupes les uns aux autres, et de leur intégration successive. Les deux sens sont liés car l'une des explications de la nature composée des sociétés est d'ordre historique: les composantes sont, entre autres, les vestiges de sociétés auparavant autonomes, et maintenant intégrées dans une société plus vaste. Contrairement à une idée commune, qui se représente les sociétés comme le résultat d'une différenciation progressive à partir d'un noyau commun (sur le modèle de la transformation de la société romaine en cultures, puis nations distinctes), Durkheim et Mauss mettent en lumière le phénomène de composition de la société par agrégation, articulation, alliance entre entités sociales séparées. Selon une formule de Mauss, les sociétés sont prises dans "flux perpétuel".¹ Nous verrons en particulier l'usage politique que l'anthropologue a voulu faire de cette idée.

2. La question de la composition interne des sociétés

2.1. Caractère composé des sociétés; pathologie de l'homogénéité

Selon Durkheim et Mauss, toute société "normale" est composée au sens où, bien loin d'être parfaitement homogène, elle contient toujours une variété de milieux. Dans les *Règles de la méthode*, Durkheim a affirmé que "les sociétés sont composées de parties ajoutées les unes aux autres. (...) On sait (...) que ces parties constitutives dont est formée toute société

¹ Voir Marcel Mauss. *La nation*. Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 179.

sont des sociétés plus simples qu'elles".² Dans les *Leçons de sociologie*, Durkheim définit la société politique (c'est-à-dire la grande société englobante, par opposition aux petites sociétés, segments et associations locales) de la manière suivante: "il s'agit d'une société formée par la réunion d'un nombre plus ou moins considérable de groupes sociaux secondaires, soumis à une même autorité, qui ne ressortit elle-même à aucune autre autorité supérieure régulièrement constituée".³ De son côté Mauss, dans ses cours reproduits dans le *Manuel d'ethnographie*, a professé que "[I]a société se compose toujours de sous-groupes: tribus, clans, phratries. Chacun de ces groupes doit former l'objet d'une étude".⁴ En d'autres termes, toute "société est composée d'elle-même, de sous-groupes et d'individus".⁵

Durkheim et Mauss insistent donc sur l'existence, dans toute société, de niveaux sociaux intermédiaires, situés entre l'individu et la société englobante: il s'agit de groupes qui peuvent être de nature familiale, religieuse, linguistique, ou encore professionnelle (corporations, corps de métiers, etc.). Si l'on adopte une notion assez large de société – la société, selon la formulation de Durkheim,⁶ étant "tout agrégat d'individus, qui sont en contact continu" –, on peut exprimer ces idées en disant que toute société est une société de sociétés.

La seule exception à cette dernière règle est ce que Durkheim appelle la *horde*: un petit groupe familial très simple (c'est-à-dire *non composé*), dont l'agrégation a pu, dans des temps qui échappent à l'analyse tant historique que sociologique, donner naissance aux premiers clans. Durkheim présente ce type social, qui n'a jamais été observé sous sa forme détachée, comme un postulat théorique qui permet de "supposer qu'il y a eu des sociétés d'abord plus simples qui se réduisaient à la horde proprement dite"; pour cette raison, cette dernière peut hypothétiquement être vue comme "la souche dont sont sorties toutes les espèces sociales".⁷

Selon ces deux auteurs, le caractère composé d'une société contribue, d'une manière qui n'est paradoxale qu'en apparence, à l'intégration sociale. En effet, l'existence de sous-groupes au sein de la société fait appartenir les individus à des milieux spécifiques où la

2 Émile Durkheim. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, Presses Universitaires de France, [1895] 2007, pp. 80-81.

3 Émile Durkheim. *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit. Cours dispensés entre 1890 et 1900*. Paris, Presses Universitaires de France, [1950] 1997, pp. 81-82.

4 Marcel Mauss. *Manuel d'ethnographie*. Paris, Payot, 1967, pp. 20-21.

5 Marcel Mauss. *Manuel d'ethnographie...*, p. 141.

6 Voir Émile Durkheim. *De la division du travail social*. Paris, Presses Universitaires de France, [1893] 1994, p. 250.

7 Émile Durkheim. *Les règles de la méthode...*, p. 83.

socialité est plus dense, et où la présence de la collectivité se fait ainsi mieux sentir. On peut mentionner à titre d'exemple les réflexions de Durkheim dans la *Division du travail social*: il y explique que la représentation de la société moderne dans l'esprit de ses membres est trop "abstraite, vague et (...) intermittente" pour favoriser la cohésion sociale; il est donc souhaitable qu'un groupe intermédiaire, lui-même symbole de la société, soit l'objet de l'identification et de l'affection de l'individu.⁸ Selon Durkheim les collectifs de travail, "vecteur d'impression vives, concrètes", et au-delà les associations professionnelles de travailleurs, peuvent jouer ce rôle: être à la fois symbolisation et transmission de la société.

D'un autre côté, il est essentiel que les milieux ne se transforment pas en communautés distinctes, soustraites à l'influence de la société d'ensemble: ceci mettrait en péril les grandes dynamiques sociales de coopération que sont, au niveau économique, la division du travail et, au niveau politique, l'effort collectif d'établissement des règles obligatoires pour tous les milieux. Entre ce que l'on appellerait aujourd'hui le centralisme et le communautarisme,⁹ il y a donc un fragile équilibre à trouver. Dans les *Leçons de sociologie*, Durkheim explique que si les groupes sont trop forts, les individus perdent leur autonomie et leurs droits, qu'il revient à l'État de protéger.¹⁰ Mais si le pouvoir central n'est pas "contrebalancé" par l'action des groupes, alors il pourrait lui-même devenir despotique: dans la formulation de la préface à la deuxième édition de la *Division du travail*, "[u]ne société composée d'une poussière infinie d'individus inorganisés, qu'un État hypertrophié s'efforce d'enserrer et de retenir, constitue une véritable monstruosité sociologique".¹¹

Durkheim et Mauss pensent que la France, au début du 20^e siècle, n'a pas encore trouvé le juste équilibre: l'État y est trop puissant, et les groupes devraient donc être renforcés. Mauss écrit dans *La nation*:

Cette intégration est telle, dans les nations d'un type naturellement achevé, qu'il n'existe pour ainsi dire pas d'intermédiaire entre la nation et le citoyen, que toute espèce de sous-groupe a pour ainsi dire disparu, que la toute-puissance de

8 Émile Durkheim. *De la division du travail social...*, p. 352.

9 Voir Cécile Laborde. "The Culture(s) of the Republic: Nationalism and Multiculturalism in French Republican Thought", *Political Theory*, Vol. 29, N° 5, 2001, pp. 716-735.

10 Voir Émile Durkheim. *Leçons de sociologie...*, pp. 96-97; voir aussi Hans-Peter Müller. *Wertkrise und Gesellschaftsreform: Emile Durkheims Schriften zur Politik*. Stuttgart, F. Enke Verlag, 1983 et Jean Terrier. "Pluralité et unité chez Emile Durkheim. Sur le rapport entre pluralisme et pensée sociale", *Revue internationale de philosophie*, Vol. 279, N° 1, 2017, pp. 181-199.

11 Émile Durkheim. *De la division du travail social...*, p. xxxii.

l'individu dans la société et de la société sur l'individu s'exerçant sans frein et sans rouage, a quelque chose de dérégulé, et que la question se pose de la reconstitution des sous-groupes, sous une autre forme que le clan ou gouvernement local souverain, mais enfin celle d'un sectionnement.¹²

Cette remarque est révélatrice, car Mauss y exprime l'idée que dans la société moderne l'existence des sous-groupes devrait être non pas combattue, mais au contraire favorisée, aussi longtemps toutefois qu'ils ne revendiquent pas le rôle politique qui échoit à l'État (aussi longtemps, dans la formulation de Mauss, qu'ils ne prennent pas la forme d'un "gouvernement local souverain"). Pour mieux comprendre cette idée, il faut introduire quelques notions supplémentaires concernant les types de sous-groupes composant la société.

2.2. Types de sous-groupes sociaux: Durkheim

Le chapitre IV des *Règles de la méthode sociologique*, "Règles relatives à la constitution des types sociaux", est essentiel pour le propos qui nous occupe ici. Dans ces quelques pages, Durkheim décrit l'attention à la nature composée des sociétés comme la caractéristique première de l'approche sociologique –à la différence, ajoute-t-il de manière quelque peu polémique, tant de l'histoire, qui prend la société comme un tout compact, que de la philosophie, qui ne s'intéresse qu'à l'humanité dans son ensemble–. Prenant comme point de départ le caractère composé de la société, que nous avons abordé dans la section précédente, Durkheim avance que la sociologie a pour tâches primordiales, premièrement, la détermination des "éléments composants" chaque société (leur nature et leur nombre); deuxièmement, l'analyse de leur "mode de combinaison" (Durkheim, 2007, 80).¹³ Sur cette base, des "types sociaux" peuvent être distingués.

Concernant la nature des "sous-groupes" ou "segments" sociaux, Durkheim propose de distinguer entre deux formes. Tout d'abord, les *groupes segmentaires*. Il s'agit de groupes basés souvent, mais pas nécessairement, sur la parenté: phratries, clans, tribus, etc. Leurs deux principales caractéristiques sont 1) d'être dans une large mesure *autarciques* du point de vue économique, et 2) d'exercer une fonction *politique*, au sens large de direction de la vie du sous-groupe: comme l'écrit Durkheim, le clan est "l'unité politique fondamentale; les chefs de clans sont les seules autorités sociales. On pourrait donc aussi qualifier cette organisation de politico-familiale".¹⁴ De la même manière, Mauss parle lui aussi de

12 Marcel Mauss. *La nation...*, p. 90.

13 Émile Durkheim. *Les règles de la méthode...*, p. 80.

14 Émile Durkheim. *De la division du travail social...*, p. 151; voir aussi Émile Durkheim. *Les*

“groupes politico-familiaux”¹⁵ pour désigner les cas où l’“unité politique” se situe au niveau de la famille élargie.¹⁶

De tels groupes segmentaires sont typiques de ce que Durkheim appelle, dans la *Division du travail*, les *sociétés à solidarité mécanique* (qui ont été appelées “simples”, “primitives”, “traditionnelles”, ou encore “pré-modernes”). Dans la forme pure de telles sociétés, l'économique et le politique sont confinés au niveau des sous-groupes, et il n'y a que peu d'institutions intersegmentaires. Durkheim résume ces éléments de la manière suivante:

Nous disons de ces sociétés qu'elles sont segmentaires, pour indiquer qu'elles sont formées par la répétition d'agrégats semblables entre eux, analogues aux anneaux de l'annelé, et de cet agrégat élémentaire qu'il est un clan, parce que ce mot en exprime bien la nature mixte, à la fois familiale et politique. C'est une famille, en ce sens que tous les membres qui le composent se considèrent comme parents les uns des autres, et qu'en fait ils sont, pour la plupart, consanguins.¹⁷

Quant au milieu que forme la société d'ensemble, et qui relie tous les sous-groupes, il n'est qu'un contexte commun assez lâche de culture, de religion et de langue, une “communauté morale”.¹⁸ Une des conséquences d'un tel arrangement social est la facilité avec laquelle les groupes peuvent quitter la société: ils pourraient être retranchés du tout sans que celui-ci n'en soit affecté dans son équilibre général. Il n'y a qu'une identification faible des individus à l'ensemble, et une circulation lente des informations d'une partie à l'autre de l'espace social: Mauss écrit qu'avant les nations une société pouvait être conquise par une autre sans que certains de ses sous-groupes ne le perçoivent.¹⁹

Venons-en maintenant aux *sociétés à solidarité organique* (modernes): elles sont toujours composées de groupes. Mais ces groupes ont changé de nature. Bien loin d'être chacun autosuffisant, ils sont maintenant devenus fortement dépendants les uns des autres à la suite du processus

règles de la méthode..., p. 83.

15 Voir Marcel Mauss. *La nation...*, p. 79.

16 Voir Marcel Mauss. *Manuel d'ethnographie...*, p. 153.

17 Émile Durkheim. *De la division du travail social...*, pp. 150-151. On notera, dans cette citation, l'une des spécificités de la réflexion de Durkheim: tout en décrivant le caractère indépendant des segments, il souligne leur similitude fondamentale. Malgré la segmentation, Durkheim postule l'existence de “croyances et des sentiments communs” dans la conscience de tous les individus de la société: la conscience collective de la société, comme le formule Durkheim, s'impose partout (voir Émile Durkheim. *De la division du travail social...*, p. 46). Quant à Mauss, il donne moins d'importance à l'existence de similitudes, voire d'une espèce d'unité mentale, dans les sociétés pré-modernes. Je reviendrai sur ce point en conclusion

18 Émile Durkheim. *Les règles de la méthode...*, p. 85.

19 Sur tout ceci voir Marcel Mauss. *La nation...*, pp. 80-81.

de division du travail, lui-même causé par ce que Durkheim nomme la "densification sociale". Dans les sociétés modernes, la production de chaque bien ou service est le résultat d'une collaboration impliquant des chaînes d'individus se chiffrant en milliers. Le travail est réparti entre tous les groupes répandus sur le territoire social; aussi se rapprochent-ils, car chacun devient essentiel à l'ensemble. Comme l'écrit Durkheim,

L'accroissement de la division du travail est donc dû à ce fait que les segments sociaux perdent de leur individualité, que les cloisons qui les séparent deviennent plus perméables, en un mot qu'il s'effectue entre eux une coalescence qui rend la matière sociale libre pour entrer dans des combinaisons nouvelles.²⁰

Les sous-groupes par rapport à la société, de même que les individus par rapport aux sous-groupes, sont devenus les "organes d'un organisme".²¹ Les sociétés modernes sont *intégrées* car la segmentation y a diminué, la mobilité s'y est accrue, la conscience individuelle de l'appartenance au tout y est plus forte: chaque individu "dépend des parties qui composent la société",²² car toutes les parties de la société sont dépendantes les unes des autres. À noter que cette "intégration" ne signifie pas "homogénéisation", et ce pour deux raisons: premièrement, comme nous le verrons plus bas, la société, de par la présence de divers sous-groupes, conserve une nature composée; deuxièmement les individus eux-mêmes, devenus plus autonomes, se diversifient.²³

Par ailleurs, les sous-groupes perdent leur rôle politique au profit de l'État central.²⁴ C'est que la collaboration en régime de division du travail requiert un dépassement progressif des spécificités régionales, et plus généralement une uniformisation des modes de régulation sociale. Ceci induit des transformations à plusieurs niveaux. Tout d'abord, au niveau *politico-juridique*: le pouvoir se centralise et se stabilise; par ailleurs on observe, serait-on tenté d'ajouter avec Weber, "une formalisation" et une "juridicisation" du pouvoir. C'est le passage, dans le vocabulaire d'*Économie et société*, de la "convention" sanctionnée de manière diffuse au "droit" spécialisé.²⁵ Ensuite, on constate l'émergence d'une forme d'*unité économique*, avec notamment une disparition des barrières douanières, une unification monétaire, une standardisation des poids et mesures, etc. Enfin se produit une *unification morale*: concrètement, la

20 Émile Durkheim. *De la division du travail social...*, p. 237.

21 Voir Émile Durkheim. *De la division du travail social...*, p. 207.

22 Émile Durkheim. *De la division du travail social...*, p. 99.

23 Voir Émile Durkheim. *De la division du travail social...*, p. 101.

24 Voir Émile Durkheim. *De la division du travail social...*, pp. 201-202.

25 Voir Max Weber. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), [1922] 1972, pp. 17-18.

naissance de valeurs et idéaux communs à toute la société.²⁶ Alors que la société pré-moderne a pour spécificité la combinaison d'une forte segmentation sociale et d'une identité des consciences individuelles, la société moderne connaît à l'inverse un phénomène d'unification institutionnelle accompagnée d'une singularisation croissante de la pensée et de l'action des individus, dont le déclencheur n'est autre que leur détachement progressif par rapport au milieu d'origine.

Quels sont précisément ces groupes qui composent la société moderne? Certains d'entre eux sont nés avec la modernité, comme la plupart des catégories socio-professionnelles ainsi que les groupes associatifs à visée englobante (syndicats, coopératives, partis politiques, etc.). D'autres sont d'anciens groupes segmentaires qui demeurent à l'état de "vestige" dans la modernité. Car comme l'écrit Durkheim les sous-groupes d'une entité intégrée "reproduisent autant que possible les formes de l'arrangement naturel qui avait précédé. Ce sont autant de sociétés anciennes qui se maintiennent sous cette forme".²⁷ C'est pourquoi "[o]n retrouve chez les peuples les plus avancés des traces de l'organisation sociale la plus primitive".²⁸ Durkheim mentionne l'exemple des tribus romaines encore présentes sous l'empire, ainsi que celui des tribus de la nation juive. Plus proche de nous, on peut penser aux aristocraties européennes, qui ont perdu dans la plupart des pays leur rôle politique, mais demeurent à l'état de réalités culturelles souvent vagues.

J'ai indiqué plus haut que selon Durkheim la sociologie doit analyser les sous-groupes composant la société du point de vue de la nature et du nombre. Je viens de détailler les deux types de groupes possibles, segmentaires ou organiques. Concernant maintenant le nombre, Durkheim esquisse dans les *Règles de la méthode* une classification des sociétés en fonction du caractère plus ou moins complexe de leur composition.²⁹ Lorsque des hordes se rassemblent, on a une société faite de clans juxtaposés que Durkheim appelle "*société polysegmentaire simple*", à trois niveaux (individus, clan, société). Lorsqu'une telle société s'articule ou s'allie à une autre du même type apparaît la "*société polysegmentaire simplement composée*" (quatre niveaux: individu, clan, tribu, société). Enfin Durkheim envisage la société "*société polysegmentaire doublement composée*" à cinq niveaux (individu, clan, tribu, cité, société).

26 On observera néanmoins que l'uniformisation culturelle ou religieuse ne se retrouve pas dans tous les contextes: Mauss donne l'exemple de la Suisse et de la Belgique, qui sont clairement intégrées alors que de fortes différences de langue et de religion y perdurent (voir Marcel Mauss. *La nation...*, p. 114).

27 Émile Durkheim. *Leçons de sociologie...*, pp. 242-243.

28 Émile Durkheim. *Leçons de sociologie...*, p. 243.

29 Voir Émile Durkheim. *Les règles de la méthode...*, p. 84.

Finalement, il faut encore mentionner la troisième question, celle du “mode de combinaison”, que Durkheim appelle aussi “mode de composition”.³⁰ Comme nous venons de le voir, le nombre est important, mais n’est pas tout: c’est surtout pour les “sociétés inférieures” qu’il peut être érigé en critère de classification.³¹ Pour distinguer les sociétés traditionnelles des sociétés modernes, ce qui est décisif c’est le type de rapport entre les groupes: dans les premières les groupes sont isolés les uns des autres sur le plan horizontal (autarciques); dans les deuxièmes, les rapports sont tant verticaux qu’horizontaux, si bien que tous les groupes se trouvent “entraînés dans la vie générale”, jusqu’à ce que se produise une “coalescence complète de ces segments”.³² Par cette expression, Durkheim désigne une situation où la “composition originelle de la société n’affecte plus son organisation administrative et politique” –en d’autres termes où les sous-groupes, comme indiqué plus haut, ont perdu leur rôle politique–.³³

2.3. La composition des empires et des nations: Mauss

Dans *La nation*, Mauss déclare reprendre à son compte les analyses de Durkheim, et notamment le critère de l’intégration, pour classer les sociétés. Je ne rentre pas ici dans les détails de son analyse, qui se recoupe avec celle de Durkheim sur les points principaux. Je fais simplement remarquer que Mauss se distancie explicitement de Durkheim en proposant une distinction entre deux types de sociétés intégrées. Mauss désigne du terme d’*empires* les entités plus vastes et plus resserrées que les grandes “sociétés polysegmentaires doublement composées”, mais non encore complètement intégrées (Mauss parle d’une “intégration diffuse”).³⁴ Dans les empires, il y a certes des institutions politiques au niveau de l’ensemble, mais elles n’en sont pour ainsi dire pas l’émanation: elles sont comme surajoutées. En effet, d’une part elles ne sont pas établies, la plupart du temps, par les parties composantes elles-mêmes, par exemple à travers une procédure d’élection ou de tirage au sort; d’autre part la majeure partie des membres ne s’identifient pas au pouvoir, ou sont indifférents à son égard: c’est que l’impact des empires sur la vie quotidienne, en particulier au niveau économique, est ténu. Il y a une certaine persistance de la segmentation, qui fait que la forme politique d’ensemble n’est pas un enjeu majeur. Mauss exprime ceci en décrivant

30 Voir Émile Durkheim. *Les règles de la méthode...*, p. 85.

31 Voir Émile Durkheim. *Les règles de la méthode...*, p. 85.

32 Voir Émile Durkheim. *Les règles de la méthode...*, p. 85.

33 Voir Émile Durkheim. *Les règles de la méthode...*, pp. 85-86.

34 Voir Marcel Mauss. *La nation...*, p. 83.

le pouvoir central comme “extrinsèque” à la société.³⁵ Pour décrire la configuration d'ensemble de telles entités sociales, Mauss utilise le terme “composite”,³⁶ qu'il faut donc appliquer à une forme *particulière* de composition, où les parties sont à la fois différentes les unes des autres, peu interdépendantes, et peu politiques.

Avec d'une part l'accroissement de *l'interdépendance des parties*, qui cause également un resserrement de l'ensemble du tissu social, et de l'autre *l'intégration à la société du “pouvoir stable, permanent”* apparaît selon Mauss un nouveau type social: *la nation*. Celle-ci est définie comme “une société matériellement et moralement intégrée, à pouvoir central stable, permanent, à frontières déterminées, à relative unité morale, mentale et culturelle des habitants qui adhèrent consciemment à l'État et à ses lois”.³⁷ La notion la plus révélatrice, peut-être, de cette citation est celle d'adhésion consciente. Au lieu de l'indifférence politique caractérisant les empires, les habitants des nations s'identifient à la société politique et se reconnaissent dans les lois. On peut faire remarquer que cette nouvelle attitude mentale et morale n'est pas le fruit d'une simple décision ou réflexion: elle résulte de nouvelles expériences pratiques. En effet, les transformations de la composition sociale (interdépendance croissante entre les groupes, centralisation des institutions sociales, unification des standards sociaux) ouvrent un espace nouveau à l'expérience des individus. En particulier le sentiment social, c'est-à-dire la conscience qu'à chaque individu d'appartenir à un tout interdépendant et sa tendance à s'y identifier, naît dans le creuset d'expériences sensibles (mobilité géographique, expérience de la grande ville; participation aux célébrations politiques, etc.). Cet accent mis sur la genèse des représentations dans l'expérience concrète, sensible, est typique de la tradition durkheimienne.

Mauss caractérise précisément les différents types de représentations sociales qui, catalysées par l'expérience, accompagnent l'intégration moderne. 1) Dans les sociétés nationales démocratiques, où le pouvoir central est devenu intrinsèque, c'est-à-dire émanation de l'ensemble social lui-même, se répand la représentation d'une appartenance politique et économique à la totalité sociale. Ce qui lie les citoyens, c'est d'une part le fait qu'ils “adhèrent consciemment à l'État et à ses lois”,³⁸ et de l'autre le fait qu'ils se savent tous participer à cette grande œuvre, partiellement compétitive et partiellement collaborative, qu'est la division du travail

35 Voir Marcel Mauss. *La nation...*, p. 84.

36 Voir Marcel Mauss. *La nation...*, pp. 81, 83, 85, 110. Quant à Durkheim, il utilise souvent dans ce contexte le terme d'“agrégat” (voir Émile Durkheim. *De la division du travail social...*, pp. 58, 72, 121, etc.), auquel Mauss recourt peu.

37 Marcel Mauss. *La nation...*, p. 84.

38 Marcel Mauss. *La nation...*, p. 84.

moderne. Ceci est le fondement d'une "relative unité mentale, morale et culturelle des habitants".³⁹ 2) Dans d'autres nations se perpétuent des États autoritaires, car soustraits aux mécanismes démocratiques de décision populaire. Nombre de ces États, au 19^e siècle, ont cherché à se procurer une apparence de légitimité démocratique en déclarant le pouvoir incarnation d'un substrat culturel national réifié. La légitimité du pouvoir repose ici non pas sur la religion ou sur la grandeur personnelle du monarque, mais sur sa capacité supposée à représenter la nation toute entière. Ces efforts, notamment en Allemagne ou Russie, ont pu être couronnés d'un relatif succès et donner ainsi naissance à des représentations collectives de type nationaliste. Mauss parle de la manière dont une nation peut avoir "le fétichisme de sa littérature, de sa plastique, de sa science, de sa technique, de sa morale, de sa tradition, de son caractère en un mot", et comment elle peut tomber dans l'"illusion d'être la première du monde".⁴⁰ Selon Mauss cependant il s'agit là d'une perversion de l'idéal national, car ce dernier doit être avant tout politique, et non culturel ou ethnique.

Dans la vision de l'histoire de Mauss, le politique suit une parabole: diffus et informel dans les groupes de chasseurs-cueilleurs et dans les petites sociétés agricoles, il quitte progressivement le terrain des relations sociales ordinaires pour se spécialiser sous la forme d'un appareil de contrainte séparé, mal relié à la société, et accaparé le plus souvent par des intérêts privés de type dynastique ou aristocratique. C'est le moment de l'*empire*, dont l'absolutisme est une des formes typiques. À partir de ce moment, avec la construction des nations, le politique est progressivement réintégré à la société. L'élément essentiel est ici ce que Norbert Elias a appelé la "socialisation" du pouvoir: le monopole privé sur l'État disparaît et à sa place s'installe le contrôle par des couches sociales de plus en plus vastes.⁴¹ Cette socialisation prend la forme non seulement d'un changement du personnel de l'État, maintenant recruté plus largement, mais aussi d'une conscience politique nouvelle, que Mauss appelle, nous l'avons vu, l'*adhésion* à l'État et aux lois, et enfin d'une participation politique citoyenne accrue, qui équivaut à une re-politisation du social. Ces éléments peuvent se résumer en invoquant les notions de *compacité* du social et de relative *immédiateté* du politique dans les formes d'organisation de type national: les citoyens s'informent des événements politiques, économiques, culturels et y réagissent directement.

39 Marcel Mauss. *La nation...*, p. 84.

40 Marcel Mauss. *La nation...*, p. 107.

41 Voir Norbert Elias. *Über den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. 2 vols. Francfort/Main, Suhrkamp, 1976.

On notera que cette compacité et cette immédiateté sont plus difficiles à atteindre au niveau mondial: quoique Mauss théorise l'existence d'une "opinion publique de l'humanité" qui "s'élève et sent ce qui arrive dans tout le monde et réagit",⁴² il n'en reste pas moins que, pour permettre l'exercice de la souveraineté populaire, l'intensité des sentiments de solidarité et le degré de connaissance des positions et intérêts en présence doivent être beaucoup plus élevés que ce permettrait le niveau mondial. Ce que Mauss envisage, c'est donc à la fois 1) une *séparation* des peuples par l'abandon de la forme impériale et de ses mélanges composites, 2) suivie de leur *rapprochement*, facilité par leur adoption d'une même organisation politique, nationale et démocratique.

En résumé, on voit donc que selon Durkheim et Mauss les transformations sociales d'envergure peuvent souvent s'entendre, selon la formule de Durkheim, comme un changement du "mode de composition" de la société: les groupes changent du point de vue du type, du point de vue du nombre, et du point de vue des rapports qu'ils entretiennent entre eux. Dans la *Division du travail social* Durkheim analyse en particulier la "fusion" progressive de segments sociaux.⁴³ Mauss, dans *La nation*, décrit le phénomène d'intégration qui accompagne la modernisation politique et sociale. Dans ce processus, les composantes de la société ne peuvent plus demeurer simplement juxtaposées. Par conséquent elles se lient plus étroitement les unes aux autres, comme dans le cas de l'unification allemande ou italienne⁴⁴ ou de la fédéralisation de la Suisse.⁴⁵ Dans d'autres cas, que je discuterai un peu plus longuement ci-dessous, elles se détachent pour devenir à leur tour des sociétés complètes, comme dans le cas des sécessions nationales ou coloniales.⁴⁶

3. Constitution des sociétés par composition

Nous venons de voir que pour Durkheim et Mauss l'analyse de la *composition sociale*, c'est-à-dire l'analyse des groupes internes à la société, de leurs rapports et de leur rôle, est essentielle à la démarche sociologique. Cette analyse doit se faire tant dans la dimension synchronique que

42 Voir Marcel Mauss. *La nation...*, p. 160.

43 Voir Émile Durkheim. *De la division du travail social...*, pp. 241, 361. Le terme de fusion, très évocateur à coup sûr, ne doit pas faire oublier que le résultat n'est pas une totalité homogène.

44 Voir Marcel Mauss. *La nation...*, pp. 88, 92, 95.

45 Voir Marcel Mauss. *La nation...*, p. 259.

46 Voir Marcel Mauss. *La nation...*, pp. 70, 88.

dans la dimension diachronique, puisque l'observation d'un changement du mode de composition sociale et de la relation entre les composantes sociales est le signe d'une transformation sociale d'envergure.

3.1. Croissance linéaire et composition: deux visions du développement social

Le thème que j'aborde maintenant est celui de l'émergence, ou de la "formation",⁴⁷ des sociétés elles-mêmes à partir d'éléments d'autres sociétés:⁴⁸ il s'agit ici de ce que certains anthropologues et historiens ont appelé l'"ethnogenèse".⁴⁹ On parlera dans ce contexte de composition sociale non pas au sens des rapports entre groupes à l'intérieur d'une société, mais au sens d'une articulation et d'une combinaison de sociétés *différentes*, ou de parties d'entre elles. C'est la question explicitement évoquée par Durkheim lorsqu'il parle de la constitution d'une société par "réunion de hordes".⁵⁰ Si, comme l'indique Mauss, une société est une entité sociale qui porte un nom propre,⁵¹ alors on peut se demander, pour toute entité nommée, comment elle s'est constituée historiquement. Prenons l'exemple de l'entité nommée France. À droite ou à gauche, de Boulainvilliers, qui décrivait au 18^e siècle la France comme agrégat de Francs et de Gaulois,⁵² à Renan et même Barrès (la France n'est pas "race", mais "nation", "c'est-à-dire une collectivité de formation politique",⁵³ c'est un lieu commun que d'affirmer, dans le champ intellectuel français de l'époque, que la France est le résultat d'une agrégation ou composition. L'une des tâches que se donnent Durkheim et Mauss, c'est de systématiser cette idée vague en la passant au crible du raisonnement sociologique: aussi s'agira-t-il d'expliquer comment et pourquoi "les peuples de langue française fusionnèrent graduellement" et plus généralement de théoriser les "fusions [qui sont] à l'origine de la plupart des grandes nations modernes".⁵⁴

47 Voir Marcel Mauss. *La nation...*, p. 179.

48 Dans une perspective de sciences sociales, il est évident que toute société, au moment de sa constitution, utilise d'autres sociétés comme matière première: l'hypothèse alternative, intenable pour les sciences sociales, serait celle, contractualiste, d'une réunion volontaire d'individus isolés.

49 Voir Patrick J Geary. *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*. Princeton, Princeton University Press, 2003 et James C. Scott. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven, Yale University Press, 2011.

50 Voir Émile Durkheim. *Les règles de la méthode...*, p. 83.

51 Voir Marcel Mauss. *Manuel d'ethnographie...*, p. 23.

52 Voir Annelien De Dijn. *French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville: Liberty in a Levelled Society?* Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 14-20.

53 Voir Maurice Barrès. *La terre et les morts: sur quelles réalités fonder la conscience française*. Paris, La patrie française, 1899, p. 7.

54 Voir Marcel Mauss. *La nation...*, p. 190.

L'alternative à l'analyse de la constitution des sociétés par composition ou fusion, c'est ce que Durkheim appelle la "théorie patriarcale", qui conçoit la société comme l'ensemble des personnes descendant en ligne plus ou moins directe d'un noyau social originel:

la société élémentaire dont seraient sorties les sociétés plus composées serait un groupe familial étendu, formé par tous les individus qu'unissent des liens de sang ou des liens d'adoption, et placé sous la direction du plus ancien ascendant mâle, le patriarche. Les sociétés dites politiques ne seraient que des familles agrandies.⁵⁵

Cette citation suggère que les sociétés existent de toute éternité, et qu'elles ne se transforment que par croissance démographique endogène, et jamais par expansion ou alliance. Une autre version, plus politique, de la même idée décrirait les sociétés comme autant de substances culturelles immuables. Par exemple Mauss, dans *La nation*, décrit en détail la théorie des "nationalités".⁵⁶ Ce concept désigne la société entendue comme *ethnos*: un ensemble de personnes liées les unes aux autres par une ascendance supposée commune, et possédant des traits psychologiques communs, autrement dit un caractère collectif. Dans cette vision, chacune des entités nationales possède une singularité culturelle permanente: des Gaulois à la Troisième République, de Herrmann à Bismarck, la France et l'Allemagne sont toujours demeurées elles-mêmes.⁵⁷

Durkheim et Mauss, à l'encontre de ces visions patriarcales et culturalistes, proposent une théorie des sociétés comme résultats de phénomènes contingents de *composition/décomposition d'entités*. Dans sa forme la plus simple, la théorie de la composition sociale postule que les entités sociales existantes sont le résultat d'agrégations de sociétés simples en sociétés plus complexes. Dans les *Leçons de sociologie*, Durkheim écrit que "[l]es sociétés politiques supérieures sont formées par l'agrégation lente des sociétés politiques inférieures".⁵⁸ Dans les *Règles de la méthode*, il mentionne brièvement de nombreux exemples, tels que la réunion des clans kabyles en tribus, ou encore la réunion des tribus romaines en cité.⁵⁹ À la différence de la vision décrite plus haut, il y aurait donc au principe plusieurs noyaux sociaux distincts, qui se sont ensuite liés les uns aux autres pour former des entités sociales de plus en plus vastes. Durkheim

55 Émile Durkheim. *Leçons de sociologie...*, p. 82.

56 Voir Marcel Mauss. *La nation...*, p. 52.

57 Voir Susanne Citron. *Le mythe national: l'histoire de France revisitée*. Paris, Éditions ouvrières, 1987 et Herfried Münkler. *Die Deutschen und ihre Mythen*. Reinbeck Bei Hamburg, Rowohlt, 2010.

58 Émile Durkheim. *Leçons de sociologie...*, p. 84.

59 Voir Émile Durkheim. *Les règles de la méthode...*, pp. 84-86.

utilise un vocabulaire varié pour décrire ces phénomènes de composition: il parle d'"assemblage", de "réunion", d'"association". Toutefois, aucune description détaillée n'est fournie. Il revient à Mauss, avec de sa sensibilité historique particulière, de s'être penché plus avant sur cette question.⁶⁰

3.2. Les formes élémentaires de la composition sociale selon Mauss

Dans *La nation* (et je me limiterai pour l'essentiel à ce texte dans ce qui suit), Mauss met cette question de la composition au centre de ses analyses. Une société, dans la définition de Mauss, c'est "un groupe social, généralement nommé par lui-même et par les autres, plus ou moins grand, mais toujours assez grand pour contenir des groupes secondaires dont le minimum est de deux, vivant ordinairement à une place déterminée, ayant une langue, une constitution et souvent une tradition qui lui sont propres".⁶¹ Dans cette définition, un terme particulièrement complexe est celui de constitution, que Mauss propose d'entendre comme "la traduction en règles morales de la structure qu'une société a et se donne".⁶² En d'autres termes, il ne faut pas penser ici à une codification juridique, mais à un règlement moral, c'est-à-dire une façon de poser comme obligatoire une certaine appréhension du juste et de l'injuste.⁶³ C'est d'une part au niveau morphologique du territoire et des liens matériels entre les groupes sociaux et de l'autre au niveau de cette constitution morale qu'il faut se placer pour analyser la manière dont non seulement, selon Mauss, se constituent les sociétés, mais encore comment elles peuvent se décomposer, se désintégrer.

Mauss, je l'ai déjà suggéré, rejette l'hypothèse pour ainsi dire "botanique" d'un développement des sociétés à partir d'un noyau original unique. Bien plutôt, il met au centre de sa réflexion la fusion entre entités distinctes et la scission des entités en entités nouvelles. Partons de l'existence de plusieurs petites sociétés ("tribus") sur un territoire peu étendu. Sont-elles complètement autarciques ou peut-on supposer qu'elles entretiennent, entre elles, des échanges? Mauss fait une distinction entre deux types: l'échange intrasocial, c'est-à-dire interne à une même entité sociale (notamment entre segments), et l'échange intersocial, qui se passe *entre* sociétés ou "tribus" différentes. Il ajoute ensuite à ceci une distinction entre la circulation des biens, d'une part, et la circulation des techniques, services et idées, de l'autre.

60 Voir Camille Tarot. *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*. Paris, La Découverte, 2003, pp. 25-27.

61 Marcel Mauss. *Manuel d'ethnographie...*, p. 23; voir une formulation similaire dans Marcel Mauss. *La nation...*, p. 387.

62 Marcel Mauss. *La nation...*, p. 138.

63 Marcel Mauss. *Manuel d'ethnographie...*, p. 14.

Selon Mauss, tant dans les sociétés peu intégrées que dans les empires et nations, il y a toujours de l'échange intrasocial: c'est "le fait normal de la vie sociale interne", et c'est même lui qui la "constitue en grande partie".⁶⁴ Toutefois, Mauss précise que ce premier type d'échange, dans les sociétés simples à structure fragmentée, n'est pas sans difficulté, et que le nombre d'éléments échangés demeure limité. Concernant les échanges du deuxième type (intersociaux), Mauss opère pour les sociétés simples une séparation nette: l'échange de *biens*, en particulier de matières premières impérissables (tels que les métaux ou le sel), mais aussi d'artefacts techniques (outils, armes), est une constante de la vie sociale.⁶⁵ Comme l'écrit Mauss: "On sera peut-être étonné de notre assertion, mais nous ne connaissons pas de société si basse et si primitive, ou si ancienne qu'on se la peut figurer, qui ait été isolée des autres au point de ne pas commercer".⁶⁶ En revanche, les échanges réguliers d'une part des *personnes*, de l'autre des *éléments immatériels* de la vie sociale (techniques, concepts, idées, etc.), sont faibles dans les sociétés simples. Ce n'est qu'à mesure que les sociétés se complexifient que les flux d'échange intersociaux en viennent à toucher tous les aspects de la vie collective: non seulement la technique et l'économie, mais encore la science, l'art, et jusqu'à la religion.

À cause de leur caractère limité dans les sociétés simples ce n'est pas avec les échanges, notamment économiques, que commence le rapprochement des entités sociales. Sans trancher de manière définitive, Mauss suggère que ce sont les conflits militaires, motivés par les besoins soit d'accès aux ressources, soit de défense ou de sécurisation du territoire, qui sont la matrice paradoxale de l'émergence progressive des sociétés complexes. Comme l'écrit Mauss, "[I]es premiers pactes entre hommes ont été des pactes de paix civile, et de guerre étrangère".⁶⁷ À n'en pas douter, cette importance particulière de la guerre dans la pensée du Mauss de *La nation* doit être replacée dans son contexte historique, qui est celui de la fin du premier conflit mondial: j'y reviendrai plus bas.

1) Mais voyons d'abord comment l'anthropologue décrit les dynamiques d'alliance. Il faut ici distinguer entre deux cas. Premièrement, et le plus souvent, la formation d'une nouvelle entité sociale peut résulter d'une dynamique d'accord explicite visant à stabiliser une interdépendance militaire. Ces alliances peuvent résulter du besoin de coopération entre entités menacées par un "ennemi commun". Comme l'écrit Mauss,

64 Voir Marcel Mauss. *La nation...*, p. 126.

65 Voir Marcel Mauss. *La nation...*, p. 128.

66 Marcel Mauss. *La nation...*, p. 127.

67 Marcel Mauss. *La nation...*, pp. 180-181.

c'est "là l'origine de la Légion des Iroquois, comme de la Confédération suisse; des décapoles, des dodécapoles, des Liges si nombreuses dans l'Antiquité, au Moyen Âge; des États-Unis".⁶⁸ D'autres fois, l'alliance résulte de l'épuisement de sociétés en guerre, dont les membres décident de cesser les hostilités: Mauss parle du:

besoin de tribus apparentées, de sociétés apparentées, de faire cesser la guerre entre elles, guerre qui apparaissait intestinale, nuisible. Ces traités de trêve, de paix perpétuelle, d'opposition aux guerres privées, sont à l'origine de la Confédération latine, des diverses amphictyonies, ligues, groupes...⁶⁹

Deux séries de remarques s'imposent ici. Premièrement ce sont bien, au terme d'un processus long et complexe, de nouvelles sociétés au sens fort qui peuvent émerger des alliances militaires. Déjà Durkheim n'avait pas hésité, dans les *Règles de la méthode*, à qualifier la "confédération iroquoise" de société à part entière⁷⁰ –fût-ce au sens large, déjà évoqué plus haut, de simple "agrégat d'individus en contact continu"–. Quant à Mauss, il laisse tout aussi peu de doute à ce sujet. Pour répondre à la question de la "formation" d'une société donnée, de sa "constitution", il souligne que le "processus de croissance a été très souvent causé par le besoin d'alliances de sociétés apparentées".⁷¹ Il écrit:

Il y a paix entre les clans, les tribus, les villes lorsqu'elles substituent à leurs instabilités, leurs souverainetés incertaines, les joutes réglées, les hospitalités réciproques, les droits de prendre femme les uns chez les autres, en un mot, lorsqu'ils limitent leurs droits, et substituent à la guerre meurtrière la rivalité des segments d'une même société.⁷²

Toutefois, il est évident que ce ne sont pas toutes les alliances militaires qui débouchent sur une dynamique de rapprochement des entités, puis de formation d'une société nouvelle. À titre d'exemple, on peut rappeler que dans l'Antiquité aucune des alliances des cités grecques n'a fait apparaître de société panhellénique.⁷³

Mauss décrit l'alliance de paix qui peut faire naître une nouvelle société en recourant au terme de *composition* sociale ("Paix en sanscrit ne se traduit que par *santhi* – composition").⁷⁴ On remarquera cependant

68 Marcel Mauss. *La nation...*, p. 180.

69 Marcel Mauss. *La nation...*, p. 180.

70 Voir Émile Durkheim. *Les règles de la méthode...*, p. 84.

71 Marcel Mauss. *La nation...*, p. 179.

72 Marcel Mauss. *La nation...*, p. 179.

73 Voir Marcel Mauss. *La nation...*, p. 170.

74 Marcel Mauss. *La nation...*, p. 182.

que les sociétés qui émergent de telles dynamiques d'alliance conservent un fort sectionnement, et qu'une rivalité permanente entre les segments perdure, mais sous une forme désormais réglée: Mauss donne ici le fameux exemple du *potlatch*.⁷⁵ En d'autres termes, des processus d'alliance résulte la reconnaissance, même embryonnaire, de règles et de droits valables pour toutes les parties. Il s'agit d'une "alliance entre égaux".⁷⁶ Selon Mauss la plupart des sociétés européennes sont nées de telles fusions entre groupes jadis rivaux, voire opposés militairement, comme le montrent en particulier les exemples de l'Italie ou de la Suisse.⁷⁷

Par ailleurs, on peut observer combien l'accent mis sur le phénomène d'alliance est révélateur. On pourrait dire que Mauss opère par là une forme de "relève" de la philosophie politique classique.⁷⁸ En effet, loin de voir dans l'accroissement des sociétés un processus organique et aveugle, il donne un rôle déterminant à la volonté. Cette prise en compte du conscient dans l'explication du devenir historique est typique de l'approche de Mauss.⁷⁹ Mais on peut noter chez lui deux importantes différences avec le contractualisme classique. Tout d'abord, ce n'est pas l'arbitraire de la personne souveraine qui est mise ici en avant, mais la volonté collective: l'alliance, non pas des individus, mais des groupes. Ceci est un élément essentiel de toute l'école durkheimienne, selon laquelle l'individu procède de la société et non l'inverse.⁸⁰ Par ailleurs, l'alliance ne prend pas une forme immédiatement juridique (celle du contrat explicite), mais plutôt celle d'une obligation morale, d'une reconnaissance mutuelle scellée par un appareillage rituel. C'est ce qui ressort nettement de ce passage inédit, tiré d'un fragment du manuscrit de *La nation*:

Le résultat de la guerre a été quelque chose de plus profondément inscrit dans le cœur des nations. La paix, si critiquée, marque un moment capital dans l'histoire du droit international et des mœurs des nationalités, celui où l'interdépendance morale a été reconnue, et est devenue un fait et un fait conscient, connu et reconnu. Ce point est si grave [ill.] et si méconnu qu'il vaut la peine de s'y arrêter. Il y a interdépendance ou même société, communauté, entre des êtres moraux,

75 Voir Marcel Mauss. *La nation...*, p. 178.

76 Marcel Mauss. *La nation...*, p. 182.

77 Voir Marcel Mauss. *La nation...*, pp. 189-190; on pourrait ajouter la France, voir Norbert Elias. *Über den Prozess der Zivilisation...*

78 Sur ce sujet, voir Bruno Karsenti. *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*. Paris, Gallimard, 2013, ainsi que l'essai récent de Marc Joly (*La révolution sociologique. De la naissance d'un régime de pensée scientifique à la crise de la philosophie, XIX^e-XX^e siècle*. Paris, La Découverte, 2017).

79 Voir Marcel Mauss. "Fait social et formation du caractère", *Sociologie et sociétés*, Vol. 36, N° 2, 2004, pp. 135-140.

80 Voir Émile Durkheim. *De la division du travail social...*, p. 171; pour un commentaire, voir Christian Laval. *L'ambition sociologique. Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber*. Paris, Gallimard, [2002] 2012.

lorsque ces êtres sont dans une telle situation qu'abandonnant une partie de leurs droits et de leurs intérêts, ou pouvoirs, ils tiennent compte, dans une action commune [ill.], de leurs intérêts, de leurs droits à chacun. Le marchand et le client, l'ouvrier et le patron, le père et l'enfant et la mère sont interdépendants, de nos jours; autrefois c'étaient le clan, les familles [ill.] [qui] se créaient de ces liens. Ce n'est pas tout à fait un contrat, et encore moins un contrat permanent du genre de la *societas* du droit Romain, et de la société civile de notre droit. C'est quelque chose de moins clairement défini en droit, mais d'autre part plus naturel et plus moral.⁸¹

2) En deuxième lieu, l'ethnogenèse peut se produire par scission, c'est-à-dire par le départ d'un ou plusieurs segments d'une entité sociale. Mauss mentionne, à titre d'exemple empiriquement bien documenté, le cas des colonisations suivies d'une rupture des relations avec la métropole, à l'exemple des États américains. Dans ce cas, la "colonie devient absolument souveraine, elle est évidemment une société nouvelle".⁸²

3) Troisièmement, des sociétés nouvelles peuvent se constituer par conquête et subordination. Mauss distingue ici, de manière fine, entre un grand nombre de cas et leur analyse complète me mènerait trop loin. Disons surtout qu'à la différence d'une "alliance entre égaux", de tels processus débouchent sur des formes sociales où les droits soit sont répartis de manière asymétrique, soit sont purement et simplement niés. Une distinction en particulier est fondamentale. Dans certains cas, la société colonisatrice cherche à "faire société" avec les habitants colonisés, même si elle les maintient dans une position subordonnée. Ainsi les territoires conquis par Rome ont été intégrés à l'empire, reliés à lui par un ensemble de voies de communication, articulés à lui économiquement et culturellement. C'est ce qu'exprimait Durkheim lorsqu'il affirmait que "des sociétés d'espèces différentes, situées inégalement haut sur l'arbre généalogique des types sociaux, se réunissent de manière à former une espèce nouvelle. On en connaît au moins un cas; c'est l'Empire romain, qui comprenait dans son sein les peuples les plus divers de nature".⁸³ On peut dire de même de certaines colonies européennes modernes de peuplement, notamment l'Algérie.⁸⁴ Dans d'autres cas, la société coloni-

81 Marcel Mauss. *La nation*. Chapitre "La Société des Nations". Fonds Marcel-Mauss, Collège de France, ancienne cote IMEC MAS 26.13.

82 Marcel Mauss. *La nation...*, p. 184. On pourrait rattacher à ce phénomène les cas de création et de recréation de sociétés en marges des États territoriaux par des individus et des groupes fuyant leur expansion progressive et ses conséquences (conscription, corvées, etc.). Ce phénomène particulier d'ethnogenèse est au cœur de l'ouvrage de James C. Scott. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia* (New Haven, Yale University Press, 2011).

83 Émile Durkheim. *Les règles de la méthode...*, p. 85.

84 Voir Marcel Mauss. *La nation...*, pp. 186, 188.

satrice n'intègre pas socialement les habitants du territoire colonisé: soit, dans le pire des cas, elle les extermine, comme l'illustre tristement le sort des *Native Americans* pendant l'expansion des États-Unis vers l'ouest;⁸⁵ soit elle se contente d'exploiter économiquement le territoire, ce qui la force à l'administrer militairement, sans nullement chercher à intégrer les colonisés, même dans le cadre d'une relation asymétrique. Mauss ne développe pas la question du devenir à long terme de telles sociétés reposant sur une composition inégalitaire. On pressent que bien souvent elles débouchent sur une scission, comme le montrent les guerres coloniales (États-Unis, Irlande, Indochine, Algérie, etc.). Néanmoins, il y a des cas où les composantes subordonnées ont bénéficié d'une reconnaissance de droits et sont ainsi devenues parties intégrantes de la société dans son ensemble. C'est le cas dans la Suisse du 19^e siècle, avec la cantonalisation de territoires autrefois dominés; ou encore en France avec, dans la deuxième partie du 20^e siècle, la pleine intégration à la nation française des départements et territoires d'outre-mer.

3.3. L'ambition politique de Mauss: les deux idées-force de La nation

Quel but Mauss poursuit-il en se livrant à cette longue analyse des différentes formes possibles d'émergence des sociétés par composition ou décomposition de sociétés distinctes? Son but est éminemment politique. En effet, *La nation* a été écrite dans le contexte de la Première guerre mondiale. Mauss, qui a dépassé en 1914 l'âge de la mobilisation, s'engage volontairement dans l'armée française. Il double d'emblée son engagement sur le terrain militaire d'un engagement sur le terrain des idées. Il se donne pour but, d'un côté, de comprendre les causes du conflit; mais par ailleurs, et surtout, il veut réfléchir par anticipation sur les conséquences possibles de la guerre. Mauss choisit ainsi de suivre une piste théorique qui peut sembler contre-intuitive: de la guerre pourrait sortir, sous certaines conditions, une nouvelle union des nations prometteuse de paix et de prospérité. L'ambition politique de *La nation* de Mauss est donc de démontrer, par les sciences sociales et l'histoire, que la paix en Europe est possible et souhaitable, et ce malgré la violence du conflit mondial. Afin de rendre cette idée plausible, Mauss montre comment, à travers l'histoire, un grand nombre de sociétés sont nées du conflit, y compris militaire: elles ont appris, par expérience, qu'une rivalité réglée vaut mieux qu'une lutte permanente dangereuse, car dérégulée. Mais dès que des droits sont reconnus se met en place, presque irrésistiblement, une dynamique

⁸⁵ Voir Michael Mann. *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

de fusion et d'intégration qui réduit les segments autrefois rivaux à l'état de vestiges, dont la signification n'est plus que culturelle. Et c'est dans ce contexte que l'idée même de "Société des nations" prend tout son sens: pour Mauss, la création, après la guerre, d'une "ligue" (*League of Nations*), d'une "confédération" (*Völkerbund*), d'une "société des nations" confirme que l'Europe, et bientôt le monde, sont sur la voie d'une nouvelle "alliance entre égaux" où les parties en conflits, épuisées par des conflits incessants, décident de se reconnaître des droits. Bien entendu, et pour les raisons que j'ai évoquées, la question d'une transformation progressive de la ligue des nations en société non plus seulement au sens faible (l'"agrégat de parties en contact continu"), mais au sens fort, reste ouverte.

Mauss ajoute à cela une deuxième idée-force, elle aussi a priori contre-intuitive: selon l'anthropologue, la forme-nation représente une condition de la pacification, et non un obstacle à celle-ci. Cette notion semble étrange de prime abord si l'on considère les débats en cours au moment où écrit Mauss. Il était courant au sortir de la guerre⁸⁶ de désigner l'effort d'unification nationale comme responsable du conflit mondial: l'État national, puisqu'il résulte d'un effort collectif de constitution d'entités politiques autonomes, aurait nécessairement partie liée avec l'exacerbation des passions nationalistes où s'associent culte de l'identité collective et défense étroite de l'intérêt national, au détriment de toute alliance et de toute coopération. À l'encontre de cette interprétation, Mauss insiste sur la différence entre nation, qu'il associe comme on l'a vu à l'auto-organisation et donc à la démocratie, et nationalisme, qui est pour lui une négation de l'auto-organisation, car il fige la culture nationale en une totalité immobile. Or, selon le raisonnement de Mauss, le caractère démocratique d'une organisation politique favorise la constitution d'alliances "entre égaux", stables car voulues par la population, et pouvant mener progressivement à une fusion. On voit là toute la différence avec les alliances intéressées et toujours volatiles que passent les dynasties. C'est ainsi que les nations sont les entités sociales les plus susceptibles de devenir à leur tour segments d'une entité plus vaste: par exemple une entité politique européenne, des "États-Unis d'Europe" préfigurant les "États-Unis du monde".⁸⁷

86 Quoiqu'un peu plus tardive (1927), voir par exemple *La trahison des clercs* de Julien Benda (Paris, Grasset, 1975).

87 Voir Marcel Mauss. *La nation...*, p. 181.

4. Conclusion

Pour conclure, j'aimerais brièvement passer en revue quelques-unes des caractéristiques générales de la réflexion de Durkheim et Mauss, en soulignant notamment les ressemblances et les différences entre ces deux auteurs.

Mauss s'inscrit clairement dans la prolongation des réflexions de Durkheim. Les deux auteurs concordent sur la nature nécessairement composée de la société. Ils sont convaincus, méthodologiquement, de l'importance d'une analyse des sous-groupes et de leurs rapports; ils sont en outre convaincus, politiquement, du rôle bénéfique des sous-groupes pour l'équilibre social, car ils constituent des milieux à la fois intégrateurs et protecteurs pour les individus. On notera que cette insistance sur les groupes intermédiaires est hautement significative, car elle permet de placer Durkheim et Mauss, à la suite notamment de Montesquieu, Tocqueville et Comte, dans une tradition de pensée associationniste et anti-jacobine dont l'importance pour l'histoire française a été soulignée par des travaux récents.⁸⁸

Par ailleurs –autre clair point d'accord entre Durkheim et Mauss– la caractéristique principale de la société moderne est d'être *intégrée*. Ce terme indique que l'entité sociale moderne est compacte de par son haut degré de mobilité géographique et sociale, de par son territoire défini, et de par l'identification consciente des habitants au groupe social dans son ensemble, et non principalement aux groupes locaux (famille, village, etc.). Toutefois, on remarquera que malgré leur accord de principe Durkheim et Mauss livrent une appréciation différente des sociétés tant pré-modernes et que modernes. En effet, Durkheim insiste sur le caractère répétitif, mécanique et ordonné des "sociétés primitives", où tous les membres ont les mêmes représentations. Par contraste, il décèle dans la modernité des tendances à l'individualisation et à la différenciation si fortes que son inquiétude principale, dans la *Division du travail social* et dans le *Suicide*, c'est le délitement du lien social moderne. Sans nécessairement différer fondamentalement, Mauss place l'accent ailleurs: il décrit le flux, la rivalité et la désorganisation des sociétés archaïques et antiques; il relève le caractère amorphe des empires; et il contraste ces formes sociales avec la compacité et la vitalité des sociétés nationales modernes, où les individus s'identifient fortement à l'État, symbole de la société.

Mauss apporte plusieurs autres nuances et compléments aux réflexions de son oncle. Je n'en mentionne ici que trois. Premièrement,

88 Voir Annelien De Dijn. *French Political Thought...*; voir aussi Julian Wright et Hugh Stuart Jones (éds). *Pluralism and the Idea of the Republic in France*. Basingstoke, Palgrave, 2012.

quoique Durkheim et Mauss concordent sur le rôle du religieux dans les sociétés pré-modernes, le neveu insiste moins que l'oncle sur le caractère sacré de la société et de l'État *moderne*. Deuxièmement, il donne une plus grande place que Durkheim aux phénomènes de circulation inter-sociale ("transfrontalière", si l'on veut). Troisièmement il attribue, dans les processus de transformation sociale, un plus grand rôle que Durkheim aux mouvements sociaux, entendus comme des groupes organisés poursuivant une finalité politique. Ceci apparaît de manière particulièrement claire dans l'analyse qu'il propose du socialisme, thème que je n'ai pas abordé dans le présent article.⁸⁹ Toutefois, un indice de cette différence dans *La nation* est la manière dont Mauss, dans son analyse de la fusion entre sociétés, se penche sur une série de cas historiques spécifiques: il veut prendre en compte, dans ses réflexions sur l'émergence des formes sociales composées, le rôle de la volonté et l'expérience sensible des personnes. Par ailleurs, il explore davantage que Durkheim le rôle du conflit et la violence dans l'histoire, qu'il perçoit comme des catalyseurs paradoxaux de la composition sociale. Il va sans dire que cet accent mis par Mauss sur la guerre et la violence est lié aux circonstances dans lesquelles *La nation* a été rédigée, et au projet politique que Mauss entendait promouvoir dans ce contexte. Mais on peut également en tirer un point théorique de portée plus générale. C'est ce que n'ont pas manqué de faire certains interprètes, et non des moindres, comme Claude Lefort⁹⁰ ou encore Carlo Ginzburg, qui place Mauss dans la lignée de ceux "qui ont essayé de comprendre la société à la lumière de ses déchirements: Hobbes, Rousseau, Hegel".⁹¹

89 Voir Jean Terrier. "Par le peuple, avec le peuple. Socialisme, démocratie et sociologie chez Marcel Mauss", *Incidences* 11, 2015, pp. 85-108.

90 Voir Claude Lefort. "L'échange et la lutte des hommes", en: *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*. Paris, Gallimard, 1978, pp. 21-45.

91 Carlo Ginzburg. "Lectures de Mauss", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 65, N° 6, 2010, pp. 1303-1320, ici p. 1317.

Bibliographie

Barrès, Maurice. *La terre et les morts: sur quelles réalités fonder la conscience française.* Paris, La patrie française, 1899.

Benda, Julien. *La trahison des clercs.* Paris, Grasset, [1927] 1975.

Citron, Susanne. *Le mythe national: l'histoire de France revisitée.* Paris, Éditions ouvrières, 1987.

De Dijn, Annelien. *French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville: Liberty in a Levelled Society?* Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Durkheim, Émile. *De la division du travail social.* Paris, Presses Universitaires de France, [1893] 1994.

— *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit. Cours dispensés entre 1890 et 1900.* Paris, Presses Universitaires de France [1950] 1997.

— *Les règles de la méthode sociologique.* Paris, Presses Universitaires de France, [1895] 2007.

Elias, Norbert. *Über den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen.* 2 vols. Francfort/Main, Suhrkamp, 1976.

Geary, Patrick J. *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe.* Princeton, Princeton University Press, 2003.

Ginzburg, Carlo. “Lectures de Mauss”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 65, N° 6, 2010, pp. 1303-1320.

Joly, Marc. *La révolution sociologique. De la naissance d'un régime de pensée scientifique à la crise de la philosophie, XIX^e-XX^e siècle.* Paris, La Découverte, 2017.

Karsenti, Bruno. *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes.* Paris, Gallimard, 2013.

Laborde, Cécile. “The Culture(s) of the Republic: Nationalism and Multiculturalism in French Republican Thought”, *Political Theory*, Vol. 29, N° 5, 2001, pp. 716-735.

Laval, Christian. *L'ambition sociologique. Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber.* Paris, Gallimard, [2002] 2012.

Lefort, Claude. "L'échange et la lutte des hommes", en: *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*. Paris, Gallimard, 1978, pp. 21-45.

Mann, Michael. *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Mauss, Marcel. *Manuel d'ethnographie*. Paris, Payot, 1967.

— "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi'", en: *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, [1950] 1990, pp. 331-362.

— "Fait social et formation du caractère", *Sociologie et sociétés*, Vol. 36, N° 2, 2004, pp. 135-140.

— *La nation*. Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

Müller, Hans-Peter. *Wertkrise und Gesellschaftsreform: Emile Durkheims Schriften zur Politik*. Stuttgart, F. Enke Verlag, 1983.

Münkler, Herfried. *Die Deutschen und ihre Mythen*. Reinbeck Bei Hamburg, Rowohlt, 2010.

Scott, James C. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven, Yale University Press, 2011.

Tarot, Camille. *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*. Paris, La Découverte, 2003.

Terrier, Jean. "Par le peuple, avec le peuple. Socialisme, démocratie et sociologie chez Marcel Mauss", *Incidence* 11, 2015, pp. 85-108.

— "Pluralité et unité chez Émile Durkheim. Sur le rapport entre pluralisme et pensée sociale", *Revue internationale de philosophie*, Vol. 279, N° 1, 2017, pp. 181-199.

Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), [1922] 1972.

Wernick, Andrew. *Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-Theistic Program of French Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Wright, Julian y Jones, Hugh Stuart (éds). *Pluralism and the Idea of the Republic in France*. Basingstoke, Palgrave, 2012.

CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
RESEÑAS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

CONCEPTOS
CONCEPTOS
HISTÓRICOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

RESEÑA

Casagrande, Agustín E. “Un recorrido sobre las formas jurisdiccionales de gobierno en la transición a la modernidad política”, *Conceptos Históricos* 3 (4), pp. 138-145.



Un recorrido sobre las formas jurisdiccionales de gobierno en la transición a la modernidad política

Agustín E. Casagrande

agustincasagrande@hotmail.com

Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho/Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Justicias, agentes y jurisdicciones. De la Monarquía Hispánica a los Estados Nacionales (España y América, siglos XVI-XIX).

Elisa Caselli (coord.). Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2016, 462 pp.

Justicias, Agentes y Jurisdicciones, coordinado por Elisa Caselli, es el resultado de un encuentro de variados investigadores especialistas en la historia de la justicia que se dieron cita en el marco del proyecto sobre la construcción de los Estado nacionales que dirigiera Juan Carlos Garavaglia. Como su subtítulo lo indica (*De la Monarquía Hispánica a los Estados Nacionales, España y América siglos XVI-XIX*), la investigación conjunta pretende brindar una dimensión analítica sobre el proceso de construcción del poder estatal partiendo del gobierno jurisdiccional de la tradición hispánico-indiana, para observar su progresiva –y nunca

total— desarticulación, y el ascenso de nuevas lógicas de saber-poder, de cuyos pliegues ha emergido la particular estatalidad Latinoamericana.

El marco institucional, entonces, debe jugar como una advertencia importante. Ello así, dado que esta obra no se circunscribe solo a un glosario de las prácticas judiciales del antiguo régimen en el pasaje a la modernidad sino, más bien, a la problemática acuciante de la particular estatalidad latinoamericana que encuentra en el derecho y la justicia claves hermenéuticas para comprender la dinámica del poder, incluso en el presente. Esa dimensión que ataca la obturación precomprensiva del Estado, se ve intercambiado por el consiguiente interés hacia el particularismo local. Especialmente, ello se observa cuando Elisa Caselli remarca la importancia de asumir una posición crítica contra la historia del derecho decimonónico. A partir de allí, emerge la conciencia de los desajustes de esa particular historiografía, dado que esta última había extrapolado al mundo premoderno los sentidos inscriptos en *su* presente de escritura, el cual —en resumidas cuentas— equiparaba derecho a Estado-Ley, desoyendo otras voces y saberes que eran estructurales para el *ordo iuris* del mundo premoderno, y que ahora merecen ser recuperados. Así, la vuelta sobre el mundo del derecho desde la historia requiere otras herramientas heurísticas para desmontar la aparente transparencia que reposaba sobre la operación dogmática, la cual obturaba la comprensión de *otras* formas de gobierno.

Claramente, la operación que exhibe la autora al alertar sobre la tensión entre el paradigma conceptual decimonónico y la alteridad radical que se imponía en el lenguaje de las fuentes, resulta familiar al lector interesado en la historia conceptual. Es que el efecto de extrañamiento y la clave antropológica para recomponer órdenes simbólicos y racionalidades que escapan al presente del investigador parecen encontrar un eco en la pregunta radical por la constitución política [*Verfassung*] que activara Otto Brunner —por mor schmittiano— en el estudio de la historia constitucional alemana.¹ Así, el efecto de antropologización de la historia se vuelve pieza central en cada uno de los enfoques seguidos por los autores. Por ejemplo, dicho interés antropológico, y la deriva conceptual que lo acompaña, se ve actualizado mediante dispositivos categoriales creados por los observadores —por ejemplo, *infrajusticia*, en el caso del arbitraje en el estudio de Mantecón Movellán—; o por la encarnadura histórica y la capacidad de agencia de los vecinos y oficiales en la actuación del derecho —extremo observado, con particular insistencia en los artículos de Herzog, Albornoz Vázquez y Velazco Herrera—.

1 Reinhart Koselleck. *Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung, en Begriffsgeschichten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006.

De esta manera, la necesidad de suspender las categorías transparentes para adentrarse en el mundo político por vía de la justicia deviene un elemento que aúna los trabajos del volumen.

Ahora bien, más allá de dichas dimensiones teóricas que importan posicionarse desde la perspectiva de una sociología de las prácticas, aparece como central, en los estudios que componen el volumen, la práctica del historiador envuelto en el mundo de la *fuerza judicial* y sus fuentes correlativas que la integraban –literatura jurídica, leyes, escrituras, *porcones*–. Esa *atracción por el archivo* determina no solo una posición enunciativa que diversifica la mirada del historiador de aquella del jurista, sino también que es allí donde se redescubre un campo fértil para el reencuentro con la dimensión social: es decir, con el agente envuelto en las redes de la justicia. De esta forma, como consecuencia necesaria de partir de las causas judiciales, el mundo procesal ha servido de eje axial para, por un lado, observar los usos de la justicia como campo de disputa social y, por otra parte, como mirilla para hallar, tras los espesos textos de la praxis jurídica, un entramado social escindido del texto de la ley. Los matices corren por cuenta de los autores y se ven determinados por su particular interés. Para esta mirada general de la obra, cabe señalar, finalmente, que el *Ordo Iudiciorum* presenta la doble problemática del análisis de saberes jurídicos que estaban allí para ser activados por los actores en los diversos niveles jurisdiccionales en soluciones de conflictos entre vecinos, hasta llegar a las Visitas de altos Ministros,² lo cual da cuenta de una duplicidad de complejidades. La primera es la compleja indiferenciación entre el saber letrado y el mundo lego en la apropiación del sentido del derecho, cuya comunicación nunca puede ser escindida del todo. La segunda, pone en tensión el *uso* popular de la justicia. Ello así, toda vez que ese uso nunca era del todo libre, sino que al contrario, estaba atravesado por el sentido que le otorgaba a las prácticas el universo simbólico del derecho.³ Es aquí donde la intuición del historiador es clave para reconocer la agencia en un mundo de actores que a primera vista parecen estar siendo *hablados* por la semiosis jurídica.

2 Verbigracia: el clásico recurso de la amistad del testigo con el beneficiario de su declaración para su descrédito, que del *ius commune* fue sintetizado en la Las Partidas; la figura del *Iudex Perfectus*, como símbolo de autorricas, etcétera.

3 Aquí, en la lógica del *ordo iudiciorum* se ve, tal vez, la distancia entre la historia del derecho contemporánea y la historia social de la justicia, donde la primera fugando hacia el mundo de los textos jurídicos otorga mayor interés en la recomposición del orden jurídico-conceptual que mediatizando lo decible y pensable daba sentido a las prácticas de los agentes; mientras que la segunda se detiene en la recomposición de la experiencia “al ras” que retrovierte confirmando o problematizando la historia de textos. No obstante, como se ve en la obra y en el cuerpo erudito que acompaña cada intervención, el diálogo entre ambas escuelas es fértil y ultra productivo. Ello se manifiesta, por ejemplo, en las citas a los trabajos de Víctor Tau Anzoátegui, Carlos Garriga, António M. Hespanha, Bartolomé Clavero, entre otros.

Dicho diálogo ha devenido fructífero, para situar y seleccionar las fuentes que inspiran a la reflexión, las cuales se ven recortadas por intereses del historiador pero dimensionadas por el mundo jurídico que sirvió a su producción como objeto cultural, hoy resguardado en el archivo. Entonces, frente a un posible al ataque frente a la dispersión de estudios, la bandera de la antropología jurídica se levanta. Es que la lógica de una cultura jurisdiccional determinaba un criterio territorial experimentado por la espacialización de los actores, pero no por ello ajeno a un sentido cultural históricamente determinado. La dimensión política –constitucional– hace que los estudios reunidos en el libro, lejos de mostrar una dispersión de casos, sean más bien un fiel resultado de un condicionamiento político-histórico que excede a la simple elección de la escala por los historiadores. Así, saber jurisdiccional, por un lado, y agentes y justicias, por otro, se encuentran mediatizados no solo por la “costumbre” en el sentido thompsoniano, sino por el *saber* jurídico que constituía las prácticas. Ello también determina la escala microfísica de los casos estudiados, donde las redes de conocimiento entre los agentes de la justicia –en su *doble espada* secular y eclesiástica– y los vecinos, los malentretidos, los pueblos de indios, etc. expresan una experiencia social de tipo local –de pequeña escala– que habilita a la pregunta: ¿quiénes eran estos actores y qué relaciones tenían? De esta forma, con la conciencia de hallarse frente a dicho condicionamiento cultural la mirada sobre las redes sociales, las amistades-enemistades, las técnicas jurídicas que vehiculaban el poder, se convierten en materia central de la obra. A su vez, ello permite una muy interesante integración de las partes de la obra dependiendo de aquello que busca cada investigador, en su mirada sobre el mundo social de la justicia. Dicho esto, puede observarse el interés que media en cada parte del trabajo.

Los estudios de la primera parte se concentran en el recorte sobre los *usos* políticos de la justicia. El ya señalado *arbitraje* como modo de *infrajusticia* en la región cantábrica en el antiguo régimen; los estudios sobre la negociabilidad de la política por la vía jurídica que nos acerca Pilar López Bejarano para la Nueva Granada entre los siglos XVIII-XIX y Tamar Herzog para las visitas al presidente de la Audiencia de Quito en el siglo XVIII; las tensiones entre agentes –protectores-defensores– y los pueblos blancos-mestizos y los pueblos indígenas de Viviana Velasco Herrera en la sierra ecuatoriana entre 1830-1857; y, finalmente, las técnicas jurídicas para refrenar los extensos pleitos por injurias que recupera María E. Albornóz Vásquez para Chile en el período que va desde 1790-1873. Estos trabajos exhiben una posibilidad de reconstrucción histórica, donde el camino de lo social aparece mediatizado por el espacio de poder judicial, el cual brindaba legitimidad a las acciones

de vecinos y demás agentes. Pero que no obstante dicha carga debían corresponderse con las acciones concretas que son aquí reubicadas en el contexto del conflicto político-jurídico.

En la segunda parte de la obra, el orden procesal y la institución que compone la práctica jurisdiccional se ve atravesada por el punto nodal de la acción: los *oficiales de justicia*. Los oficios y su ejercicio, amén del componente social de prestigio en una comunidad política *de tantas personas como estados*, también eran fuentes importantes de acrecentamiento del peculio personal de los jueces, quienes no obstante su interés en la justicia, se servían de los mismos para obtener algún rédito. Ello impactaría doblemente en la dinámica social. Por ejemplo, en el estudio de Elisa Caselli sobre Castilla en la edad moderna, la venalidad, las estrategias de cobro y los frenos jurisdiccionales a la práctica de subsumir el *bene commune* al “interés particular” motivan una hipótesis muy interesante que propone que la conflictividad jurisdiccional no solo era constitutiva de la pluralidad de jurisdicciones entramadas profundamente, sino que eran también insufladas por mor del beneficio personal de los agentes. Con ello se complejiza la consecución de la *quietud* perseguida por el *ordo iuris* de la época. Por otra parte, las acciones de los magistrados encontraban límites institucionales. Así, no era extraño, como lo destaca el capítulo de Inés Gómez González, que los ministros salieran en defensa de sus actos frente al control institucional. En este caso, la autora recupera el valor de los *Porcones* que, como alegaciones de derecho, hacían imprimir los magistrados frente a las visitas. El carácter impreso facilitaba la circulación dentro del Consejo, buscando favorecer la decisión exponiendo de manera erudita aquellas posiciones que negaban las acusaciones en su contra. El universo jurídico-conceptual de allí extraído permite conocer más sobre la fama y la honra, sobre merecido favor del Rey a sus ministros, etcétera.

Más allá de los ministros y justicias, la obra presenta un variopinto mundo jurisdiccional que se contorneaba mediante la acción de otros agentes. Así, Aude Argouse recupera la experiencia de los notarios en Santiago de Chile entre mediados del siglo XVII y comienzos del XVIII. En su fresco la representación –jurídica no política– sirve para pensar las distancias, es decir, en cómo una *persona* podía hacerse en otro lugar por medio del mandato, volviendo a la vida las experiencias de intermediación social de la práctica notarial. Por su parte, Juan Carlos Ruíz Guadalajara se detiene sobre los suplicios capitales en San Luis Potosí en 1767, donde la emergencia del discurso ilustrado pareciera no haber podido refrenar la acción del “brazo ejecutor”, es decir, del Verdugo, en una práctica que tenía al cuerpo como factor que aunaba precomprensión política y castigo. Cierra la segunda parte, el estudio de Víctor

Gayol sobre los gobernadores militares de Tlaxcala entre 1786-1821, donde se pone en juego la tirantez entre el gobierno económico-militar y la justicia tradicional. En un marco de reformas borbónicas, la complicada situación de Tlaxcala le da pie para observar el funcionamiento de la jurisdicción frente al avance de la lógica borbónica de gobierno. Allí, diversas justicias aparecerán para explicar el balance complejo que adquiere el mundo novohispánico en los intentos por *gobernar* la justicia. Tendencias no del todo cerradas y que lejos de resolverse en un desenlace teleológico exhiben la tensión entre lógicas de gobierno, que importan ya de por sí la totalidad de una tesis.

La tercera parte del volumen observa el conflicto jurisdiccional entre diversas instancias que podía manifestarse tanto por la tensión entre la justicia seglar y la eclesiástica, o entre diversos órdenes seculares. Manfredi Merluzzi se detiene en el conflicto jurisdiccional despertado entre la Audiencia de Lima y el Virrey, como también en los choques interaudienciales en el siglo XVI. Ello no solo se observaba entre distintas instituciones, sino que también se radicaba en la acumulación de oficios en un mismo actor. Para este último caso, aparece el estudio sesudo de Miriam Moriconi y María Elena Barral, quienes brindan luz sobre los problemas de la jurisdicción y justicia eclesiástica para el Río de la Plata en tiempos de reformismo borbónico. Claramente, que estos estudios dimensionan y ofrecen una mirada muy relevante para comprender las tensiones inherentes al oficio de justicia en un universo semantizado por la experiencia católica postridentina. Si bien muchas veces obturado por el refuerzo de la mirada seglar, la relevancia de estas indagaciones, amén de la particularidad social apresada en ellos, devuelve voces que se alinean con la dimensión religiosa del discurso social de los agentes de justicia.

Los últimos tres ensayos exhiben las diversas modalidades de construcción del orden en el proceso de formación de una justicia moderna montada sobre un paradigma pretendidamente legal. Así, el trabajo de Federica Morelli, mediante el análisis de una condena a muerte de un esclavo y la mirada crítica sobre el proceder del jefe político y militar, que devolvió el fiscal de la Audiencia de Quito en 1829, exhibe la conflictividad jurisdiccional en clave temporal. De allí sale la luz la tensión entre tradición constitucional y el anhelado “imperio de la ley”. El artículo de la autora explora una cuestión central para la comprensión de la cultura jurídica hispano-indiana, en clave de armado político del territorio, en tiempos de la emergencia de la política moderna. Dicha cuestión se ve también revisitada en los últimos dos artículos que aparecen en el volumen, en los cuales se observa el dificultoso y progresivo pasaje de una *justicia de jueces* tradicional a una de *leyes*. Melina Yangilevich aborda la creación de instituciones de gobierno –policía, justicia

de paz y justicia letrada—, la modificación legislativa y las prácticas de control social en la campaña bonaerense entre 1821 y 1886. Allí, exhibe la forma de mediación que cumplió la justicia de paz en el pasaje hacia una particular forma de estatalidad, tensionada entre las lógicas jurisdiccionales del pasado hispánico y las nuevas demandas de una justicia legal-letrada como ideario de la modernidad política. En sintonía con la propuesta de Yanguilevich, Darío Barrera da cuenta de la experiencia santafecina en relación con la justicia de paz que se creara a partir de la tardía supresión del Cabildo local, el cual —a diferencia de lo acaecido en otras áreas del territorio rioplatense— vio su cierre en el año de 1833. La justicia —y en particular la de paz— emerge como uno de los factores claves para cuadrar las problemáticas de dicho pasaje, tras el cual no solo se formaba una nueva legitimidad, sino que se actuaban en prácticas concretas diversas formas de autoridad y de gobierno local para mantener la quietud pública y el orden de la comunidad.

El largo recorrido propuesto por la obra repercute sobre la problemática del derecho en la cotidianeidad de lo contemporáneo. Así, lejos de ser un panorama sobre lo pasado, exhibe las estratificaciones de sentido que se incorporan, muchas veces, sin saberlo en la discusión del presente. Es así que la dinámica conceptual sale una vez más al reencuentro del lector. No solo por la semántica inscripta en los conceptos que se piensan transparentes y que ocultan tras sí una totalidad radicalmente diversa a la del presente, sino también por esos significantes que reaparecen con extrañeza en las fuentes concretas visitadas por los autores. Entonces, la atención desborda la fuente e inquieta la lectura guiada por la conceptualidad contemporánea. Como se preguntaba Bartolomé Clavero :

¿Qué mundo era aquel donde estas cosas cabían? Porque repárese bien en que se admitían, en que no eran corruptelas ni nada clandestino. ¿Y qué eran exactamente estas cosas? Pues eran lo que decían: la gracia y la amistad, la clemencia y el amor, la misericordia y la caridad, cosas que entonces efectivamente se entendían virtudes anteriores y superiores a la justicia, otra virtud ella misma.⁴

Preguntarse por aquel mundo postula irremediablemente la vuelta de la mirada sobre este que habitamos.

4 Bartolomé Clavero. "Sevilla, Concejo y Audiencia: Invitación a sus ordenanzas de justicia", en: *Ordenanzas de la Real Audiencia de Sevilla*. Sevilla, Audiencia/Diputación/Universidad/Fundación El Monte, [1603-1632] 1995, pp. 7-95, aquí p. 34.

