

## DOSSIER / ARTÍCULO

Wilkis, Ariel (2014). "Sobre el capital moral", *Papeles de Trabajo*, 8(13), pp. 164-186.

### RESUMEN

En este artículo me concentro en presentar el concepto de *capital moral*. Mi objetivo es, en primer lugar, mostrar una relectura de ciertos aspectos de la obra de Pierre Bourdieu para encontrar elementos que permiten elaborar ese concepto. Planteo la siguiente pregunta: ¿Cómo pensar una sociología moral desde la sociología bourdesiana? En segundo lugar, muestro cómo este concepto dialoga con la tradición sociológica y también cómo debate con otros conceptos y perspectivas. En tercer lugar, narro la utilidad de este concepto en dos contextos: los estudios sobre el mundo popular y en la sociología económica. Finalmente, reflexionaré sobre las conexiones de esta perspectiva con ciertas inflexiones del debate público en Argentina y la intervención de la sociología moral en este ámbito.

**Palabras clave:** *Moral, Bourdieu, mundo popular, sociología económica, debate público.*

### ABSTRACT

In this article I present the concept of the moral capital. My aim is, first, to show a rereading of certain aspects of Pierre Bourdieu's work to find elements that allow to elaborate this concept. How to think a moral sociology from Bourdieu's sociology? Secondly, I show how this concept dialogue with the sociological tradition and also how he debates with other concepts and perspectives. Thirdly, I show the usefulness of this concept in two contexts: the studies on the popular life and in the economic sociology. Finally, I will think about the connections between the public debate in Argentina and the programme of the moral sociology.

**Key words:** *Moral, Bourdieu, economic sociology, popular life, public debate.*

Recibido: 02 / 10 / 2013

Aceptado: 12 / 03 / 2014

# Sobre el capital moral

por **Ariel Wilkis**<sup>1</sup>

## Introducción

La sociología ha establecido una relación privilegiada con los hechos y actos morales. Las indagaciones de Durkheim para homologar hechos morales y hechos sociales, la preocupación weberiana sobre el mundo de los valores, la teoría de las tres obligaciones de la circulación del don de Mauss, los desarrollos de Parsons y Merton sobre la integración normativa o la anomia, el orden de la interacción goffimiano y su carácter sagrado, el mantenimiento de las expectativas normativas de Garfinkel, los emprendedores morales de Becker, la ética del honor de Bourdieu y, más recientemente, la sociología de la justificación pública de Bolstanki y Thévenot informan una historia subdisciplinar específica, hilvanada por la preocupación sobre la moralidad de los vínculos sociales.

Pese a la aparente persistencia a lo largo de la historia de la disciplina, esta preocupación tiene momentos de mayor auge y de decline. Patrick Pharo (2004) ha historizado para el caso francés estos ciclos y ha indicado el auge de la sociología moral en las últimas dos décadas luego de un ostracismo atribuido al dominio del marxismo o enfoques históricos políticos de los fenómenos sociales. Otras disciplinas, como la Antropología, también han experimentado este renacer (Fassin, 2012).

<sup>1</sup> Doctor en Sociología por la Universidad Nacional de San Martín y la Universidad de Buenos Aires. Investigador del CONICET, profesor regular en la Universidad Nacional de San Martín y en la Universidad Nacional del Litoral, codirector del Centro de Estudios Sociales de la Economía y director de la Carrera de Sociología de la Universidad Nacional de San Martín.

Más allá de las historias intelectuales que marcan estos ciclos y la vinculación de las trayectorias académicas con estas agendas, en este artículo me concentro en presentar el concepto de *capital moral*. Mi objetivo es, en primer lugar, mostrar una relectura de ciertos aspectos de la obra de Pierre Bourdieu para encontrar elementos que permiten elaborar ese concepto. Respondo la siguiente pregunta: ¿Cómo pensar una sociología moral desde la sociología bourdesiana? En segundo lugar, exploro cómo este concepto dialoga con la tradición sociológica y también cómo debate con otros conceptos y perspectivas. En tercer lugar, narro la utilidad de este concepto en dos contextos: los estudios sobre el mundo popular y en la sociología económica. Finalmente, reflexionaré sobre las conexiones de esta perspectiva con ciertas inflexiones del debate público en Argentina y la intervención de la sociología moral en este.

## El capital simbólico: del concepto al programa

Las clasificaciones de la sociología de Bourdieu como reproductivista (Merchiers, 2004) o utilitarista (Caillé, 1994) son operaciones que dejan a su obra en los bordes de una sociología capaz de dar cuenta de los actos morales. Pharo escribe en este sentido: “Si los valores y las virtudes son esenciales (en la obra de Bourdieu), no lo son como objetos de conocimiento, sino como instrumentos de la lucha política. La ética permanece periférica al sistema y no se convierte en un objeto analítico directo” (Pharo, 2004: 124).

A diferencia de estas interpretaciones, en este artículo intentaré mostrar cómo la sociología de Bourdieu provee herramientas relevantes para comprender aspectos cruciales, como los valores o las *virtudes*.

Para reponer otra interpretación me gustaría analizar el derrotero del concepto de *capital simbólico*, ya que ahí se encuentran las huellas para proponer una sociología moral bourdesiana.

Cuando observamos el proceso de creación del concepto de *capital simbólico* (Pinto, 1998) encontramos que en su génesis se encuentra el análisis del *ethos del honor* Kabylie y el intercambio de dones. La imagen que reconstruye Bourdieu de la sociedad tradicional o precapitalista adquiere consistencia al representar un mundo social no diferenciado, donde las relaciones económicas, políticas y familiares son interdependientes. Esta interdependencia está regulada por el código de honor Kabylie que impregna toda la sociabilidad tradicional. En la economía Kabylie el *capital simbólico* es la “forma más preciada de acumulación” (Bourdieu, 2000: 367).

Las investigaciones de Bourdieu van a prolongar las reflexiones seminales centradas en los datos del trabajo de campo en Argelia para alcanzar un

conjunto de prácticas –fenomenológicamente diferentes– que comparten la propiedad de estar reguladas por una *economía de bienes simbólicos*.<sup>2</sup> Las prácticas pertenecientes al género simbólico no serían menos económicas que las actividades económicas –en el sentido restringido del término–

Este género de prácticas es definido por una fórmula próxima al lenguaje de *Ensayo sobre el don*, de Marcel Mauss: son prácticas que pertenecen a microcosmos sociales que comparten la propiedad de generar las condiciones objetivas para que los agentes tengan interés en el desinterés. Si el desinterés es una orientación razonable de las prácticas en determinados universos sociales, obedece a que la complicidad ontológica entre el habitus de los agentes y el campo que lo produce descuenta como natural la acumulación del *capital simbólico*.

La tercera formulación de la noción de *capital simbólico* cierra una reflexión iniciada por una lectura antieconomicista de la dominación. La existencia social, dice Bourdieu, requiere de razones y estas están desigualmente repartidas: “no hay peor desposesión, peor privación que las de los vencidos en las luchas simbólicas por el reconocimiento, por el acceso a un ser socialmente reconocido” (Bourdieu, 2003 [1997]: 346). Estas luchas no son representadas en una región del espacio social o están vinculadas a un tipo de prácticas, sino que se desarrollan en todos los universos sociales.

El *capital simbólico* no es una especie de capital, sino el efecto que todo capital produce cuando es negado en cuanto tal, es decir, cuando las arbitrariedades de las fuerzas que los sostienen son reconocidas como legítimas.

El *capital simbólico* se ha convertido menos en una noción y más en un programa de investigación. Su primera versión estaba centrada en el *ethos del honor*, las obligaciones morales son una vía privilegiada para comprender los lazos políticos y económicos, luego la noción se autonomiza de esta referencia a la moral. La noción de *capital moral* se inscribe en el programa de investigación de la noción de *capital simbólico*, con lo que retoma su primera formulación centrada en la cuestión de los valores y las obligaciones morales.

## Un concepto en una tradición: obligaciones agonísticas

El trayecto del concepto de *capital simbólico* asume tal centralidad en la obra de Bourdieu que termina describiendo una ontología social agonística: la vida social está atravesada por una lucha ininterrumpida de

---

2 Bourdieu (2002) señala entre estas investigaciones: el funcionamiento de la economía Kabyle, el estudio de la economía doméstica en Argelia, Béarn y otros lugares, trabajos nunca publicados sobre la economía de la ofrenda, y también los estudios sobre la economía del campo cultural, el campo literario y el campo burocrático.

reconocimiento. El corazón de su dispositivo sociológico lo ocupa una antropología centrada en huir de la muerte simbólica (Corcuff, 2005). El trayecto del concepto de don no es muy diferente. Como gran vector de la sociabilidad humana, la estructura secuencial de dar/recibir/devolver dibuja todo vínculo social al ritmo de una lucha moral que define rangos, pertenencias, exclusiones sociales. Muestro este trayecto para ver cómo a través de este podemos encontrar los rastros de una redefinición agonística de los hechos morales, adecuada a una relectura de la sociología bourdesiana que lleva a presentar el concepto de *capital moral*.

En una compilación de artículos (*The ethnographies of moralities*, 1997), los autores señalan que los estudios sobre los valores morales o las moralidades no deberían estar exclusivamente centrados en el terreno de las obligaciones. Un nuevo giro, sostienen, tendrían estas investigaciones si pusieran en consideración los sentidos plurales, las emociones y los sentimientos que orientan las opciones morales. Destacando el cambio de acentuación de Durkheim (2004 [1906]) en este terreno,<sup>3</sup> estas investigaciones se balancean hacia el análisis de las elecciones morales y el peso de las emociones.

Las críticas que realizan los autores están dirigidas a mostrar una aproximación a la moralidad “que implica una perspectiva que cambia desde una concentración predominante en las reglas morales como mecanismos de sanción a un enfoque más complejo, significando ideas y valores como un set de presuposiciones culturales que informan y crean relaciones sociales y no solo las sancionan o las mantienen” (Melhuus, 1997: 180).

Las posturas de los autores de esta compilación y otros que le antecieron (Parkin, 1985) pueden ser resumidas como un enfoque que intenta dejar atrás una concepción de la moralidad en cuanto sistema de sanciones y de adhesión irreflexiva a las normas (Frederic, 2004).<sup>4</sup>

Cuando estos autores reparan en la modificación sustantiva que significó la consideración doblemente constitutiva de los hechos morales por parte de Durkheim, e inclinados por restituir la agencia, dejan de cierta manera congelado el aspecto objetivo y exploran el aspecto subjetivo. El punto que me gustaría señalar es el siguiente: si es cierto que el desarrollo de la capacidad de juzgar o elegir va a la par de una exploración más rica de las moralidades (Evens, 1982), esto no es óbice para una indagación que pretenda tener como objeto dinámico, complejo y rico las obligaciones morales sin por ello recaer en una perspectiva masiva, unificada o externa de estas.

3 “El centro de su atención (de Durkheim) fue desplazándose gradualmente de la obligatoriedad a la ‘deseabilidad’ de la moral, y de las reglas seguidas por la gente a las creencias morales que dichas reglas expresan” (Lukes, 1984 [1973]: 414).

4 Parfraseando a Harold Garfinkel en su crítica a Parsons, para esta perspectiva los agentes no son *idiotas morales*.

La cuestión que queda irresuelta es la siguiente: ¿Puede ser compatible una perspectiva que acentúe las obligaciones sin que bloquee el punto de vista de los agentes y sus prácticas?

Para ir respondiendo a la primera cuestión, quisiera reparar en tres aspectos de la lectura que Bruno Karsenti (1997; 2009 [1994]) propone de la *teoría de las obligaciones* desarrollada por Marcel Mauss. En primer lugar, a diferencia de Durkheim, las obligaciones no son pensadas desde un punto de vista externo, sino que son internas a los vínculos sociales. En segundo lugar, en referencia al *don*, este debe ser pensado como una estructura donde cada una de sus partes son las tres obligaciones. En tercer lugar, la fijeza o estabilidad acordada a las obligaciones morales en los textos de Durkheim dan paso a una preocupación por la temporalidad, es decir, al ritmo en los cuales ellas se actualizan.

El modo de determinación del *don* implica una serie de variaciones con respecto al modelo de coerción tradicional. La principal de ellas, señala Karsenti:

Es que los individuos no están obligados de manera mecánica, que obedecen a una regla fija preestablecida, sino que entran en un ciclo, toma su lugar en él y se encuentra llevado en su dinámica. Y continúa en una nota al pie sumamente importante: la determinación social implicada en el don actuará diferencialmente según el momento del ciclo que se encuentre, admitiendo modalidades en función de las circunstancias definidas por la situación del sujeto considerado. Insertado en la red descrita por los tres modos de obligación, dar, recibir, devolver, él se encuentra menos directamente sometido que llevado a tomar posición y conducido a evaluar su propia posición en el seno del complejo descrito... la concepción masiva y uniformemente legisladora de la obligación es aquí dejada de lado: el régimen complejo del don permite dar cuenta de una conducta social donde la necesidad no es fruto de un impulso exterior de una norma sino de la acción de un campo de fuerzas que orienta al sujeto en una cierta dirección e implica circunscribir el espacio donde se despliega su conducta (Karsenti, 1997: 405).

Mauss, a diferencia de Durkheim, realiza una exploración interna de las fuerzas sociales que operan en la orientación de las prácticas. Este *equilibrio de fuerzas* –revelado a través del movimiento cíclico del don, donde cada uno de las obligaciones funciona como un polo de atracción– implica un rol activo por parte de los agentes. En lugar de ser considerados un reservorio pasivo de determinaciones que están fuera de él, el agente reconduce en sus actos el valor de las obligaciones y con ellas el suyo propio. ¿De qué naturaleza son esas fuerzas al que están sometidos los agentes bajo los ciclos de los dones?

Los datos empíricos movilizados por Mauss en el *Ensayo sobre el don* responden a diferentes tipos de prestaciones no mercantiles y no a una idea homogénea del *don*. En las páginas del *Ensayo...*, como fue destacado por Georges Bataille (2007 [1949]), Claude Léfort (1978) y

resaltado por Bruno Karsenti (2009 [1994]), la rivalidad se torna uno de los móviles de las prestaciones. El lazo social bajo determinadas formas de *don* tiene un fundamento agonístico. Potlacht, dice Mauss, es el término reservado para nombrar a las prestaciones que tienen como principio “el antagonismo y la rivalidad”.

Lefort recuerda “que todas las prestaciones tienen algo de agonístico” (Lefort, 1978: 26). En las primeras páginas del *Ensayo...* aparece señalado que la “rivalidad por regalos” se extiende como “forma y razón” del intercambio entre los polos históricos y geográficos analizados por Mauss. Tanto las formas más exasperantes de lucha como el intercambio de invitaciones que nosotros hacemos pueden ser tratados como formas agonísticas. ¿Cuál es la propiedad común de estos intercambios agonísticos –fenomenológicamente– heterogéneos?

La respuesta a esta pregunta descansa en tener en cuenta que, como fue señalado por Marshall Sahlins (1968), el *don* desplaza a la violencia física directa como mediación entre las personas y las cosas. Pero este desplazamiento no equivale a excluir al antagonismo de la vida social, sino traducirlo como lucha simbólica. Veamos esta cuestión.

Mauss escribe: “Las palabras, los saludos, los regalos solemnemente intercambiados y recibidos, y devueltos obligatoriamente bajo el riesgo de guerra, ¿Qué son sino símbolos?” (Mauss, 2006c [1924]: 300). Esta frase no pertenece al *Ensayo...* pero describe a la perfección la unión que existe entre *don* y antagonismo. El *don* puede sustituir el enfrentamiento físico directo –la guerra– porque logra que los vínculos y jerarquías sociales sean escenificados a través de la circulación de símbolos. Al final del *Ensayo* Mauss sentencia: dos grupos de hombres no pueden más que desconocerse o tratarse. El *don* dirime esta alternativa, “rechazar donar, negar una invitación como rechazar recibir equivale a declarar la guerra, rechazar la alianza y la comunión” (Mauss, 2006[1923-1924]: 162). Pero entrar en el registro del *don* no supone ingresar en una estado de sociabilidad sin fisuras. Por el contrario, las descripciones de Mauss de las prestaciones están impregnadas de inestabilidades, riesgos, incertidumbres y desafíos.

Por lo tanto, el valor de las personas –su prestigio, honor, autoridad– y de las cosas –sagradas, personales– no son preexistentes a los intercambios, sino que a través de ellos encuentran su reconocimiento o desconocimiento. “El potlacht, la distribución de bienes, es el acto fundamental del ‘reconocimiento’ militar, jurídico, económico, religioso, en todo el sentido de la palabra. Se ‘reconoce’ al jefe o a sus hijos y se convierten en ‘reconocidos’ (2006: 209-210). De acuerdo con esta perspectiva, la diferencia crucial entre la guerra y el *don* se encuentra en el pasaje de una sociabilidad dominada por la capacidad de aniquilar físicamente al otro a una donde la rivalidad reside en “eclipsarlo” moral y simbólicamente.

El ciclo de dones, por lo tanto, asoma como una competencia por imponer y hacer cumplir obligaciones que moldea las apreciaciones sobre las personas. Este movimiento implica pasar de una concepción global de las obligaciones morales –bajo la estela de Durkheim– para aproximarse a una concepción *agonística*.

La competencia a través de las obligaciones, la puesta en valor moral de las personas y su estatus dentro de un orden social son tres elementos conectados que la noción de *capital moral* intenta expresar.

## Una definición

En un pasaje de *La distinción* (1979) destinado a caracterizar a la pequeña burguesía, Bourdieu realiza una descripción sobre el *ethos* cultural de esta fracción de clase que encuentro muy sugerente para la elaboración de la noción de *capital moral*:

La pequeña burguesía ascendente rehace permanentemente la historia de los orígenes del capitalismo: como los puritanos no pueden contar más que con su ascetismo. En los intercambios sociales donde otros pueden avanzar garantías reales de dinero, cultura o relaciones, ella no puede ofrecer más que *garantías morales*: pobres (relativamente) en capital económico, cultural y social, ella no puede “justificar sus pretensiones” como (se) dice, y de darse las chances para realizarlas, que a condición de pagar en sacrificios, en privaciones, en renunciaciones, en *buena voluntad*, en reconocimiento, en síntesis, en *virtud* –la itálica es mía– (Bourdieu, 1979: 388).

Este párrafo es rico por varias razones. En primer lugar, porque Bourdieu ilumina cómo una posición social se sostiene sobre el reconocimiento de *virtudes* morales. En efecto, a través de esta descripción Bourdieu logra identificar una posición social específica. Por lo tanto, las *virtudes* morales tienen un valor topográfico, en la medida en que permiten distribuir a quienes se las reconocen dentro de un espacio social distintivo. En segundo lugar, estas *virtudes* son bienes de intercambio que sustituyen a otros tipos de capital (económico, cultural y social). El rendimiento de estos bienes está asociado al reconocimiento de una *buena voluntad*. La apreciación de una persona (su adhesión a determinados valores) sustenta la *conversión* de actos y palabras en garantías morales –que sustituyen a las “garantías verdaderas: dinero, cultura, relaciones”–. Estos elementos permiten que hablemos de una subespecie de *capital simbólico*: el *capital moral*.

Siguiendo este argumento podría presentar una primera definición del concepto. Así como en la última versión el *capital simbólico* es definido como “el producto de la transfiguración de una relación de fuerzas en una relación de sentido” (Bourdieu, 1997), es decir, el capital económico

o cultural cuando son conocidos y reconocidos según sus categorías de percepción. El *capital moral*, por su parte, puede ser pensado como el efecto de la transfiguración de una relación de fuerzas en relaciones de valor. Las categorías de percepción y apreciación que el *capital moral* impone son las vinculadas a poner en *valor* los actos sociales de acuerdo con los estándares de lo que *debe ser* obligatorio.

En este sentido, el *capital moral* remite a los esquemas de percepción y apreciación que reconocen propiedades pertinentes como *virtudes* en el marco de relaciones específicas. Estas propiedades, precisamente, funcionan como *capital* porque son sacadas de la insignificancia y la ineficiencia en las que se encontrarían en otro espacio social. Los usos sociales de los juicios y evaluaciones morales sacan de la indiferencia moral a las personas y sus actos para ponderarlos y valorizarlos. A través de esta perspectiva, esta noción se convierte en un *medio conceptual* (Pharo, 2004: 360) de identificación del carácter moral, inmoral o indiferente de un hecho, persona o acto social.

Las personas son *medidas* –jerarquizadas– en función del cumplimiento de obligaciones. Acumular *capital moral* es acumular legitimidad en una posición dentro de la jerarquía social. Interrogarse sobre las obligaciones que vinculan a las personas es interrogarse sobre las creencias profundas que ellas tienen sobre las posiciones de los agentes en la jerarquía social. Las obligaciones son vectores *estratégicos* de legitimación de status sociales. Bourdieu escribía:

No hay universo social donde cada agente no deba contar, en cada momento, con el valor fiduciario que le es acordado y que define lo que puede permitirse, es decir, entre otras cosas, los bienes, ellos mismo jerarquizados, de los que puede apropiarse o las estrategias que puede adoptar y que, para tener posibilidades de ser reconocidas, y por ende simbólicamente eficaces, deben situarse a la altura justa, ni demasiado arriba ni demasiado abajo (Bourdieu, 2007 [1980]: 223).

A través de las obligaciones se hacen legibles las *virtudes* de las personas, y estas virtudes funcionan como *poderes*. En determinados territorios sociales estos poderes se entrelazan con la circulación de bienes, o mejor dicho, estos bienes no circulan sin estar acompañado del *trabajo moral* específico de imponer y cumplir las obligaciones. Entonces, es relevante como parte de la economía de bienes simbólicos analizar cómo los agentes *hacen* este *trabajo* que les permite acumular esta especie de capital que, como subespecie de *capital simbólico*, otorga un reconocimiento específico (precisamente el de ajustarse a las obligaciones) que “define lo que puede permitirse”.

En pocas palabras, lo *moral* del *capital moral* se especifica a partir del reconocimiento de *virtudes* de acuerdo con esquemas de evaluación y

juicio ligados a criterios de obligación social. Analizar los contextos en los cuales estos son usados como las condiciones en las cuales los agentes tienen *interés en la virtud* (Bourdieu, 1994c) es una entrada a una sociología de los actos morales de raigambre bourdesiana.

## Un concepto dentro de un programa

Gerard Mauger (2006) ha propuesto un esquema conceptual para comprender las transformaciones de los estilos de vida de los jóvenes de clases populares basado en la tesis que estos se asientan en un cambio en la economía de bienes simbólicos. Esta tesis sugiere prestarle atención a cómo se distribuyen las “razones de existencia social”, cuáles son los medios y condiciones para que los sujetos sean reconocidos. El análisis de Mauger se resuelve iluminando el rol del *capital agonístico* como estructurador de las relaciones sociales de los jóvenes de clases populares.

El uso de la violencia verbal y física cumple una función emblemática: permite la rehabilitación estatutaria frente al desclasamiento escolar y social: el respeto se logra en el mundo de la *cultura de la calle* defendiendo el honor puesto en juego por la agresión de la autoridad (en especial la policía), pero también mostrando atributos de la excelencia juvenil (ropa de marca, auto, dinero). Para ello, se requiere ingresar en el “bizness” (comercio ilegal) a través de la capacidad de pelear, de construir capital social y medios para “arreglárselas”.

Un buen ejemplo para reflexionar sobre mi propuesta de *capital moral* sería pensarlo en comparación (y vinculación) con la elaboración del concepto *capital agonístico*. Si este es percibido como *capital simbólico* por las destrezas físicas –guerreras– el *capital moral* es percibido como *capital simbólico* por las *virtudes* reconocidas. En particular, por la manera que ellas indican obligaciones a partir de las cuales son evaluadas las personas. Este contrapunto permite afirmar el argumento en favor de desmenuzar al *capital simbólico* en sus diferentes especies (una especie corporal, una especie ética), por lo tanto, como géneros del mismo fenómeno.

## La diferencia con otros conceptos

La especificación del concepto de *capital moral* me lleva a realizar dos aclaraciones con respecto a otras nociones, cuyos “aires de familia” pueden opacar la pertinencia de esta propuesta. El primero de ellos tiene una fuerte raigambre en la sociología de Bourdieu, me refiero a la noción de *capital social*, el segundo, en cambio, tuvo una importante circulación a raíz de los trabajos del historiador E. P. Thompson y el politólogo J.

Scott, y actualmente vuelve a tener cierto auge con el influjo del antropólogo francés D. Fassin. Me refiero a la noción de *economía moral*.

Empezaré por casa. Las objeciones que recibí sobre mi propuesta en el marco de quienes se posicionan en la galaxia de la sociología de Pierre Bourdieu giraron en torno a dos argumentos. El primero, sobre la propia consistencia del concepto al no poder referirlo a un *campo* o *mercado*. Sin detenerme en una argumentación “técnica”, solo me interesa observar que no todas las formas de capital tienen una relación sociológica con un *campo* o *mercado* específico. Hay formas de capital que si la tienen (por ejemplo, el *capital académico*, que no se lo puede pensar por fuera de las instituciones universitarias) pero otros no, poseen un estatus conceptual diferente. No son exclusivos de ningún espacio social y operan en todos, como es el caso del concepto de *capital social*. De este tipo de capital sería el *capital moral*.

La segunda objeción está conectada con este concepto. ¿Acaso el *capital social* no está forjado por relaciones de reconocimiento de obligaciones que tornan perdurables determinados vínculos sociales? ¿Qué relación hay entre estos conceptos? La cercanía en la génesis del concepto de *capital simbólico* con el de *capital social*, términos que eran intercambiables en momentos tempranos de la obra de Bourdieu (Addi, 2002), permite pensar que aquello que los unía y mezclaba eran precisamente las dinámicas de reconocimiento moral. Pero a la luz del desarrollo posterior conceptual ni un término ni el otro captan por sí mismos. Necesitan esas dinámicas ser especificadas por un tercer término. El *capital moral* funciona como la lente de una lupa que amplifica esa dinámica social. En cambio, cuando se la mira desde más lejos, cuando se usan como lentes al concepto de *capital simbólico* o al de *capital social*,<sup>5</sup> se pierden sus detalles y su importancia.

La noción de *economía moral* en los estudios historiográficos está asociada al nombre de E. P. Thompson (1984 [1979]) y en la antropología, al de J. Scott (1976). Su uso ha implicado tomar en cuenta sentidos compartidos sobre el bien y la justicia de los dominados contra los poderosos. Me gustaría presentar cuatro argumentos que distinguen la noción de *capital moral*.

E. P. Thompson contrapone la economía paternalista y economía mercantil en relación con la presencia o ausencia de valores morales en cada una de ellas y contraponiéndose a partir de esta diferencia. El concepto de *capital moral* trata de ser flexible para no quedar enrolado en

---

5 Esta aclaración no tiene la finalidad de afianzar una ortodoxia interpretativa de la sociología de Pierre Bourdieu. Todo lo contrario, la propuesta conceptual puede desvincularse de este marco y tomar vuelo propio en otros contextos teóricos. Ver al respecto el uso de esta propuesta en Grimson y Baenza (2011).

una Gran División (Dufy y Weber, 2007) entre economías morales y no morales, tradicionales y modernas, precapitalistas y capitalistas.

El segundo punto, E. P. Thompson trabaja el concepto ubicando a la “multitud” como un bloque homogéneo enfrentado a los poderosos, pero no permite los clivajes internos o los procesos de diferenciación. Prevalece en él la noción de “consenso”, mientras que el de *capital moral* prevalece el de competencia e incluso conflicto. La noción de *capital moral* permite explorar el mundo moral de los *dominados* buscando diferencias, antagonismos, competencias y jerarquizaciones. La noción de *economía moral* implica un set de valores compactos que obstaculizan la comprensión de las presiones hacia el antagonismo moral entre las clases populares.

El tercer punto la noción de *economía moral* no es una categoría procesual. Impide observar las temporalidades o los ciclos que si ayuda a analizar la idea de acumulación o desacumulación de *capital moral*.

El cuarto punto, ¿qué realidades económicas describen Thompson y Scott con el concepto de economía moral? Situaciones de subsistencia. En cambio, el concepto de *capital moral* no necesariamente tiene que ser usado en ese marco. Ni en economía de escasez ni en relaciones económicas. En este punto se asemeja a la crítica que propone el nuevo uso del concepto dado por Didier Fassin (2009), quien subraya la necesidad de desconectar la *economía moral* de la economía.

## Usos del concepto

### Una sociología moral del mundo popular

Si el punto de vista absoluto es una representación discontinua del mundo social (de un lado, actos y personas morales; del otro lado, actos y personas no morales), la sociología moral elabora una perspectiva completa capaz de unificar lo que estas representaciones separan. Pensar en estos términos permite tanto reflejar la arbitrariedad que existe cuando las personas experimentan de manera absoluta sus juicios y evaluaciones morales como evitar atribuirle a un individuo, grupo o universo social el monopolio sobre estos. El concepto de *capital moral* guió conceptual y metodológicamente esta afirmación en mi trabajo *Las sospechas del dinero. Moral y economía en el mundo popular*, donde mostré que la competencia por acumular *capital moral* se alojaba en el corazón de la vida social y económica popular. Quisiera volver sobre algunos debates que me permitieron esclarecer este uso.

A principios de 2000 un debate tuvo lugar entre sociólogos y etnógrafos de la vida popular en los Estados Unidos. A raíz de una reseña crítica a tres libros, el sociólogo Loïc Wacquant (2002) disparó una

controversia. Presentaba a esas etnografías como relatos moralizadores de la vida popular, orientados a narrar las virtudes de los sectores marginalizados de la sociedad estadounidense. Phillipe Bourgois (2002) acompañó la posición de Wacquant para responder críticas a sus propias investigaciones. El debate reponía la centralidad de la dimensión moral de la vida popular. La diferencia pasaba por aquellos que la tomaban como una realidad subsidiaria de realidades más duras como la violencia y aquellos que partían de ella para reconstruir la cultura, los estilos de vida, los roles de los más marginados de la sociedad. Quienes siguieron este debate lo hicieron observando la división del trabajo intelectual entre posiciones estructuralistas y posiciones culturalistas.

Este debate es un laboratorio de argumentación sociológica que permite preguntarse: ¿Cuál es el desafío de una sociología moral de la vida popular?, ¿cómo el concepto de *capital moral* permite posicionar una perspectiva más allá de las posiciones encontradas?

No obstante las agudas críticas de Wacquant y Bourgois, y la claridad con las que las sitúan dentro del contexto del campo académico norteamericano —aunque circularon más allá de sus fronteras (ver Borges, 2003)—, me gustaría reparar en las siguientes cuestiones.

Este debate planteaba una paradoja: el reconocimiento que para las personas las categorías morales tenían un mayor peso en sus vidas amenazaba con teñirlas de una representación (científica) moralizante. La salida de esta amenaza implicaba acudir a realidades duras que describían mucho mejor la vida de las fracciones más relegadas de la sociedad. Así Wacquant listaba las investigaciones fuera de los Estados Unidos centradas en la violencia, la estigmatización, las estrategias de sobrevivencia, etc. La alternativa se encontraba entre una moralización de la vida popular o evitarla bajo el precio de opacar el peso creciente de las clasificaciones morales.

En estas críticas está presente la idea de que la salida a la moralización es introducir realidades *duras*, tanto en un sentido emocional como objetivas. La violencia parece ser el instrumento de ruptura para esas representaciones. Su análisis permitiría evitar “la compulsión de validar la dignidad de los pobres” (Wacquant, 2002: 1522).

Una sociología moral de la vida popular no cae indefectiblemente en el recetario del “código de escritura sobre los pobres” destinado a validar la dignidad, el mérito, el esfuerzo. Una perspectiva sociológica conceptual que no quede atrapada en los contenidos morales de sus interpretaciones y convierta la descripción en prescripción puede cumplir este objetivo.

Se podría pensar que el desafío intelectual consiste en poder construir un objeto sociológico que no renuncie a tratar de comprender simultáneamente la competencia, el conflicto y la dominación entre las clases populares y las dinámicas de reconocimiento moral a las que ellas

están sometidas o, para decirlo mejor, comprender que ambos fenómenos pueden ser un mismo hecho social. Una argumentación que pueda ir más allá de la alternativa *miserabilista* o *populista* tan cara a los estudios del mundo popular (Grignon y Passeron, 1989).

En su etnografía de la economía subterránea de los barrios marginados de Chicago, Sudhir Alladi Venkatesh (2006) introduce un punto interesante. Lejos de ubicar a los actores en orientaciones valorativas rígidas (a las que hacía referencia críticamente Bourgois con su *moral binaries*), una exploración en esta región de la vida social implica comprender cómo se van desplegando arreglos morales específicos que mezclan reconocimientos e impugnaciones.

Esta perspectiva es afín con la que propuse en *Las sospechas del dinero*. Mi argumento trataba de desestabilizar categorías de personas, situaciones o vínculos sociales como más morales frente a otros que lo serían menos. Por el contrario, intenté restituir la continuidad del mundo social popular (frente a la discontinuidad de una perspectiva de *moral binaries*) mostrando las variaciones de las reglas que operan para acumular *capital moral*.

Nunca es tan necesario un lenguaje sociológico de relaciones cuando enfrentamos evaluaciones morales. Tomados aisladamente los puntos de vista de los agentes, ellos asumen una posición absoluta. Si cada punto de vista es aislado de los otros puntos de vista y, por este motivo, se pierde de vista el efecto de conjunto que producen, no podemos dar cuenta de la unidad de apreciaciones que se forma. Quienes las llevan adelante, entonces, expresan variaciones improvisadas de esta unidad (con sus *tonos* particulares de enojos, temores, broncas). Se trata, en definitiva, de sustituir la experiencia de ruptura que los agentes tienen con respecto a los otros a través de sus impugnaciones por un análisis de continuidad. El concepto de *capital moral* pretende aprehender esta unidad de apreciaciones y evaluaciones que sostiene la dinámica de la vida social.

El mundo del delito, por caso, tiene su gramática de acumulación moral, definición de valores, obligaciones, de virtudes. Igual que el mundo familiar, el político, el religioso o el económico. Las personas transitan por estos mundos acomodándose a estas reglas que los exponen a acumular *capital moral*.

En *Las sospechas del dinero* tuve el propósito de mostrar, también, cómo la clasificación entre buenos y malos pobres constituía simultáneamente una operación hacia las clases populares, pero también una autclasificación entre ellos. Desde mi punto de vista, esta interpretación ayuda a pensar procesos de diferenciación y desigualdad al interior de estos universos sociales. El uso de este esquema de clasificación por parte de los agentes requiere ser objetivado necesariamente si se pretende comprender el sufrimiento o la dominación, aunque no esté en el centro del análisis la violencia.

En este punto, el concepto de *capital moral* tiene una afinidad con un clásico estudio del mundo popular. En el estudio de Elías y Scotson emprendido en Winston Parva, las relaciones entre los *establecidos* y los *marginados* pueden ser interpretadas a la luz de estas dimensiones del concepto que presento. “El estudio de Winston Parva muestra que no se recibe el aval del grupo sino se pliegan (las personas) a las normas. Toda desviación, real o supuesta, se salda con una pérdida de poder y un rebajamiento del estatus” (Elías y Scotson, 1997 [1965]: 57). Mi trabajo trata de mostrar que el arraigo cotidiano que esta dicotomía tiene en la vida social de los dominados es central, hasta el punto de ser objeto de sus conflictos pero también, en ciertos casos, la fuente de su unidad.

### **Una sociología moral de la Economía**

La renovación de la nueva sociología económica en la década de los ochenta tuvo como motor principal reparar en las redes sociales de la economía. Los trabajos seminales de este proceso fueron los de Mark Granovetter (1985). Un concepto estaba en el núcleo de esta propuesta: el de confianza. Sin embargo, esta perspectiva no proponía una mirada alternativa a la acción económica, sino que mostraba cómo ella se “encrustaba” en tales redes de confianza.

En cambio, los trabajos de Viviana Zelizer han propuesto una redefinición de la mirada sobre las acciones económicas. Para Zelizer, se trata de ir más allá de una lógica de *mundos hostiles*. Bajo esta etiqueta se engloban las perspectivas de las ciencias sociales que enuncian la separación de la economía y las relaciones solidarias, afectivas o íntimas. “Por una parte, descubrimos una esfera de sentimientos y de solidaridad; por otra parte, una esfera de cálculo y eficiencia. Abandonadas a sí mismas, continúa exponiendo la teoría, cada una de estas esferas funciona de manera automática y satisfactoria. Pero ambas siguen siendo hostiles entre sí”. Zelizer remonta esta teoría de *mundos hostiles* a los principios que organizaron la sociología de fines de siglo XIX y principios del XX. “Los analistas del siglo XIX han dado por sentado de una manera reiterada que el mundo social se organiza alrededor de dos principios que compiten entre sí y son incompatibles: *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, atribuciones y logros, sentimientos y racionalidad, solidaridad y egoísmo” (Zelizer, 2009 [2005]: 45-47).

Posteriormente, Viviana Zelizer forjó el concepto de *circuito* para referirse a un programa de investigación destinado a captar la dinámica que moldea simultáneamente los lazos económicos y los lazos sociales: “Cada circuito se distingue por (1) sus límites, (2) sus vínculos interpersonales significativos, (3) las transacciones económicas que le son propias y (4) sus instrumentos de intercambio. Llamo circuitos de comercio, dando a esta palabra su sentido antiguo de conversación, intercambio, relaciones

y elaboración recíproca. Estos circuitos, por lo tanto, engloban intercambios sociales de los más íntimos a los más formales” (Zelizer, 2010).

La sociología moral del dinero que propuse en *Las sospechas...* está en afinidad con este programa. La noción de *capital moral* no se encuentra en la periferia de las acciones económicas, sino en su centro, define su naturaleza.

En este sentido, mi propuesta se emparenta con las propuestas recientes de la sociología económica, donde se analiza el mundo económico desde las apuestas morales y éticas que se ponen en juego.<sup>6</sup>

Las personas miden, comparan y evalúan todo el tiempo sus *virtudes* morales en el mundo económico. Este reconocimiento funciona como un poder específico que jerarquiza y diferencia: como un *capital moral*.

En *Ensayo sobre el don*, Mauss sugiere que la moneda debe pensarse de una manera que vale la pena traer a mi argumentación sobre la noción de *capital moral*. Mauss defiende la idea de que se puede considerar a los bienes personales como monedas, no desprovistas de componentes morales para circular como medios de pago. En su texto, las monedas no son *hostiles* a la moral, para retomar una figura de Zelizer. El concepto de *capital moral* se ubica en esta perspectiva: pretende mostrar al dinero como un transporte de virtudes y valores morales en lógicas monetarias plurales (mercantiles y no mercantiles, formales e informales, familiares y barriales, políticas y religiosas, legales e ilegales).

En este aspecto, el desarrollo del concepto traza puentes con propuestas como las de Viviana Zelizer relativas a superar la dicotomía entre lazos impersonales y personales tan caras a la comprensión las transferencias monetarias.

Jane Guyer (2004) propuso tomar en cuenta la conexión entre jerarquía y dinero; en estas páginas, seguimos su enfoque. El dinero *pone a prueba* (Boltanski y Thévenot, 1991) a las personas y sus vínculos sociales. Mientras circula, arrastra consigo jerarquías morales, dibuja un orden social donde los sujetos se ubican. La sociología moral del dinero que aquí presento analiza cómo este circula o deja de circular, a la par que se prueban virtudes morales y se lucha por acumular *capital moral*. Ser “pagador”, “leal”, “cumplidor”, “respetable”, “generoso”, “trabajador” o “desleal”, “incumplidor”, “avaro” y “vago”, entre otras clasificaciones recogidas en los testimonios, constituyen juicios morales que las personas luchan para alcanzar e imponer, y que, enfrentados, expresan los litigios por definir las fronteras morales que habilitan o prohíben la circulación del dinero.

A la luz de esta propuesta, no podemos más que seguir afirmando aquella idea de Mauss en la cual aseguraba que “sin una noción de valor no hay fenómenos económicos”. Estos fenómenos no se oponen

---

6 Fourcade y Healy (2007) han sintetizado estas perspectivas.

externamente a los órdenes morales sino que asoman como tales a través de ellos. La noción que presento ilumina el antagonismo moral como proceso de lucha y diferenciación económica permanente. La sociología moral permite pensar los reconocimientos éticos como poderes que posicionan mejor a los agentes en la competencia económica. En este sentido, contribuye a trazar una topografía de los antagonismos morales que atraviesan el mundo económico –no solo en su periferia, sino en su centro– y que le dan su fisonomía.

## Reflexiones finales

Para finalizar, vuelvo sobre lo sucedido cuando intenté traducir el concepto de *capital moral* en una toma de posición en la discusión pública. En octubre de 2009, días de debate alrededor de la universalización de la ayuda social de origen estatal, escribí una columna de opinión, “La pobreza y el monopolio de la representación moral”, en el diario *Crítica de la Argentina*.

Me referí al tejido de argumentos morales “movilizados por algunos agentes que forjan su trayectoria y posición en el campo político reclamando un monopolio de la representación moral de la sociedad”. En el caso específico de los argumentos a favor de la universalización, dije que se hacía de la necesidad, virtud. “Quienes hablan de ‘liberar’ a los pobres, o los tratan de ‘rehenes’ –como el martes pasado escuchamos declarar a dirigentes de la oposición al salir de una reunión con miembros de la Iglesia–, trasladan las condiciones de posibilidad de su participación en el juego político, a una toma de posición sobre la moralidad con la que los pobres hacen uso de los recursos de origen estatal”, escribí. Su capital político resultaba inversamente proporcional a la inmoralidad ajena, la que corroía según ellos la vida social de los pobres.

“¿La denuncia generalizada de usos ‘arbitrarios’ y ‘discrecionales’ en la utilización del dinero de los planes no implica trasponer una escala de valores de agentes externos hacia una vida colectiva que encontró en esas modalidades de distribución ciertas escalas de justicia?”, pregunté. Señalé que existían sociólogos y antropólogos preocupados por el mundo popular que en los últimos años habían elaborado respuestas posibles a estas preguntas: “Sería bueno escuchar sus voces antes de que se cierre en este debate una única narración sobre los pobres, su moral y los planes sociales”.

Los lectores del diario con acceso a internet se sumaron a la discusión con sus comentarios. “¿Sociólogos y antropólogos, larguen los libros que les hacen daño!”, escribió uno. “Hay una diferencia enorme entre la caridad, o que el puntero les tire unos mangos, y que sea un derecho que

me corresponde solo por ser niño. Como decía Eva Perón, detrás de toda necesidad hay un derecho vulnerado...”. “¿Este señor es oficialista!”, se quejaba otro. “¿Por qué en vez de discutir eufemismos no se pone a pensar qué pasaría si los marginados empezaran a ver el subsidio como un incentivo para seguir pariendo hijos? ¿Eso no lo ve nadie? Wilkis: si sos sociólogo, deberías ver esa parte, ¿no?”.

Si mi nota de opinión en *Crítica de la Argentina* provocó aquellas reacciones, se debió a que en ese momento el debate ardía. El 29 de octubre de 2009, la presidenta Cristina Fernández de Kirchner firmó el decreto 1602/09, que puso en marcha la Asignación Universal por Hijo. El acuerdo sobre la necesidad de un programa universal de ayuda se desvanecía al considerar su alcance real. Los partidos de la oposición señalaban que un programa verdaderamente universal liberaría a los pobres de su situación de rehenes, posición que implicaba una narración sobre el uso que los pobres hacían de esa ayuda estatal; la universalización pondría fin a esa explotación. Mi postura se diferenciaba al llamar la atención sobre cómo esta visión pretendía monopolizar los juicios morales sobre las circulaciones monetarias hacia las clases populares. Estas no tendrían, me preguntaba, sus propias reglas de reconocimiento de virtudes que funcionan como criterios de justicia distributiva, no estaban sujetas a un reconocimiento que he denominado *capital moral*. Mi pregunta que generó rechazo mostraba hasta qué punto la representación discontinua sobre los actos y personas morales era fuerte en ese debate y en otros.

En un trabajo reciente, Sebastián Pereyra (2013) analiza la emergencia de los “expertos” en corrupción y de este tema como elemento central de la agenda pública desde la década de los ochenta en adelante. El valor del trabajo de Pereyra reside en tomar un caso para permitirnos adentrarnos en una transformación mayor: la moralización de la vida pública argentina. A la luz de la crisis de las ideologías aglutinantes y de organizaciones partidarias vigorosas, la condición de entrada y participación en el espacio político se vincula con la autoridad de medir, evaluar, imponer, criterios de clasificación moral. Estos “guardianes o certificadores morales”, concepto que no es del autor, anuncian una nueva aritmética de la vida política que consiste en multiplicar, dividir, sumar o restar el capital político a través de la moralidad de los participantes.

El trabajo de Pereyra, a su vez, es síntoma e impulsor de la manera que la agenda de las ciencias sociales reaccionó a esta transformación. La palabra “moral” ha retornado en los estudios sociológicos de los últimos años de una manera poco advertida. El rastreo de esta palabra en muchos trabajos podría sugerirnos una preocupación diseminada pero no articulada, una constante no advertida aunque regular. Esta regularidad tiene sus raíces, no solo en dinámicas endógenas a las ciencias

sociales, sino también a procesos exógenos como la moralización de la vida pública y, fundamentalmente, en la reorganización del espacio experto en torno a ella.

La sociología de las acciones o hechos morales que se encuentra dispersa en diferentes trabajos es una respuesta intelectual a la constitución de un espacio de “nuevos emprenderos morales” (que muchas de las veces son nuestros más cercanos competidores: políticos, periodistas, consultores, economistas): mostrando su arbitrariedad se ingresa (mos) al debate público.

Estas sociologías son “reacciones reflexivas” a la moralización de la vida pública. Reacción, porque construimos nuestros problemas a partir de una posición dominada de un espacio intelectual transformado, reflexiva porque lo hacemos movilizandolos instrumentos sociológicos que permiten mostrar las condiciones de esta reacción. La noción de *capital moral* es parte de este programa. A este lo unifica proponer una interpretación verosímil que fundamente que ningún agente o mundo social es más moral que otro. O, en todo caso, fundamentar la arbitrariedad de esta pretensión.

En el caso de Pereyra, por ejemplo, se preocupó por la emergencia de la corrupción como problema público, Vommaro (2010) por la moralización de los vínculos políticos a través del concepto de clientelismo, Frederic (2004) también por la moralidad en la vida política, yo me preocupé por las controversias morales del dinero en el mundo popular (Wilkis, 2013).

Un programa de sociología moral desestabiliza los juicios absolutos y los reconstruye como puntos de vista entre puntos de puntos. ¿Implica esto un relativismo nihilista? Creo, decididamente, que no. Hay una apuesta por una sociología moral como un programa intelectual fuerte que, al mismo tiempo que desestabiliza los juicios absolutos, permite que la sociedad tenga mayor reflexividad sobre sus conflictos, jerarquías, etcétera.

## Bibliografía

Addi, Lahouri (2002). *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu*. Paris, La Découverte.

Bataille, Georges (2007) [1949]. *La parte maldita*. Buenos Aires, Las Cuarenta.

Boltansky, Luc y Thévenot, Laurence (1991). *De la justification: les économies de la grandeur*. Paris, Gallimard.

Borges, Antonadia (2003). *Tempo de Brasília*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

Bourdieu, Pierre (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris, Les éditions Minuit.

— (1994a). “Un acte désintéressé est-il possible?”, en Bourdieu, Pierre: *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris, Seuil.

— (1994b). “Un fondement paradoxal de la morale”, en Bourdieu, Pierre: *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris, Seuil.

— (2000) [1972]. *Esquisse d'une théorie de la pratique précède de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris, Seuil.

— (2003) [1997]. *Méditations Pascaliennes*. Paris, Seuil.

— (2007) [1980]. *El sentido práctico*. Buenos Aires, Siglo XXI editores.

Bourgois, Philippe (2002). “The violence of moral binaries: response to Leigh Binford”, *Ethnography* N° 32, pp. 221-231.

Caille, Allain (1994). *Don, intérêt et désintéressement: Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*. Paris, La Découverte/Mauss.

Corcuff, Phillipe (2005). “Figures de l'individualité, de Marx aux sociologies contemporaines”, en: EspacesTemps.net, Travaux, 12.07.2005.

Dufy, Caroline y Weber, Florence (2009) [2007]. *Más allá de la Gran División. Sociología, economía y etnografía*. Buenos Aires, Antropofagia.

Dumont, Louis. (2002) [1966]. *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard.

Durkheim, Emilie (2004) [1906]. “La determinación del hecho moral”, en Durkheim, Emilie: *Sociología y Filosofía*. Paris, PUF.

Elias, Norbert y Scotson, John (1997) [1967]. *Les logiques de exclusion*. Paris, Fayard.

Evens, T. S. (1982). "Two of society as a moral system: Evans pritchard's heterodoxy", *Man*, Volumen 17, N° 2, pp. 205-218.

Fassin, Didier (2009). "Les économies morales revisitées. Etude critique suivie de quelques propositions", en: *Annales. Histoire, sciences sociale*, pp. 1237-1266.

Fassin, Didier (org.) (2012). *A Companion to Moral Anthropology*. Wiley-Blackwell.

Frederic, Sabina (2004). *Buenos vecinos, malos políticos. Moralidad y política en el Gran Buenos Aires*. Buenos Aires, Prometeo.

Fourcade, Marion y Healy, Kieran (2007). "The views of moral markets", *The Annual Review of Sociology* N° 33, pp. 285-311.

Granovetter, Mark (1985). "Economic action and social structure: the problem of embeddedness", *American journal of sociology*, Volumen 95, N° 3, pp. 481-510.

Grignon, Claude y Passeron, Jean-Claude (1989). *Le Savant et le populaire Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*. Paris, Seuil.

Grimson, Alejandro y Baenza, Brigida (2011). "Desajustes entre nivel de renda e hierarquias simbólicas em Comodoro Rivadavia. Sobre as legitimidades da desigualdade social", *Revista Mana*, Volumen 11(2), pp. 337-367.

Guyer, Jane (2004). *Marginal Gains. Monetary Transactions in Atlantic Africa*. Chicago, The University of Chicago Press.

Howell, Signe (ed.) (1997). *The ethnographies of moralities*. London, Routledge.

Karsenti, Bruno (1997). *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. Paris, PUF.

— (2009) [1994]. *Marcel Mauss. El hecho social como totalidad*. Buenos Aires, Antropofagia.

Lefort, Claude (1978). "L'échange et la lutte des hommes", en Lefort, Claude: *Les formes de l'histoire*. Paris, Gallimard.

Lukes, Steve (1984) [1973]. *Émile Durkheim: su vida y su obra*. Madrid, Siglo XXI editores.

Mauger, Gérard (2006). *Les Bandes, le Milieu et la Bobème populaire: études de sociologie de la déviance des jeunes des classes populaires (1975-2005)*. Paris, Belin.

Mauss, Marcel (1968) [1921]. “L’expression obligatoire des sentiments”, en Mauss, Marcel: *Essais de Sociologie*. Paris, éditions de Minuit.

— (2006) [1923-1924]. “Essai sur le don: forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques”, en Mauss, Marcel: *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF.

— (2006b) [1924]. “Rapports réelles et pratiques de la psychologie et de la sociologie”, en Mauss, Marcel: *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF.

Melhuus, Marit (1997). “The troubles of virtues: values of violence and sufferings in a Mexican city”, en Howell, S. (ed.): *The ethnographies of moralities*. London, Routledge.

Merchiers, Jacques (2004). “Y a-t-il des dispositions morales?”, *Année sociologique*, Volumen 54, N° 2, pp. 455-481.

Parkin, David (1985). “Introduction”, en Parkin, David: *The Anthropology of Evil*. Oxford, Blackwell.

Pharo, Patrick (2004). *Sociologie et Morale*. Paris, Gallimard.

Pereyra, Sebastián (2013). *Política y Transparencia*. Buenos Aires, Siglo XXI editores.

Pinto, Louis (1998). *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*. Paris, Albin Michel.

Sahlins, Marshall (1968). “La Philosophie politique du Essai sur le don”, *L’Homme* N° 8, pp. 5-17.

Scott, James (1976). *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven, Yale University Press.

Thompson, E. P. (1984) [1979]. “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del XVIII”, en Thompson, E. P.: *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona, Crítica.

Venkatesh, Sudhir (2006). *Off The Books. The under economy of the urban poor*. Boston, Harvard.

Vommaro, Gabriel (2010). “Regards croisés sur les rapports des classes populaires au politique en Argentine. Retour sur la question du ‘clientélisme’”. Tesis de doctorado EHESS.

Wacquant, L. (2002). “Scrutinizing the Street: Poverty, Morality, and the Pitfalls of Urban Ethnography”, *American Journal of Sociology* N° 107, pp. 1468-1532.

Wilkis, Ariel (2013). *Las sospechas del dinero. Moral y economía en el mundo popular*. Buenos Aires, Paidós.

Zelizer, Viviana (2010). “Circuits in economic life”, en Zelizer, Viviana: *How culture shapes the economy*. Princeton, Princeton Press.

— (2009) [2005]. *Negociando la intimidad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.