

Conceptos carnales en acción: la sociología diagonal de Loïc Wacquant*

Loïc WACQUANT

Universidad de California, Berkeley, Estados Unidos

Centre de sociologie européenne, París, Francia

loic@berkeley.edu

Dieter VANDEBROECK

Vrije Universiteit Brussel, Bruselas, Bélgica

dieter.vandebroeck@vub.be

Traducción de Ignacio González Sánchez

Escrito en forma de diálogo con el sociólogo bruselense Dieter Vandebroek, esta entrevista recorre la trayectoria social e intelectual de Loïc Wacquant como trampolín para revisar y discutir los principales conceptos acuñados y las proposiciones teóricas elaboradas en el curso de sus investigaciones sobre la marginalidad urbana comparada, la dominación racial, el gueto, el Estado penal, el neoliberalismo y la carnalidad. Esto brinda una oportunidad para especificar las relaciones entre etnografía, historia y teoría; la dialéctica de la dominación y la resistencia; el papel del (des)honor público en la vida social; los usos del campo burocrático de Bourdieu; y las condiciones sociales y académicas de incubación, difusión y muerte de mitos académicos como el de la "infraclass" (*underclass*). El texto concluye con un llamamiento a distinguir claramente entre los usos retóricos, metafóricos y analíticos de los conceptos y reafirma la necesidad de la reflexividad epistémica como condición sine qua non para la articulación de problemáticas científicas sólidas.

* Nota editorial: texto traducido al español por Ignacio González Sánchez del original: Wacquant, L., & Vandebroek, D. (2023). Carnal concepts in action: The diagonal sociology of Loïc Wacquant. *Thesis Eleven*, 0(0). doi.org/10.1177/07255136221149782. También publicado en Dieter Vandebroek (ed.), *Talking Theory* (Oxford University Press, 2023). Los autores agradecen a Jenae Carpenter, Jason Ferguson, Cathy Hu, Ellis Monk, Khoi Quach, Sarah Brothers y Victor Shammas su atenta lectura de las versiones anteriores de este texto y sus sagaces sugerencias editoriales y analíticas para mejorarlo.

Cómo citar:

Wacquant, Loïc y Dieter Vandebroek (2023). Conceptos carnales en acción: la sociología diagonal de Loïc Wacquant. *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 23(3), e2305.

La inteligencia del boxeador se decide a la luz de su forma de pelear y no por el hecho de que planea o no su ataque antes de llevarlo a cabo. Si se detiene a meditar en el "ring" será considerado un boxeador inferior, aunque se lo reconozca quizá como un teórico o crítico brillante. La inteligencia para boxear se exhibe al dar y parar golpes y no al aceptar o rechazar proposiciones referentes a ellos. Del mismo modo, la habilidad para razonar se muestra en la construcción de argumentos válidos y en la detección de falacias, y no en la admisión de las fórmulas de los lógicos (Ryle, [1949] 2009: 46).

Introducción

La teoría implica distancia. "Teorizar" es, como sugiere la etimología del término, "mirar" o "contemplar" (*theorein*) y, por tanto, adoptar el punto de vista de la "espectadora" (*theorós*) que se sitúa fuera y lejos del fenómeno que trata de desentrañar. De hecho, emprender cualquier forma de reflexión sistemática *sobre* el mundo social significa, ante todo, liberarse de la multitud de obligaciones, tareas y urgencias que conlleva estar involucrado prácticamente y comprometido afectivamente *en* ese mundo. Al adoptar una posición al margen de la acción social, el sociólogo espera obtener una perspectiva que sea algo más que "una mera paráfrasis de los prejuicios tradicionales" (Durkheim, [1895] 1982: 31) y trascienda los puntos de vista de quienes no se pueden permitir el lujo de convertir su mundo en objeto de pura "contemplación" (*teoría*).

Sin embargo, aunque la distancia es en muchos sentidos una *condición previa* para una mejor comprensión del mundo social, también puede funcionar como un poderoso *obstáculo* para dicha comprensión. De hecho, tal y como afirmó Pierre Bourdieu (1997), la ignorancia de las condiciones sociales que permiten la perspectiva teórica o "escolástica" puede llevar fácilmente al pensador profesional a tratarla como la plantilla universal sobre la que modelar la relación entre los Agentes y el Mundo en general. Quizá no sorprenda que los primeros aparezcan tan a menudo bajo la apariencia de sujetos contemplativos, deliberantes e inquisitivos, ya sea en forma de un *homo economicus* que calcula racionalmente su camino hacia la máxima utilidad o de un *homo culturalis* que busca desesperadamente un significado existencial o "definiciones compartidas". Este último, a su vez, suele quedar reducido a la condición de "espectáculo" inerte sobre el que reflexionar, cuando no a la de "discurso" o "texto" que hay que descifrar.

Además, en el caso de la teoría *sociológica*, las distorsiones intelectualistas producidas por la distancia *escolástica* respecto al objeto de estudio se ven agravadas por los efectos de la distancia *social*. De hecho, una buena parte de lo que pasa por sociología profesional tiene como objetivo producir declaraciones autorizadas sobre experiencias —como la "pobreza", la "marginación", la "violencia" y la "estigmatización"— que no sólo tienden a estar muy alejadas de las realidades cotidianas de la academia, sino que el sociólogo a menudo sólo conoce a través del medio altamente desinfectado de la hoja de cálculo estadística o la transcripción de la entrevista. No es de extrañar, pues, que cuando se trata de comprender las regiones más precarias del espacio social, nuestros

conceptos a menudo pinten una imagen monocromática y muy abstracta de la vida en el fondo de la estructura de clases.

Pocos autores contemporáneos se han hecho oír elocuentemente y han sido más críticos de la mirada distanciada, desapegada e incorpórea que sigue informando gran parte de la teoría social que el sociólogo francés Loïc Wacquant. Nacido en Montpellier, en el sur de Francia, Wacquant se propuso en un principio seguir una carrera de economía, pero un encuentro fortuito le llevó a la órbita intelectual de Pierre Bourdieu. Wacquant se convirtió rápidamente a la sociología y tuvo su primer contacto con el oficio de sociólogo en París (formalmente, en la Universidad de Nanterre; informalmente, en los largos paseos que acompañaban a Bourdieu de vuelta a casa tras sus conferencias en el Collège de France). Sin embargo, pronto cruzaría el Atlántico para profundizar en el oficio en Estados Unidos, primero en Chapel Hill y después en Chicago. Allí, bajo la tutela de William Julius Wilson, Wacquant daría sus primeros pasos para abordar el problema que definiría una parte considerable de su carrera intelectual, a saber: desentrañar las dinámicas sociohistóricas que impulsan la pobreza urbana y la inseguridad social en las metrópolis postindustriales.

Insatisfecho con los relatos distantes y poco comprensivos del "gueto" que caracterizaban gran parte de la sociología urbana dominante, decidió seguir la famosa máxima de Goffman (1967) e ir "donde está la acción", que en este caso resultó ser un pequeño gimnasio de boxeo en medio del desolado y desposeído South Side de Chicago. Aunque en un principio pensaba utilizar el gimnasio como "puesto de observación" desde el que realizar su trabajo de campo, Wacquant no tardó en enamorarse de la frenética energía de la vida en el interior del pequeño templo pugilístico. Suspendiendo temporalmente sus planes iniciales de investigación, decidió invertir su capital teórico en una exploración etnográfica de cómo se llega a ser un boxeador competente, que a su vez se construye como una indagación sobre el problema teórico más general de cómo se llega a ser un agente hábil y competente en *cualquier* tipo de campo. Al someterse a los rigores y ritmos físicos de la vida en el gimnasio de boxeo, Wacquant tomó lo que autores como Merleau-Ponty (1945) y Bourdieu (1997) habían tratado como un principio teórico clave (la naturaleza fundamentalmente *incorporada* de la acción, la percepción y la cognición humanas) y lo convirtió con eficacia en una *herramienta* de investigación sociológica. De hecho, si gran parte de lo que significa convertirse en un actor "competente" elude la instrucción explícita y la deliberación consciente, y en su lugar consiste en la adquisición gradual (y a menudo dolorosa) de nuevas habilidades sensomotrices, esquemas perceptivos y "técnicas del cuerpo" (Mauss, 1973 [1934]), entonces una forma en la que los sociólogos pueden esperar abrir aún más la caja negra de la "socialización" es sumergiéndose por completo en la dureza física de la acción social situada.

El viaje que condujo a la transformación de Loïc en "Busy Louie" —apodo que le otorgaron sus compañeros de combate— constituiría la base de *Entre las cuerdas*.

Cuadernos de un aprendiz de boxeador (recientemente reeditado y ampliado en 130 páginas, Wacquant, 2022a). Fundamentalmente, para Wacquant esta forma de "sociología carnal" o "etnografía enactiva" (2015) no es en absoluto sinónimo de un empirismo radical o una interpretación más encarnada de la "teoría fundamentada". Concienzudamente moldeado por la epistemología racionalista de Gaston Bachelard ([1938] 2004) y su adaptación sociológica por Bourdieu et al. ([1968] 1973), su trabajo parte del principio fundamental de que la generación y validación de datos empíricos –de *cualquier* tipo– depende en última instancia de la cuidadosa construcción *teórica* del propio objeto de estudio. De hecho, en su obra seminal *Merodeando las calles* (Wacquant, 2002), criticó a los etnógrafos urbanos estadounidenses por no haber teorizado adecuadamente sus "estudios de caso", por confiar fácilmente en los "conceptos populares" tomados de los políticos, los periodistas o sus propios informantes y por su tendencia a interpretar las experiencias de estos informantes a través de una lente decididamente *moral*.

Su propio deseo de dar un mejor sentido a estas experiencias empujó a Wacquant más allá de los estrechos confines del gimnasio de boxeo de Woodlawn y hacia una investigación más macrosociológica de los orígenes de la marginalidad avanzada en la metrópolis postindustrial. El primer resultado de esta investigación, *Los condenados de la ciudad* (Wacquant, 2008), repasa las transformaciones históricas que condujeron a la creación, a ambos lados del Atlántico, de un paisaje urbano cada vez más dualizado y polarizado. A diferencia de otros relatos fundamentales de este proceso, que apuntan a los cambios económicos o a la lógica de la segregación racial (véase Wilson, 1987 o Massey y Denton, 1993), Wacquant destaca el papel del *Estado* como agente clave en la formación y reproducción de la marginalidad urbana.

Entre la panoplia de instrumentos de que dispone el Estado para configurar los espacios urbanos –desde las políticas económicas y de vivienda hasta las disposiciones en materia de bienestar social–, hay una institución en particular que ocupa un lugar destacado en los relatos biográficos de sus interlocutores: el sistema penitenciario. En *Castigar a los pobres* (2009), Wacquant se propone diseccionar el entramado de políticas públicas que define la gestión neoliberal de la marginalidad urbana, sobre todo a través del dúo disciplinario del "workfare" –las políticas de "activación" diseñadas para obligar al proletariado urbano a aceptar empleos precarios y desregulados– y el "prisonfare", la creciente dependencia de la penalización como medio para contener las zonas y poblaciones "problemáticas". Que esta "contención punitiva" va más allá del mero confinamiento físico, sino que también tiene una dimensión profundamente simbólica, es la tesis central de *Simbiosis mortal* (Wacquant, 2010a). Aquí, Wacquant va más allá de un análisis histórico e institucional del Estado penal moderno y aborda su realidad como agente clave de la "violencia simbólica", sobre todo a través de la relación de apoyo mutuo entre penalización y racialización. Por un lado, muestra cómo la rápida expansión de la política penal se vio facilitada por el hecho de que se dirigía desproporcionadamente a

poblaciones ya estigmatizadas (es decir, minoritarias). Por otro, muestra cómo el propio Estado penal es uno de los motores clave de la inculcación de la "raza" como principio universalmente destacado de visión y división (cuando no de vilipendio y desviación), y ello a *ambos* lados del Atlántico.

Tanto por su capacidad de síntesis teórica como por su atención al detalle empírico, la obra de Wacquant se adhiere a uno de los imperativos primordiales de la "investigación seria", como la definieron célebremente Marcel Mauss y Paul Fauconnet (1901: 20). A saber, "reunir lo que el sentido común separa", como el estudio de la política penal y la política social o el análisis histórico combinado del Estado y el sistema penitenciario, "y distinguir lo que el vulgo confunde", especialmente a través de su meticulosa disección de las *prenociones* semi-aprendidas —como "gueto", "racismo estructural" o "encarcelamiento masivo"— que siguen confundiendo los problemas y empañando las lentes analíticas de los estudios contemporáneos sobre clase, raza y marginalidad urbana. Quizás en ningún otro lugar sea esto tan evidente como en su libro más reciente *The invention of the 'underclass'* (Wacquant, 2022b), en el que repasa la peculiar historia del concepto de la "infraclase" urbana y la desarrolla en un relato más general con una moraleja sobre la vigilancia epistémica y el mal uso (o abuso) que se puede hacer incluso de los conceptos científicos sociales mejor intencionados.

Aparte de sus importantes contribuciones al campo de la sociología contemporánea, Wacquant también es conocido por su papel fundamental en la difusión internacional de la obra de su mentor y amigo de toda la vida, Pierre Bourdieu. Alarmado por la forma a menudo deformada y distorsionada en la que sus escritos llegaban a las costas de la ciencia social anglófona (véase Bourdieu, 1997a), Bourdieu solicitó la ayuda de Wacquant para proporcionar una introducción más contextualizada a su obra para un público sociológico que resultaba bastante poco familiarizado con las diversas tradiciones intelectuales de las que procedía (véase Wacquant, 1993). Incluso hoy en día, su *Una invitación a la sociología reflexiva* (Bourdieu & Wacquant, 1992), escrito conjuntamente, sigue siendo una de las principales introducciones que muchos académicos tienen a la obra del maestro francés. El impacto duradero que la obra de Bourdieu sigue ejerciendo en el campo de la teoría social se debe en gran medida a los diligentes esfuerzos de Wacquant por proporcionar a los lectores no franceses el contexto intelectual necesario para captar las complejidades conceptuales y el potencial analítico del marco bourdieusiano.

Dieter Vandebroek [DV]: Eres más conocido, aparte de por su elucidación y ampliación de las teorías de Pierre Bourdieu, por tu "etnografía carnal" del boxeo y tus incursiones en el "triángulo mortal" de la clase, la raza y el Estado penal en la metrópoli dual. Sin embargo, los lectores no están familiarizados con el periplo biográfico y académico que te llevó al South Side de Chicago,

principal escenario de tus estudios. ¿Podrías esbozar el camino que te llevó hasta las ciencias sociales? Tu formación inicial como economista industrial, tu encuentro con Bourdieu a principios de los ochenta, tus primeras incursiones de campo en Nueva Caledonia... Me interesan especialmente las fuentes intelectuales y las corrientes que te moldearon como incipiente sociólogo.

Loïc Wacquant [LW]: Todo sociólogo está marcado por sus orígenes sociales y por sus experiencias. Nací en el sur de Francia y crecí en un pequeño pueblo cerca de la soleada ciudad de Montpellier (donde, a los cuatro años, viví durante un año en la casa natal de Auguste Comte!). La trayectoria ascendente de mis padres (mi padre era investigador en botánica y mi madre era maestra de escuela y ama de casa, y ambos eran la primera generación que completaban la enseñanza secundaria y postsecundaria), así como las grandes diferencias de estatus social y actitudes dentro de mi extensa familia, me sensibilizaron ante la desigualdad social: mi abuelo paterno era un empleado de suministros de bajo nivel en el ejército con firmes creencias izquierdistas, mientras que mi querido padrino llegó a coronel de la gendarmería con firmes opiniones de derechas; un tío era ferroviario, mientras que su mujer era trabajadora social; un tío abuelo rico era dueño de una fábrica de yogures, mientras que su hermano pobre era carpintero. Las extensas reuniones familiares de cada verano eran una ocasión para observar cómo todas estas diferencias encajaban o no. De adolescente, empujado por mi padre, realizaba trabajos manuales durante el verano (algo poco habitual en Francia): hice de pintor industrial, de mecánico de coches, de obrero de la construcción y estuve en una granja recogiendo melocotones. Codearme con gente que se ganaba la vida en oficios manuales fue otra ocasión para experimentar las crudas disparidades sociales en destinos y modales.

De joven fui un buen estudiante, pero nada intelectual. Jugué al fútbol, al rugby y al baloncesto en los equipos de mi pueblo; en mis tres últimos años de instituto estuve en un programa especial que combinaba deporte y estudios para convertirme en tenista de élite. Si me hubieran dicho en mi graduación que me convertiría en sociólogo, ¡habría hecho una mueca de desdén! Empecé a interesarme por el mundo académico cuando mi familia migró a Pullman, Washington, donde mi padre había sido invitado a pasar un año sabático para investigar. En "Wazzu" disfruté de la vida del estudiante de primer año en un campus americano (mis compañeros del Kruegel Hall, en la segunda planta, me pusieron el apodo de "Superfranchise") y descubrí con regocijo que había disciplinas tan fascinantes como la antropología, la ciencia política y la lógica, y también estudié matemáticas y economía; fue mi primer contacto con las ciencias sociales. Los tres autores que se me quedaron grabados de aquel año en la Washington State University son Bronislaw Malinowski, J.K. Galbraith y el profeta de la contracultura y la ecopsicología Theodore Roszak.

Cuando volví a Francia, a los dieciocho años, tenía la vaga idea de que quería estudiar "economía política", así que me preparé y me presenté a los exámenes de acceso para

las escuelas de economía. Conseguí entrar en la mejor escuela de negocios francesa, pero enseguida me di cuenta de que la *École des hautes études commerciales* (HEC) no era el lugar adecuado. Era una escuela profesional que preparaba a sus alumnos para convertirse en altos ejecutivos de finanzas, marketing, contabilidad y demás. Me aburrían las clases y no podía imaginarme ganándome la vida con traje y corbata. Por pura contraposición al mundo del dinero, mi gusto por las actividades intelectuales creció. Así que continué mis estudios en HEC y me matriculé en sociología en la Universidad de París en Nanterre, conocida entonces como "Nanterre la Roja" por su tradición de protesta que se remontaba a mayo del 68 (todas las pegatinas y pintadas de la batalla de los sesenta aún seguían en las paredes y ventanas; las aulas llenas de humo de cigarrillo parecían cuevas izquierdistas).

Pero los cursos eran tediosos y los profesores poco estimulantes. Estaba meditando dejarlo cuando, por casualidad, conocí a Bourdieu en una conferencia que daba en la *École Polytechnique* en febrero de 1981. Aquella conferencia sobre "Cuestiones de política" y la discusión posterior con un pequeño grupo en la cafetería de estudiantes fue una iluminación total. Aquella noche quedé tan fascinado que decidí que me haría sociólogo. Llevar una doble vida como estudiante de empresariales y sociología, en dos campus separados por 30 kilómetros que eran polos opuestos en todas las dimensiones posibles (económica, cultural y política) no fue fácil, pero ahondó mi sensibilidad hacia los dualismos sociales y las formas sutiles de dominación. Era como viajar diariamente entre dos planetas tan diferentes como Venus y Marte.

DV: Aquella conferencia fue el comienzo poco propicio de una larga relación intelectual y personal con Bourdieu.

LW: De hecho, un año más tarde, volví a encontrarme con Bourdieu con motivo de su conferencia inaugural en el *Collège de France* (conseguí colarme en la sala de conferencias donde recibía las felicitaciones a puerta cerrada de las personalidades reunidas para escucharle). Se acordó de mí y me invitó a seguir su curso en el *Collège*. Así que me salté mis clases de HEC para asistir a sus conferencias y pronto nos convertimos en "compañeros de paseo": caminábamos y hablábamos cada semana desde el *Collège*, al otro lado del Sena, hasta su casa cerca de la Bastilla. ¡Eran las mejores clases de sociología que uno podía pedir! Y eran divertidas y enriquecedoras a nivel personal.

Bourdieu me parecía intenso, generoso y ansioso, pero de alguna manera desarrolló una facilidad para hacerle relajarse y reír (años más tarde, me llamaba por teléfono a través de los continentes a horas intempestivas de la noche sólo con ese propósito). Por supuesto, empecé a leer su obra en serio: *La Reproducción* (1970), que citaría como objeción a todos los argumentos de mis profesores de HEC; *La Distinción* (1979), que me pareció a la vez deslumbrante e inescrutable; y luego *El amor al arte* (1966) y *Argelia 60* (1977), que me encantó —es breve, claro y ágil, lo contrario de *La Distinción*! Ese fue el comienzo de una mentoría y una amistad que se fueron estrechando a lo largo de

las dos décadas siguientes. También me suscribí a la revista de Bourdieu *Actes de la recherche en sciences sociales*. Eran lecturas arduas, pero, en retrospectiva, fue la mejor manera de entender su distintivo enfoque de la "construcción del objeto".

Los tres libros que ejercieron una profunda influencia en mí durante mi periodo de Nanterre fueron *El oficio de sociólogo* de Bourdieu et al. ([1968] 1973), *Sociología y antropología* de Mauss (1950), especialmente el ensayo con Beuchat sobre la morfología esquimal; confieso que me desconcertó el ensayo sobre el don), y la trilogía *USA* de John Dos Passos (1937), que me parecía un sociólogo disfrazado de novelista. Hice un curso de un año sobre Habermas, centrado en *Ciencia y técnica como ideología* (1968), pero no desarrollé un gusto por él: sus conceptos parecían volar a millones de kilómetros por encima de la sociedad; pero un beneficio secundario fue una excelente introducción al *Methodenstreit* y sus ramificaciones. En el tratado de epistemología sociológica de Bourdieu encontré ecos de dos tomos que mi clase de filosofía del último curso de bachillerato había estudiado en profundidad: *La formación del espíritu científico*, de Gaston Bachelard ([1938] 2004), y *Apología para la historia o el oficio de historiador*, de Marc Bloch (1949). Poco sabía yo entonces que Bachelard fue el maestro de Bourdieu, junto con su sucesor Georges Canguilhem, y que Bloch fue, junto con Lucien Febvre, el coinventor de la escuela de los Annales, que nació importando los principios de la sociología durkheimiana a la Historia.

Durante un tiempo pensé que podría convertirme en historiador social. Leí muchas monografías de miembros de la segunda y tercera escuela de los Annales (Fernand Braudel, Pierre Goubert, Georges Duby, Michel Vovelle, Robert Mandrou, Jacques Le Goff, Arlette Farge). También asistí a una clase sobre etnología de África y me sumergí en los debates sobre la "articulación de los modos de producción" y la cuestión de qué categorías epistémicas se aplican o no a las sociedades precapitalistas, en los que participaban los antropólogos marxistas Godelier, Meillassoux y Terray. Un pequeño libro del especialista en Ruanda Jacques Maquet sobre *Les Civilisations noires* (1962[1981]), que relaciona las técnicas de subsistencia con la estructura social y la expresión artística en seis tipos de sociedades, fue mi lectura preferida.

Pero la sociología me estaba llamando. Me licencié en Sociología en 1982, el mismo año que me gradué con un MBA (Master of Business Administration) en HEC tras unas prácticas de tres meses como economista industrial en el CNRS. Ese verano leí intensamente a Marx (*Los manuscritos de 1844* era y sigue siendo mi obra favorita de él) y escribí mi tesina de máster para la Universidad de París sobre "Producción académica y reproducción social: Una contrahistoria de la École des HEC", que, por decirlo crudamente, aplicaba Bourdieu a mis experiencias como estudiante disidente de esa escuela. Un libro brillante de Luc Boltanski (alumno de Bourdieu), *Les Cadres. La formation d'un groupe social* (1982), publicado justo cuando me licenciaba, puso carne analítica en mis huesos emocionales y validó sociológicamente mi ruptura con el mundo de los directivos.

DV: Aquí es donde tu trayectoria francesa, de Montpellier a París, se desvía hacia el extranjero, llevándote a Chapel Hill, en Carolina del Norte, y después a la isla de Nueva Caledonia, en el Pacífico Sur. ¿Cómo surgieron estas nuevas experiencias, académicas y prácticas, que moldearon tu desarrollo intelectual?

LW: Me fui a Chapel Hill, donde había obtenido una beca de posgrado de un año en la Universidad de Carolina del Norte, que los estudiantes de HEC solían utilizar para obtener un máster estadounidense, ¡pero yo no! Esa estancia en el estado de Tar Heel fue crucial en muchos aspectos: abandoné definitivamente la economía por la sociología; aprendí a leer correctamente (asistiendo a clases de lectura); conocí el mundo académico estadounidense y obtuve una beca de doctorado del departamento de sociología de la UNC. Entablé relaciones personales con Gerhard Lenski (que me incitó a revisar un trabajo que hice durante uno de los trimestres para convertirlo en mi primer artículo sobre "Modelos heurísticos en la teoría marxiana") y con Craig Calhoun (cuyo libro sobre *The question of class struggle* [1982] creó gran entusiasmo).

Me faltaban fondos, así que me saltaba comidas para poder comprar libros usados al final de cada semana. En mi pequeño apartamento de Carrboro, con la alfombra verde y mullida, los muebles que había rescatado de los restos de un edificio de oficinas incendiado y un colchón en el suelo, me levantaba todos los días al amanecer para leer las obras clásicas de la sociología estadounidense: *El sistema social*, de Parsons; *Teoría social y estructura social*, de Merton; *La construcción social de la realidad*, de Berger y Luckman; y mucha sociología de la sociología, que yo consideraba una cuestión de autoexploración y profilaxis mental (*La crisis de la sociología occidental*, de Gouldner; *Sociology of Sociology*, de Friedrich; y *Conocimiento e imaginario social*, de Bloor). Descubrí el movimiento por los derechos civiles y devoré su historia social (*The Strange Career of Jim Crow* (1955) de C. Vann Woodward ocupa un lugar especial en mi corazón). Dos obras de sociología urbana captaron mi atención: *Tally's Corner*, de Elliott Liebow; *A Study of Negro Streetcorner Men* (1967, 2003) de Elliott Liebow y *City Trenches: Urban Politics and the Patterning of Class* (1981), de Ira Katznelson. *El siglo rebelde: 1830-1930* (1975), de Charles, Louise y Richard Tilly, me causó una gran impresión, al igual que *Poor People's Movement* (1977), de Piven y Cloward. Era lecturas básicas en la clase de Anthony Oberschall sobre movimientos sociales, en la que comprendí las deficiencias de la teoría racional de la acción que él proponía: ¿cómo se puede omitir el papel de las emociones y los símbolos en la protesta social?

Durante todo un semestre, tuve el privilegio de debatir semanalmente con Gerhard Lenski, cuyo conocimiento enciclopédico de las sociedades humanas a lo largo de tres milenios, recogido en su obra cumbre *Poder y privilegio: teoría de la estratificación social* (1966), era apasionante. Él me urgíó a que digieriese más antropología del tipo "ecología cultural" (Leslie White, Roy Rappoport y Marvin Harris), que se enfrentaba a los defensores de la antropología simbólica a la Geertz. Ante todo, sentía curiosidad y

me moví por todo el mapa teórico, asistiendo a clases sobre Marx, Parsons, teoría evolutiva y un seminario sobre interaccionismo simbólico con Sherry Kleinman, en el que me impactó saber que Goffman había muerto recientemente.

Erving Goffman me deslumbraba y me dejaba perplejo. Había devorado *Estigma* (1963) en traducción francesa (Bourdieu hizo traducir todos los libros de Goffman en su serie con Editions de Minuit, así que sabía que era lectura obligatoria), y *La presentación del self en la vida cotidiana* (que es una pieza increíblemente astuta y difícil de teoría formal) e *Internados* en su idioma original. Me extrañaba que se incluyera a Goffman entre los interaccionistas simbólicos; me parecía que practicaba una especie de microestructuralismo que hace del self una ilusión colectiva, a la contra de George Herbert Mead. Años más tarde me sentí reivindicado cuando leí *Cuatro tradiciones sociológicas*, de Randall Collins, en el que Goffman se sitúa de lleno en la línea durkheimiana, a la que realmente pertenece. También leí mucho a Anthony Giddens, que siempre es útil para los estudiantes porque sus textos son muy pedagógicos y eruditos, si bien repetitivos. Por último, ingerí las obras completas de Baudrillard porque fue uno de mis examinadores en el máster de Nanterre y concluí que era un vendehúmos. Eso me curó de una vez por todas para lo que más tarde surgió como el problema *made in America* del "posmodernismo".

Al finalizar mi año en Chapel Hill regresé a Francia para cumplir el servicio militar obligatorio. Pero en lugar de enviarme a los cuarteles, gracias a mi "doble" titulación me enviaron a la isla de Nueva Caledonia (en el Pacífico), a trabajar para la antigua Oficina Francesa de Investigación Colonial (ORSTOM). Era uno de los tres sociólogos de un pequeño "laboratorio" que investigaba el cambio social, la urbanización, la educación y la cultura juvenil entre los nativos canacos, justo en medio de un levantamiento independentista que paralizó la isla y obligó al gobierno francés a imponer el estado de emergencia. No podías soñar con un lugar y un momento mejores para aprender los entresijos de la investigación social y hacerlo de un modo reflexivo: el mero hecho de llevar a cabo indagaciones sobre las comunidades y la cultura canacas era un insulto para los rabiosos defensores de la continuidad del dominio francés. Cualquier acto o propuesta sociológica en ese contexto era potencialmente explosiva, por lo que había que ejercer en todo momento una vigilancia especial, epistemológica y política.

El nexos entre raza, clase y espacio en la isla adoptó formas extremas que la convirtieron en un fabuloso laboratorio histórico, y me preparó bien para hacer lo mismo en Chicago. Nueva Caledonia era una sociedad colonial increíblemente atrasada, gobernada por un pequeño grupo de ricas dinastías blancas que controlaban el comercio, el empleo público y la política desde su bastión de Numea, la única ciudad de la isla. Los colonos europeos se habían apoderado de la mayor parte de las valiosas tierras y habían empujado a los melanesios a la cordillera central o los habían estacionado en remotas reservas, mientras el Estado francés controlaba las gigantescas

minas de a cielo abierto níquel que salpicaban el territorio. Los canacos no obtuvieron la ciudadanía hasta 1946 y el derecho de voto hasta 1958; su primer licenciado universitario fue Nidoïsh Naisseline, que obtuvo un máster en sociología en Nanterre en 1972 y fundó uno de los principales partidos independentistas. Pero, para cuando floreció la conciencia nacionalista en la década de 1980, los canacos habían sido convertidos en una minoría numérica en su propia tierra debido a una política de migración organizada desde la Francia continental y otros dominios de ultramar. No les quedó más remedio que tomar las armas para provocar una violenta crisis de reproducción y forjar un camino hacia la independencia (tras muchas tragedias y negociaciones a lo largo de las tres décadas siguientes, a finales de 2018 se celebró en la isla un referéndum sobre la independencia).

Ser un *zoreille* (nombre despectivo que los colonos de Nueva Caledonia daban a los habitantes de la Francia metropolitana, sospechosos de favorecer el dominio canaco), un hombre blanco, un empleado del Estado colonizador, y sin embargo trabajar para poner de relieve la marginación de los melanesios en su propia tierra, tenía sus complejidades existenciales y también epistemológicas. Había entablado una estrecha amistad con militantes canacos mientras impartía un curso de sociología sobre desarrollo rural dirigido a maestros de escuela melanesios. Gracias a ello, pude seguir su lucha desde dentro, circular por las partes del territorio que controlaban e incluso realizar trabajo de campo en la isla exterior de Lifou durante "los acontecimientos". En este ambiente tenso, marcado por incursiones militares, manifestaciones callejeras, bombardeos, barricadas, asesinatos y toque de queda, realicé una encuesta sobre el sistema escolar primario de Numea que abarcó a 1.139 alumnos y escribí mis primeras publicaciones sobre el papel del sistema educativo en la perpetuación del orden colonial y sobre la imposible posición social de los jóvenes melanesios, atrapados entre la moribunda sociedad tribal de la reserva y el atractivo moderno de una ciudad que los marginaba.

También entablé correspondencia con Bourdieu, que me mantuvo motivado cuando el ambiente social de la isla se volvió sofocante. Leí mucho sobre sociología de la educación y el desarrollo, y me interesé por la antropología clásica y contemporánea del Pacífico Sur que llenaba las estanterías de la biblioteca de la Comisión del Pacífico Sur, frente al ORSTOM. Estudié la teoría de los sistemas mundiales de Immanuel Wallerstein para situar a Nueva Caledonia en un marco global. Y estudié de cerca los libros de Durkheim, Mauss, Halbwachs y Bourdieu, entre los que debo destacar *El sentido práctico* (Bourdieu, 1980) por su sutileza y potencia teórica.

DV: Has esbozado el largo y tortuoso camino que te llevó de Montpellier a Numea. Ahora bien, ¿cómo viajaste desde el Pacífico Sur hasta el South Side de Chicago y quién te influyó en la meca de la sociología estadounidense?

LW: Al final de mi estancia de dos años en Nueva Caledonia, tuve que tomar una arriesgada decisión intelectual: dónde hacer el doctorado. Tenía una oferta de trabajo de

ORSTOM, pero Chapel Hill, Ann Arbor, Madison y Chicago me habían admitido con lujosas becas (Berkeley era el lugar más atractivo intelectualmente, pero no concedían ayudas económicas a estudiantes extranjeros, así que no presenté mi solicitud allí). Opté por Chicago por el atractivo de la ciudad y la tradición interdisciplinar de la universidad. ¡Qué sorpresa cuando aterricé allí!

El primer choque fue *existencial*: Chicago presentaba unos niveles de desigualdad económica, segregación racial, degradación de la vivienda y violencia callejera impensables en Europa Occidental. Y podía sentirlos a diario porque mi piso de estudiante estaba justo en la frontera entre el rico, blanco y seguro bastión de Hyde Park, sede de la universidad, y el pobre, negro y peligroso barrio de Woodlawn. De hecho, Hyde Park estaba rodeado por tres lados por un mar de miseria afroamericana que los universitarios veían con temor y desprecio. Residir justo en la línea divisoria de clase, raza y espacio en el South Side; absorber el espectáculo surrealista de distritos fantasmagóricos llenos de edificios abandonados, tiendas atrincheradas y residentes aparentemente reducidos a zombis sociales; negociar día a día la organización tipo apartheid de la ciudad: éstos fueron los factores existenciales que me impulsaron a querer estudiar la raza y la clase en la metrópolis estadounidense. Necesitaba dar un sentido sociológico a lo que era un estresor emocional diario y un continuo desconcierto cívico.

El segundo choque fue *intelectual*: el departamento era ultraconservador en el frente mental. Definía la "sociología dominante" (a través de su revista, el *American Journal of Sociology*) como una mezcla triádica de elección racional, demografía y estratificación-organizaciones, pero se cerraba a las corrientes emergentes de la década: el renacimiento de la teoría social, el florecimiento de la sociología cultural e histórica, la creciente importancia del género y las emociones, y la proliferación de microsociologías. Así, el libro más reciente y aventurado que figuraba en la "lista preliminar" para el examen de doctorado en estratificación era *The American Occupational Structure*, de Blau y Duncan, publicado en 1967! Al parecer, nadie en la facultad había oído hablar de clase social, Braverman, Gramsci, Foucault, o la teoría social europea reciente, por no hablar de feminismo. Eso cambió rápidamente cuando George Steinmetz se unió al departamento. No tardé mucho en calibrar el abismo entre mis expectativas y el perfil del lugar.

Después de un trimestre de clases, estaba dispuesto a dejar Chicago por Berkeley o Madison (me atraía su programa de Análisis de Clases y Cambio Histórico, dirigido por Iván Sezlenyi y Erik Wright, que acababa de publicar su muy esperado tomo sobre *Clases* [1985]). Pero entonces dos pesos pesados del departamento intercedieron para cambiar mis planes. James Coleman me convocó a la legendaria "sala de té" para argumentar que me convertiría en un mejor científico social si tenía que luchar por mis ideas en cada paso del camino, en lugar de "ir con la corriente" entre compañeros sociólogos radicales (Coleman era rudo y desalentador en el aula, pero fuera de ella siempre fue amable conmigo y apoyó mi trabajo, incluso cuando estaba en feroz desacuerdo con él:

una vez garabateó en los márgenes de un trabajo que había escrito explicando la teoría de la violencia simbólica de Bourdieu: "*iEsta es la sociología del diablo!*"). Y Bill Wilson me invitó a unirme al equipo de investigación que trabajaba en su gran proyecto sobre la transformación social del *inner city*, que me permitiría resolver mi dilema existencial como francés en el South Side de la ciudad.

Así que me quedé en Chicago. Volví a mis materiales de Caledonia y escribí rápidamente mi tesina sobre desigualdad escolar en Numea con Coleman. Empecé una etapa de tres años en el equipo de Wilson y pronto me convertí en su colaborador más cercano. Había leído su éxito de ventas de 1978, *The Declining Significance of Race*, al aterrizar en Chicago e "hicimos buenas migas" intelectual y personalmente desde el momento en que nos conocimos. Trabajar con Bill fue emocionante y gratificante, no sólo porque fue un mentor firme y generoso y un modelo de valentía intelectual (además de un ser humano cálido y afectuoso, una faceta suya que no suele mostrar mucho en la escena profesional), sino porque me situó en el ojo de un vórtice académico y político sobre la raza, la clase y el Estado y me permitió observar desde dentro la fabricación del pánico moral sobre la "infraclass", como cuento en *The Invention of the "Underclass": A Study in the Politics of Knowledge* (2022b).

Sobreviví a la sociología de Chicago haciendo la mayor parte de mis cursos en el departamento de antropología: fui a clases con Marshall Sahlins, Bernard Cohn, John y Jean Comaroff, Terrence Turner y Raymond Smith, todos ellos de orientación histórica y teórica. Entre los antropólogos había una gran efervescencia intelectual: era el apogeo de la mezcla de estructuralismo e historicismo (Sahlins acababa de publicar *Islas de historia* [1985]), de Gramsci y Bourdieu (en *Body of Power, Spirit of Resistance* [1985] de Jean Comaroff), de marxismo y colonialismo (uno de mis compañeros de curso de antropología era un tal David Graeber). Aprobé los exámenes de especialización en análisis de clase con George Steinmetz (que demostró que se podía entrelazar teoría e historia haciéndolo) y Adam Przeworski (cuyo humor e ilimitados conocimientos de política me encantaron) y sobre cultura y poder con John Comaroff y Wendy Griswold, y conseguí publicar mis dos trabajos de examen sobre el rompecabezas de la clase media y sobre el poder simbólico en Marx y Bourdieu. Una última cosa: La hermosa *Sociología fundamental* de Norbert Elias ([1968] 1981) me impresionó y me encantó. Su llamada a cambiar nuestro enfoque del *homo clausus* (el individuo singular y cerrado) al *homines aperti* (una multiplicidad de agentes interconectados) resonaba con el primer Marx y con la noción de "hombre total" de Mauss. Sus obras históricas *El proceso de la civilización* ([1939] 1978) y *La sociedad cortesana* (1968 [1983]) me parecieron relevantes para las preocupaciones de las Escuelas Annales. Parecía un primo cercano relacional de Max Weber (cuando el propio Weber es tenazmente analítico).

DV: Hay un conjunto de obras que parecen sorprendentemente ausentes de tu formación en Chicago: ¡la Escuela de Chicago!

LW: Por supuesto, estudié las obras clave del largo e ilustre linaje de sociólogos de Chicago. Incluso compré tantos volúmenes de la serie "The Heritage of Sociology" de la editorial de la Universidad de Chicago como pude permitirme y exploré los escritos de Park y Burgess, W.I. Thomas, Wirth y E. Franklin Frazier, así como de Charles Horton Cooley, Georg Simmel (en la magnífica selección de Don Levine, *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*), Alfred Schutz y Kenneth Burke, y un volumen de primera categoría sobre *Black Sociologists: Historical and Contemporary Perspectives* (1974), editado por James Blackwell y Morris Janowitz. Pero me desanimó el naturalismo ingenuo y el reduccionismo ecológico de la primera escuela de Chicago, que no se acercaba ni de lejos a los durkheimianos en su comprensión teórica de la morfología social (como en la obra de Maurice Halbwachs en particular).

Pensé que las nociones de "áreas naturales", "regiones morales" y "ciclo de relaciones raciales" eran profundamente antisociológicas: pobres racionalizaciones académicas de las formas peculiares en que las relaciones de poder de clase y casta se habían desarrollado en el espacio durante un breve segmento de la historia de Chicago. ¿Cómo podían los sociólogos caracterizar la llegada de negros a las zonas blancas como "invasión"? ¿Cómo podían describir el distrito de clase baja como "desorganizado" por definición? Con permiso de Park, irotundamente no se hace "con los humanos como con las plantas"! Una versión suave de este naturalismo sobrevive hoy en día en la industria de investigación a pequeña escala de los "efectos de barrio", que trata como causa primaria lo que no es más que una variable mediadora (y débil, por cierto). El grado en que el lugar importa es una función de la forma en que el Estado construye y regula el espacio físico apropiado y, por tanto, fomenta, impide o tolera que se acumulen espacialmente múltiples desigualdades. En otras palabras, los efectos vecinales son efectos estatales encubiertos (intento mostrar esto en el segundo capítulo de *Bourdieu in the city: challenging urban theory*, 2023a).

Disfruté con los vivaces estudios de la Segunda Escuela de Chicago, Howard Becker, Joseph Gusfield, Anselm Strauss y Fred Davis, pero volví a preguntarme adónde habían ido a parar las macroestructuras de poder en sus relatos. Parecía como si la sociedad estuviera compuesta por una variada colección de microcosmos exóticos y autocontenidos de categorías desviadas regidas por reglas interaccionales locales¹. Ahora bien, situó a Herbert Blumer y Everett Hughes en una categoría aparte. La crítica de Blumer a la sociología orientada hacia las variables y su disección de "una ciencia sin conceptos" siguen siendo tan actuales hoy como cuando las publicó en los años sesenta. En cuanto a Hughes, tenía un don para detectar señales de los dilemas de la vida social, como demuestran sus sutiles ensayos, compilados en *The Sociological Eye* (1970), sobre los rasgos del "trabajo sucio" y el "estatus maestro", las "fronteras raciales" y las "instituciones

1 Este sesgo exótico y la predilección por "estudiar a los de abajo y a los de fuera" persisten hasta nuestros días: iun reciente *Urban Ethnography Reader* en el molde de Chicago contiene no menos de 27 de los 52 capítulos sobre hombres negros pobres en el "inner city" estadounidense!

bastardas", los "públicos de la sociología" y el "etnocentrismo metodológico"; o su caracterización de las instituciones como "preocupaciones en marcha", que está sorprendentemente cerca de la crítica de Durkheim al pragmatismo (el actual resurgimiento internacional del interés por la obra de Hughes es bienvenido, si bien muy tardío).

Pero la sociedad no es sólo "interacción simbólica"; es *también* una distribución material de recursos eficientes o capitales que existe independientemente de la conciencia y la voluntad de los agentes; y la sociología debe empezar siempre por construir esta estructura de relaciones invisibles que gobierna y, de hecho, distorsiona las interacciones observables (al tiempo que prohíbe otras por completo). El mismo defecto empaña la etnometodología, cuya idea de que la estructura social es un producto emergente del despliegue de los procedimientos de creación de sentido de los agentes pasa por alto el hecho de que estos agentes están situados en una estructura preexistente que, además, vive dentro de ellos a través de la sedimentación corporal de su historia individual y colectiva. Pero, por una extraordinaria paradoja, incluso los trabajos de los cofundadores de la etnometodología, Garfinkel y Cicourel, son claramente incorpóreos².

Black Metropolis de Clair Drake y Horace Cayton ([1945] 1993) ocupaba y ocupa un lugar especial en mi biblioteca: me sentía tan frustrado por no poseer más que un andrajoso ejemplar usado —sorprendentemente, el libro llevaba casi dos décadas descatalogado— que engañé a la editorial de la Universidad de Chicago para que volviera a publicarlo (le dije a su editor de sociología, Doug Mitchell, que Bill Wilson había *aceptado* prologarlo, mientras que le dije a Bill que la editorial había *decidido* reeditar el tomo y quería que él lo prologara). Es uno de los diez mejores libros de ciencias sociales de todos los tiempos, pero analítica y metodológicamente no es un estudio de la Escuela de Chicago, a pesar su dedicatoria a "Robert E. Park, amigo del pueblo negro", y los estudios de doctorado de Cayton en Chicago. Es un producto de la tienda antropológica dirigida por W. Lloyd Warner, como queda claro en el largo apéndice escrito por el propio Warner que pocos se han molestado en leer³. Su linaje propio es la investigación sobre el dominio racial en el sur de Jim Crow realizada por John Dollard, Hortense Powdermaker, Burleigh y Mary Gardner, y Allison Davis (Drake había formado parte del equipo de investigación de Davis que produjo el clásico *Deep South: A Social Anthropological Study of Caste and Class* [1941]). *Black Metropolis* se aparta del canon de Chicago, en primer lugar, al vincular firmemente la estructura de Bronzeville a su historia; en segundo lugar, al violar el modelo ecológico para poner de relieve la persuasión organizada del poder blanco; y, en tercer lugar, al esbozar un *protoconcepto* sociológico del gueto que rompe con la

2 Una notable excepción es el estudio de David Sudnow sobre la improvisación pianística en el jazz, *Ways of the Hand* (1978), un magnífico ejemplo de sociología carnal, pero que no engendró seguidores.

3 Sé que, en aquella época, Warner era miembro de los departamentos de sociología y antropología de Chicago, pero su propia inspiración procedía de Durkheim, A.R. Radcliffe-Brown y Elton Mayo, no de Park y sus colegas.

noción ordinaria de éste como espacio de exclusión al captar la dinámica interna de dignidad y solidaridad negra que fomenta.

Bourdieu escribe en alguna parte que "uno hace sociología contra su formación tanto como con ella" y esto es ciertamente cierto en mi caso. En general, viniendo de Europa con una disposición decididamente racionalista antitética al empirismo moral, estaba negativamente influenciado por la escuela de sociología de Chicago, positivamente influenciado por el molde de poder-y-simbolismo-en-la-historia de la antropología de Chicago, y decidido a empezar desde cero en mi aproximación a los vestigios del gueto después de que decidiera hacer de ellos el tema de mi tesis doctoral.

DV: ¿Qué te impulsó a entrar en el gueto para estudiarlo desde dentro? Después de todo, la oleada de estudios de campo de los años sesenta, desencadenada por el movimiento por los derechos civiles y los consiguientes disturbios raciales, había decaído en los setenta. Y crecer en el sur de Francia no era precisamente una preparación para explorar el South Side de Chicago...

LW: La literatura existente sobre la pobreza y la raza en el "inner city" —un eufemismo pseudogeográfico para referirse al gueto y sus restos— era producto de una *mirada distante*, impregnada de nociones extraídas del sentido común moral y racial estadounidense que adoptaban la pose de conceptos. Como francés, ese sentido común no tenía sentido para mí. La investigación existente también ofrecía una imagen dibujada *desde arriba*, y por tanto ciega a las realidades cotidianas de vivir, trabajar, amar y asquearse dentro de la *terra damnata* en que se había convertido el Bronzeville histórico tras implosionar en los años sesenta. Para mí era un imperativo tanto epistemológico como ético empezar desde dentro y desde abajo, como un correctivo. Seguramente la disposición antropológica a hacer familiar lo extraño observándolo de cerca también desempeñó un papel, al igual que mi anterior experiencia de primera mano de la dominación colonial en Nueva Caledonia (me sentí plenamente justificado cuando conocí a Philippe Bourgois, que estaba dedicado a una empresa similar en el Harlem hispano durante aquellos años, realizando la investigación que dio lugar a *En busca del respeto: vendiendo crack en Harlem* [1995]; nos hicimos cómplices y nos consideramos hermanos intelectuales).

Con pocas excepciones, el estudio de la pobreza racializada en EE.UU. era y sigue siendo hostilmente ateórico, si no antiteórico. En lugar de teoría, uno encontraba discusiones técnicas sobre la medición de variables y sus conexiones estadísticas del tipo censurado por Herbert Blumer o por Stanley Lieberson en su libro de lectura obligada, *Making It Count* (1984). El vacío resultante fue llenado por el mito académico de la "infraclase" urbana en pleno florecimiento de 1977 a 1997. En *The Invention of the "Underclass"* (2022b) muestro que esta noción incipiente, promovida inicialmente por fundaciones filantrópicas, validada por el periodismo y adoptada por los estudiosos de la raza y la pobreza como algo natural, era lo que Kenneth Burke llama una "pantalla terminológica":

no un "reflejo o una selección" de la realidad, sino "una *desviación de la realidad*". Transmitía una visión despreciativa y conductista del subproletariado negro como una masa heterogénea de inadaptados sociales peligrosos y del "gueto como una epidemia de problemas sociales" (por citar el título de una perorata moralizante que, increíblemente, ifue publicada por el *American Journal of Sociology*!).

Aquí nos encontramos con la primera tarea de la teoría social, que consiste en la *crítica de las categorías* a través de su historización y el escrutinio de sus usos sociales, costes cognitivos y beneficios epistémicos (este es un estandarte enarbolado en alto por mi amigo Rogers Brubaker, otro encuentro personal de mis días de Chicago que ha conformado mi visión de la misión y la promesa de la teoría sociológica). Su corolario es evitar la lógica del juicio: los sociólogos no son ni moralistas en el asunto de incriminar o exculpar a las instituciones, ni loros sociales que simplemente se hacen eco de las opiniones de las personas que estudian. Deben imperativamente *plantear sus propias preguntas y fabricar sus propios conceptos*, es decir, construcciones analíticas que obedezcan a criterios de coherencia semántica, especificidad de tipo, consistencia lógica y productividad empírica; en lugar de tomar prestadas sus preguntas de la política y de las distintas políticas y adoptar las nociones populares vigentes en su objeto de estudio.

Empecé a explorar la vida en el South Side de Chicago como ayudante de investigación en el proyecto del equipo de William Julius Wilson (puesto en marcha tras la publicación de *The Truly Disadvantaged* [1987]) y luego me lancé por mi cuenta tras tropezar con el gimnasio de boxeo Woodlawn. Aquel pequeño club situado en una vía devastada a sólo dos manzanas de mi casa, pero aparentemente a una galaxia de distancia, resultó ser un extraordinario punto de encuentro y observación para seguir a jóvenes negros en sus rutinas cotidianas y captar sus estrategias vitales: cómo lidiaban con la calle, la escuela, el mercado laboral, los caseros, las agencias de asistencia social y los funcionarios del Estado penal... Junto a una comparación institucional con un distrito difamado de la periferia urbana de Francia, esto me ayudó a construir desde la base la teoría del gueto, su estructura, funciones y transformación histórica resumida en *Los condenados de la ciudad* ([2007] 2008).

DV: Esto nos lleva al trío de conceptos que has reelaborado para abordar lo que denominas "reclusión socioespacial" en la ciudad a ambos lados del Atlántico: gueto, hipergueto y antigueto. ¿Puedes explicarnos cómo los forjaste?

LW: Partí de una paradoja: las ciencias sociales han utilizado profusamente el término gueto sin molestarse en forjar un concepto sólido del mismo, de modo que su significado cambia como un acordeón, encogiéndose y expandiéndose a su vez con los cambios en las peregrinaciones, y la percepción de las élites, de las categorías desposeídas y deshonradas en la metrópolis. Esto es lo que intenté hacer en una serie de artículos, que ahora estoy reescribiendo, y que se publicaron en el libro *Las dos caras del gueto* (Wacquant, 2010b): elaborar un tipo ideal weberiano del gueto que nos permita captar

su carácter distintivo como constelación urbana y luego compararlo con otras formaciones socioespaciales en la intersección de etnicidad y marginalidad.

Para ello, tomo los tres casos canónicos de "guetos", los que todos los estudiosos coinciden en calificar *qua* guetos, a saber, el gueto judío de los principados de la Europa moderna temprana, el gueto negro estadounidense de los Estados Unidos fordistas y los distritos Burakumin del Japón post-Tokugawa. Y extraigo, mediante inducción analítica, su estructura y funciones compartidas en la ciudad (aquí me inspiré en el planteamiento de Orlando Patterson en su majestuoso estudio de *Slavery and social death* [1982]). Entonces emerge que un gueto se compone de cuatro componentes estructurales: estigma, restricción, confinamiento espacial y paralelismo institucional. Surge cuando una población deshonrada se ve obligada a residir en un distrito especial reservado para ella, en el que despliega organizaciones comunales de auxilio, persistencia y resistencia. Y cumple dos funciones: la extracción económica y el ostracismo social. Por un lado, la categoría dominante (cristianos en la Venecia del siglo XVI y blancos en el Chicago del siglo XX) desea atraer a la categoría subordinada (judíos y negros, respectivamente) por los beneficios económicos que proporcionan (acceso a servicios financieros, al comercio a larga distancia y a conocimientos médicos en el caso de los judíos, mano de obra industrial no cualificada en el caso de los negros). Pero, por otro lado, no quiere juntarse con ella, pues sostiene que los subalternos son deshonrados, contaminados y contaminantes, agentes de degeneración física y moral. ¿Cómo introducir en la ciudad, como engranaje indispensable de la división del trabajo, a una población con la que no quiere mezclarse? Respuesta: obligándola a residir en el barrio que se les ha reservado para minimizar el contacto —y sobre todo la intimidad sexual— con sus miembros. El gueto es este dispositivo socioespacial especial que efectúa la *integración estructural* de la categoría estigmatizada al tiempo que niega su *integración social*.

Forjar un concepto analítico sólido del gueto nos permite romper decisivamente con la representación predominante, sostenida por el sentido común y gran parte de las ciencias sociales, del gueto como un espacio de desintegración social. O un barrio caracterizado por una pobreza intensa, viviendas decrepitas, violencia, delincuencia y vicio, un infierno urbano del que los residentes quieren huir y los forasteros se apresuran a evitar (la infame "zona prohibida"). Resulta que el gueto, en su florecimiento, no es una lámina reflectante, sino un imán; es un vehículo de enriquecimiento económico colectivo y de elevación social, no de empobrecimiento; se caracteriza por el florecimiento institucional, no por la disipación; es un motor de producción cultural que engendra una identidad colectiva positiva, no un vacío cultural. La construcción de un concepto sociológico revela, por tanto, que el gueto es una *institución con el rostro de Jano*: en la dimensión vertical de la desigualdad, es una espada esgrimida por los dominantes (cristianos, blancos, japoneses no étnicos) para explotar, recluir y subordinar a la población objetivo (judíos, negros, burakumin); en la dimensión horizontal de la igualdad, es un escudo que permite a esa población experimentar la reciprocidad y la dignidad en su territorio

reservado, y también empezar a acumular el capital económico, social, cultural y simbólico necesario para desafiar y eventualmente derrocar la subyugación. Esto es lo que yo llamo los *beneficios paradójicos de la creación de guetos* para la categoría subordinada.

Al recuperar esta dimensión horizontal, debemos tener el cuidado de enfatizar que la solidaridad de los subordinados en la "ciudad dentro de la ciudad" en miniatura es en sí misma el resultado de la exclusión por parte de los dominantes. Por eso el apego de los judíos al *Judenstadt* y de los negros al Cinturón Negro está atravesado de ambivalencia: es un lugar propio, objeto de orgullo, pero es un cosmos dependiente e incompleto, engendrado por una violencia material y simbólica asfixiante, que concreta su inferioridad. Al diseccionar el gueto, como ocurre con cualquier institución, debemos mantener unidas imperativamente las dimensiones horizontal y vertical; realizar lo que yo llamo una *sociología diagonal*. En resumen, el gueto no es un *índice* (de pobreza, segregación, violencia, etc.), sino una *relación de poder inscrita en el espacio e imbuida* de dinamismo por el tenso acoplamiento de la extracción y el ostracismo.

La elaboración de este constructo nos permite detectar y evitar dos errores clave en la historia de la sociología urbana: la identificación del gueto (nacido de la hostilidad y la coacción étnicas) con el grupo étnico (engendrado por la afinidad y la elección étnicas) es lo que yo llamo "el error de Wirth", por Louis Wirth, autor de *The ghetto* (1928); y la equiparación del gueto con una zona de pobreza intensa es lo que yo llamo, con cariño, "el error de Wilson", por William Julius Wilson, autor de *When work disappears* (1996). Lo que Wilson disecciona hábilmente en ese libro no es el gueto sino el *hipergueto*, es decir, la formación socioespacial que surgió de las ruinas del gueto *tras su implosión* en la década de 1960. A diferencia del gueto, que contiene a todos los miembros de la categoría estigmatizada, ricos y pobres, el hipergueto está doblemente segregado por raza y clase. Carece de función económica y, en consecuencia, ha perdido su escudo institucional: las instituciones comunales han sido sustituidas por las instituciones de control social del Estado encargadas de contener a una población considerada desahuciada, disipada y peligrosa.

La elaboración teórica del concepto, la especificación de sus componentes (estructura, función, experiencia), el control de su composición lógica. Todo ello nos permite reformular nuestra pregunta de investigación, afinar nuestra observación empírica y llegar a conclusiones claras y coherentes redactadas en un vocabulario unívoco, en lugar de vadear en un charco de *construcciones híbridas*, mezclando el sentido común y nociones medio eruditas que crean una falsa sensación de acuerdo cuando el mismo término evoca en realidad significados diferentes. Esto queda bien ilustrado por la difusión de la terminología y la imaginería del "gueto" por toda Europa en un momento en que el gueto ha desaparecido en Estados Unidos y los distritos europeos de relegación se alejan de él estructural y funcionalmente: son *anti-guetos*, zonas étnicamente mixtas desprovistas de una red organizativa autónoma e incapaces de engendrar una identidad compartida

para sus residentes. En la actualidad, el gueto pertenece al imaginario político, no a la realidad urbana: su figura se ha convertido en el centro de los debates sobre la desigualdad, la marginalidad y la justicia en la ciudad no porque los guetos estén proliferando en todas las sociedades, sino porque el gueto es la antítesis ficticia de los ideales de igualdad, solidaridad y meritocracia proclamados por las democracias liberales, pero desbaratados por el neoliberalismo.

En términos más generales, debemos distinguir claramente entre tres maneras de desplegar un concepto: un uso retórico, que busca llamar la atención (como cuando los académicos hablan de "apartheid" para señalar la segregación); un uso metafórico, basado en analogías buenas o malas (el "gueto dorado" de la clase alta); y un uso analítico, que pretende producir descripciones, interpretaciones y explicaciones de las formas sociales. Los sociólogos deberían evitar el primero, tener cuidado con el segundo y asegurarse de que se quedan con el tercero.

DV: Los condenados de la ciudad expone una serie de principios metodológicos para una sociología comparada de la desigualdad y la marginalidad en las metrópolis, entre ellos la necesidad de romper con las nociones populares; de situar una formación urbana determinada en la serie de transformaciones históricas de las que es producto; y de prestar mucha atención al papel polifacético del Estado. También aboga por combinar el trabajo de campo con la comparación institucional. ¿Cuál piensas que es la relación entre teoría y etnografía?

LW: Siempre que esté animada por una epistemología *racionalista*, la *etnografía puede ser una poderosa herramienta de desarrollo teórico*. Para empezar, ayuda a efectuar la indispensable ruptura con el sentido común, ya sea ordinario, político o erudito. A continuación, le arroja constantemente problemas, rompecabezas y desafíos al investigador. Esto le obliga a volver sobre sus categorías analíticas y cuestionar sus virtudes y sus vicios, y a reelaborarlas sobre la marcha (en lugar de abandonarlas en favor de nociones populares, como hacen demasiados etnógrafos por falta de autoconciencia epistemológica). La mayoría de los profesionales de la etnografía no son teóricamente fluidos y la mayoría de los teóricos no están versados en la práctica etnográfica, por lo que cada campo descarta al otro (la división del trabajo existente de la profesión les da plena justificación para ellos) y encubre su ignorancia con argumentos pseudo-epistemológicos, cuando necesitan trabajar mano a mano.

De hecho, *la alianza razonada de teoría y etnografía refuerza ambas* (argumento este punto extensamente en un libro de epistemología etnográfica que acabo de terminar titulado *Misère de l'ethnographie de la misère*, cuya publicación está prevista para 2023b). La teoría crece en complejidad, matices y pertinencia a medida que se enfrenta a lo que Harold Garfinkel llama "los demonios de la acción social". La etnografía aumenta su agudeza descriptiva, su potencia interpretativa y su valor explicativo cuando se guía por un modelo perspicaz del fenómeno en cuestión. La mayoría de los conceptos

que forjé para articular y luego responder a las preguntas que perseguía encuentran sus raíces en el trabajo de campo. Como norma general, creo que es fructífero hacer siempre un esfuerzo tenaz por ver, oír, tocar y sentir el fenómeno que se desea teorizar, para incorporar su *aesthesis* al modelo que se está construyendo de él. A la inversa, para hacer una buena etnografía necesitas una teoría sólida. Necesitamos *teoría* porque sin ella nos ahogamos en un océano sin fondo de estímulos, atrapados en una ventisca de factoides, arrastrados por un flujo continuo de impresiones sin pies ni cabeza. La teoría nos permite trocear los objetos en la infinita multiplicidad empírica; nos proporciona un principio razonado de selección y organización; nos permite escapar del aprieto de "Funes el memorioso" de Jorge Luis Borges (como señala Javier Auyero), quien, por percibir y recordar absolutamente todo con el más mínimo detalle, no puede concentrarse en nada. También necesitamos teoría *sólida*, lo que no significa una teoría rígida, sabelotodo, conspicua o arrogante, sino, más bien, una teoría reflexiva con una concepción clara del agente, de la estructura social y del conocimiento. Una teoría flexible y consciente de sus fortalezas y limitaciones, de su perímetro de pertinencia y de sus puntos ciegos. Pero que quede claro: la teoría no es el amo altivo de la investigación social, sino su humilde servidor.

Un segundo instrumento poderoso de ruptura epistemológica y construcción teórica es *historizar el fenómeno estudiado*. En mi caso, esto significó recurrir a la historiografía de la raza y el espacio en las metrópolis estadounidenses a lo largo de todo el siglo XX. Leí todo lo que pude encontrar sobre la creación y la desaparición del gueto en Detroit, Cleveland, Washington, Pittsburgh, Nueva York y Milwaukee. Por suerte, la trayectoria completa del Bronzeville de Chicago está descrita en excelentes monografías que abarcan su surgimiento desde abajo (Allen Spear, *Black Chicago*, 1968), su apogeo a mediados de siglo (Drake y Cayton, *Black Metropolis*, 1945), su reconstrucción de posguerra desde arriba por el Estado keynesiano (Arnold Hirsch, *Making the Second Ghetto*, 1983) y su implosión después de los años sesenta (William Julius Wilson, *The Truly Disadvantaged*, 1987). Esto me ayudó a detectar y superar otro gran defecto del relato de la "infraclass": su carácter ahistórico y presentista. Cualquiera que haya leído *Classes laborieuses et classes dangereuses* (1958), de Louis Chevalier, o *Outcast London* (1971), de Gareth Stedman Jones, no puede plantearse seriamente la idea de que un subproletariado despreciado y desesperado surgió por primera vez en la metrópolis estadounidense en proceso de desindustrialización de los años setenta.

DV: En *Los condenados de la ciudad* ([2007] 2008), también elaboras dos nuevos conceptos, "marginalidad avanzada" y "estigma territorial". ¿Cuáles son sus raíces y funciones?

LW: Por lo que puedo juzgar de los coloquios que se le han dedicado y de las reacciones en directo, *Los condenados de la ciudad* es un libro que rara vez se lee en su totalidad. Los estadounidenses se concentran en la primera parte, que traza la transición histórica

del *gueto comunal* del periodo fordista (1915-1968) al *hipergueto* que viene a sustituirlo tras el apogeo del Movimiento por los Derechos Civiles y los disturbios raciales de los años sesenta. Los europeos se concentran en la segunda parte, que refuta la tesis de la *convergencia transatlántica* de los territorios de marginalidad según el modelo del gueto negro estadounidense, de hecho los distritos continentales de abandono social se alejan de ese modelo, se convierten literalmente en antiguetos. Ambos pasan por alto la tercera parte del libro, en la que analizo la *aparición* de un nuevo régimen de pobreza urbana que bautizo como *marginalidad avanzada* (avanzada porque no es residual, ni cíclica, ni coyuntural, sino que está inscrita en la propia arquitectura de las economías más avanzadas). Esta marginalidad en la ciudad difiere fundamentalmente de su predecesora en que se alimenta de la fragmentación del trabajo asalariado y de la retracción del Estado del bienestar, lo que conduce a la emergencia histórica de un *precarizado* aislado por el abandono económico y la inseguridad social, así como de la difusión de la mancha espacial.

Forjé el concepto de *estigmatización territorial* casando la teoría del poder simbólico de Bourdieu con el análisis de Goffman sobre la gestión de las "identidades deterioradas" para desentrañar la lógica y los efectos de la denigración basada en el lugar. El concepto tiene su origen en el trabajo de campo realizado en el South Side de Chicago y en la periferia parisina, donde los residentes de ambos lados del Atlántico menospreciaban y repudiaban sus barrios y se distanciaban de sus vecinos, pero es aplicable más allá de estos dos lugares, como demuestra la gran cantidad de literatura que ha generado la noción en cuatro continentes. El estigma espacial es un fenómeno novedoso y distintivo que surgió a finales de siglo junto con la disolución de los distritos de relegación emblemáticos de la fase fordista-keynesiana del capitalismo. Se diferencia de la topografía tradicional del descrédito en la ciudad industrial en que se ha autonomizado de los estigmas de la etnicidad y la pobreza; se ha convertido en un fenómeno nacional e incluso internacional (en muchas grandes ciudades de Europa, América Latina y Australia, los peores barrios se llaman "El Bronx!"); tiene connotaciones de desintegración social y suscita reacciones de repulsa que desembocan en políticas punitivas (mientras que los *bas-fonds* de la primera ciudad industrial se consideraban una contra-sociedad organizada que suscitaba fascinación y fomentaba el desarrollo de la mejora industrial y el trabajo social, como muestra Dominique Kalifa en su rico libro *Les Bas-fonds. Histoire d'un imaginaire* (2013).

Como explico en *Bourdieu in the city* (2023), una de las principales enseñanzas teóricas de Bourdieu, derivada de su reapropiación de la antropología filosófica de Ernst Cassirer, es prestar atención a la *eficacia constitutiva de las formas simbólicas*. Tomarse en serio el estigma territorial, trazar sus orígenes, centros de producción (en los ámbitos periodístico, político y académico) y modos de difusión; rastrear sus repercusiones en la subjetividad y las estrategias sociales de los residentes de los distritos menospreciados, la ciudadanía circundante, los operadores comerciales y los agentes estatales: todo ello

nos permite elaborar un relato más rico de la estructura social contemporánea y la experiencia de la marginalidad y la desigualdad urbanas. A la inversa, profundizar en las estrategias sociosimbólicas, que van de la sumisión al distanciamiento o el desafío, elaboradas por los residentes de los barrios difamados para hacer frente a la denigración espacial puede ayudarnos a iluminar las lógicas más amplias de la dominación simbólica tal y como se despliega en la metrópolis.

DV: Siguiendo con el tema de la marginalidad urbana, en la introducción a su libro colectivo *Class, Ethnicity and State in the Polarized Metropolis: Putting Wacquant to Work*, John Flint y Ryan Powell (2019) te echan en cara "una relativa ignorancia de la agencia y la resistencia del precariado urbano" y "una excesiva dependencia de las experiencias de Estados Unidos en la construcción de teorías en detrimento de otros contextos nacionales." ¿Cuál es tu respuesta?

LW: Me declaro felizmente culpable de ambos cargos —y respondo a mis críticos en el capítulo final del libro, así como en *Bourdieu in the city*—, y por una razón: creo que los casos extremos son muy buenos para pensar y especialmente fructíferos para teorizar, siempre que se tenga en cuenta su condición atípica. A menudo permiten ver el fenómeno con contornos más nítidos y colores más brillantes. Son, por así decirlo, tipos ideales realizados (sé que, en sus ensayos sobre *Wissenschaftslehre*, Weber escribe que los tipos ideales no son instancias históricas pero, después, viola este principio en su propia práctica sociológica). Como epicentro de la revolución neoliberal, Estados Unidos nos ofrece una actualización hiperbólica del nexo entre la marginalidad avanzada en la ciudad y la penalización como arte de gobernar. No es de extrañar que sea también la sociedad donde el precariado está más desarrollado, dividido y desprovisto de capacidad de autorrepresentación y autoprotección. Por el diseño de las instituciones estadounidenses, empezando por la hiperfragmentación del campo burocrático, su única esperanza es la huida individual, no la mejora colectiva.

Hay una segunda razón para centrarse en Estados Unidos en lo que respecta al Estado penal. Como muestro en *Las cárceles de la miseria* ([1999] 2009), ha exportado sus categorías y políticas penales a todo el mundo y ha alimentado una tormenta global de ley y orden (una o dos décadas después de haber exportado la desregulación laboral y el *workfare* disciplinario). Por ejemplo, la política de "tolerancia cero" se probó en Nueva York y luego se difundió en Europa Occidental y América Latina por expertos trotamundos y *think tanks* pro-mercado. Exportar no significa imponer y replicar mecánicamente: cada país ha adaptado (y a veces rechazado después de probarlos) los *nostrums* estadounidenses de acuerdo con su propia historia política y composición institucional. De hecho, la focalización teórica en Estados Unidos permite dibujar un espectro de trayectorias nacionales que divergen de él y buscar los factores que subyacen a esta divergencia. A su vez, esbozar la pluralidad de caminos hacia el Estado penal nos permite profundizar en las causas del *extremismo estadounidense* más que el *excepcionalismo*.

Sobre el tema de la agencia y la resistencia, mi respuesta es triple. La primera es una cuestión de prioridad lógica: hay que identificar las formas estructurales y los mecanismos de dominación antes de prestar atención a cómo responden a ellos los agentes sobre el terreno. Mi atención se centra en lo primero y dejo que otros investiguen lo segundo. En segundo lugar, estoy atento a la agencia, pero doy prioridad a la agencia desde arriba porque los gestores estatales, las empresas, los *think tanks* y los profesionales de la justicia penal han desempeñado el papel principal en el impulso de la marginalidad y la penalidad durante las últimas tres décadas (los académicos suelen caer en el "romanticismo de la resistencia" desde abajo porque satisface su identificación mistificada con los desamparados). En tercer lugar, la cuestión de la resistencia subalterna es, en el fondo, una cuestión empírica. Cuando analizo las tendencias laborales y de castigo en todo el mundo, encuentro que el precariado no tiene ni la posición ni las disposiciones para desafiarlas con éxito: hasta ahora, su "resistencia" no ha logrado cambiarlas. En términos más generales, la clase trabajadora postindustrial no ha logrado crear nuevos modos de agrupación y reivindicación adecuados a la estructura de clases emergente, caracterizada por la precarización en la base y la financiarización en la cúspide.

DV: En *Castigar a los pobres* (2009), utilizas el concepto de Bourdieu de "campo burocrático" para trazar el auge y la expansión de la "penalización de la pobreza" como componente integral de la formación del Estado neoliberal. ¿Qué te llevó a este concepto tan poco utilizado y qué papel desempeña en tu replanteamiento del castigo como "capacidad central del Estado"?

LW: En pocas palabras, cuatro tradiciones teóricas clásicas alimentan el estudio del castigo (aparte del vasto cuerpo de la criminología, que es agresivamente antiteórico). La vertiente durkheimiana interpreta la penalidad como una forma de comunicación, un lenguaje expresivo que canaliza las emociones colectivas, a través del cual se trazan y dramatizan los límites de la comunidad, como ilustra *Wayward Puritans*, el clásico estudio de Kai Erikson (1966) sobre los juicios por brujería de Salem. La tradición neomarxista, que va desde los escritos de Engels sobre el derecho hasta el libro de Rusche y Kirchheimer ([1939] 1995) *Pena y estructura social*, pasando por los estudios contemporáneos sobre la relación entre encarcelamiento y desempleo, concibe la justicia penal como un instrumento material de control de clase cuyas tendencias reflejan las de la esfera de la producción. Los escritos dispersos de W.E.B. Du Bois sobre criminalidad y castigo, como su obra *The Spawn of Slavery: The Convict-Lease System in the South* ([1901] 2005), se inscribe en esta tradición materialista en la medida en que añade la penalidad de carácter racial como palanca de explotación.

El tercer linaje, descendiente de Max Weber y Norbert Elias, se centra en los profesionales de la racionalidad y el riesgo, las mentalidades de élite y las sensibilidades culturales. Ubico a Michel Foucault y sus epígonos dentro de este amplio linaje weberiano, dada su preocupación por la singularidad de Occidente y la racionalización de la domina-

ción mediante la difusión social de "disciplinas" diseñadas para "hacer cuerpos dóciles y útiles" en *Vigilar y castigar* (1975; 1977). El retrato que hace Foucault de la "sociedad disciplinaria" guarda más que un parecido superficial con la "jaula de hierro" de Weber. Por último, existe una tradición distintivamente norteamericana que se centra en los micromecanismos que producen la desviación delictiva, dan forma a las identidades y moldean el yo del delincuente y del recluso. El estudio del etiquetamiento iniciado por Frank Tanenbaum (1938) y por Edwin Lemert (1967), *Internados* de Erving Goffman (1961), y *The Felon* de John Irwin (1970), son ejemplos de este enfoque, que aborda el castigo desde el punto de vista del castigado y sus estrategias para sobrellevarlo.

¿Dónde entra Bourdieu en este escenario teórico? Nos ofrece dos conceptos para repensar el castigo: la noción de "poder simbólico" apunta a la monopolización de la capacidad de imponer a la sociedad clasificaciones relevantes y de infligir deshonor a sus miembros en forma de sanción penal; la noción de "campo burocrático" sugiere que existe una *lucha dentro del Estado* entre agencias rivales que pretenden resolver los problemas sociales aplicando un tratamiento social de apoyo (la mano izquierda femenina) o sanciones disciplinarias (la mano derecha masculina). La perspectiva bourdiesiana nos invita a realizar tres movimientos interconectados que reconfiguran la *problemática* del castigo como actividad política. El primero consiste en *disociar la delincuencia del castigo* y reconocer que, desde su invención histórica a finales del siglo XVI, la prisión penal ha servido siempre como instrumento para gestionar la marginalidad urbana y afirmar las prerrogativas del gobernante a través del teatro de la sanción penal. El segundo movimiento consiste en tratar la política de bienestar social y la política penal como *dos caras de la misma moneda de la política de pobreza* y reconocer que estas dos corrientes políticas deben entenderse conjuntamente, en la medida en que tratan a la misma población desposeída y desprestigiada y despliegan los mismos tropos discursivos y las mismas técnicas administrativas. El hecho de que, en comparación con otras naciones postindustriales, Estados Unidos sea un caso atípico tanto en materia de bienestar como de castigo no es una casualidad: existe una profunda relación estructural y funcional entre estos dos ámbitos de acción estatal.

El tercer paso consiste en *mantener unidos los momentos material y simbólico del castigo* y darse cuenta de que sus funciones de control y comunicación, asociadas a las escuelas marxista y durkheimiana respectivamente, no son antinómicas sino complementarias e incluso se sostienen mutuamente. Cuando se detiene a un sospechoso y se encierra a un convicto, se ejerce simultáneamente una fuerza física y una fuerza simbólica: se restringen los derechos materiales de esa persona, al tiempo que se emite un mensaje moral al amputar su pertenencia al pacto cívico y al manchar su dignidad. Por último, con Bourdieu podemos integrar dentro de una perspectiva estructural el papel de la agencia de los gestores estatales, los especialistas técnicos y las élites sociales (como recomienda la perspectiva neweberiana) como protagonistas clave que ocupan las distintas posiciones que componen el campo de poder, dentro del cual se sitúa el propio

campo burocrático, así como las identidades forjadas por los destinatarios de la acción penal (como favorecen los interaccionistas simbólicos). En definitiva, las herramientas de Bourdieu permiten absorber y trascender las cuatro perspectivas teóricas que lo precedieron.

Tienes razón al señalar que "campo burocrático" se ha utilizado poco, y esto es una especie de misterio para mí porque el artículo de Bourdieu "Repensar el Estado: Génesis y estructura del campo burocrático" (1993a) es uno de sus textos más potentes y germinales (está a la altura intelectual de, y resuena a, "Génesis y estructura del campo religioso" [1971], que sirve de modelo para todos los estudios posteriores de Bourdieu sobre los campos). En mi lectura, junto con sus escritos relacionados en torno a *La miseria del mundo* (1993b) y su curso en el Collège de France *Sobre el Estado* ([2012] 2016), ofrece no uno, sino tres modelos entremezclados del Estado: un relato genético de la transición multisecular del modo de dominación dinástico al burocrático correlativo a la invención de lo "público"; un modelo estructural del Estado como "banco central del poder simbólico" que fomenta la institucionalización de lo "universal"; y un modelo funcional de la interacción dinámica de las "dos manos" del Estado, la que protege y la que disciplina. Me baso en estos dos últimos modelos para situar la justicia penal directamente en la mano derecha del Estado; para señalar la continua colonización de las funciones de la mano izquierda por parte de la mano derecha (como cuando la protección social se convierte en disciplina laboral); y para proponer que el crecimiento y la glorificación del castigo como agencia material y simbólica para gestionar la marginalidad urbana (lo que yo llamo "*prisonfare*") es un elemento clave del arte de gobernar contemporáneo.

DV: ¿Cuál es la relación entre *workfare*, *prisonfare* y el neoliberalismo como régimen institucional que se extiende por las sociedades avanzadas? Aquí ofreces un desafío frontal a la concepción economicista del neoliberalismo que domina los debates académicos y políticos.

LW: En la "Coda teórica" de *Castigar a los pobres*, sostengo que la combinación de *workfare* y *prisonfare* forma parte de la creación y la composición del Estado neoliberal. Los economistas han propuesto una concepción del neoliberalismo que lo equipara con el dominio del "libre mercado" y el advenimiento de un "gobierno pequeño" y, en general, otros científicos sociales han adoptado esa concepción⁴. El problema es que capta la ideología del neoliberalismo, no su realidad. La sociología comparada del *neoliberalismo realmente existente* revela que en todas partes implica la construcción de un *Estado-centauro*, liberal hacia arriba y paternalista hacia abajo. El Leviatán neoliberal practica el *laissez faire et laissez passer* hacia las corporaciones y la clase alta, al nivel de las causas de la desigualdad. Pero es ferozmente intervencionista y autoritario cuando se trata

4 Es el caso, más destacado, de David Harvey en su *Breve historia del neoliberalismo* [2007] y de Colin Crouch en *La extraña no-muerte del neoliberalismo* [2011], pero también de Anthony Giddens [1998] en su temprana apología de *La Tercera Vía*.

de hacer frente a las consecuencias destructivas de la desregulación económica para quienes se encuentran en el extremo inferior del espectro de clases y estatus.

Ello se debe a que la imposición de la disciplina de mercado nunca es un proceso fluido y autopropulsado; tropieza con la contumacia y desencadena la resistencia; se traduce en una inestabilidad social difusa y en turbulencias entre la clase baja; y socava en la práctica la autoridad del Estado. Por lo tanto, requiere artilugios institucionales que la anclen y la apoyen, el principal de los cuales es una institución penal enérgica y ampliada. Esto es algo que Karl Polanyi detectó en *La gran transformación* (1945): la mercantilización de la tierra, el trabajo y el dinero en el medio siglo que condujo a la Gran Depresión desgarró el tejido social y generó un "contramovimiento" destinado a reincorporarlos a la sociedad. Este contramovimiento del siglo XX surgió desde abajo y tomó la forma de sindicatos y partidos de izquierda que ofrecían una alternativa socialista al capitalismo mercantil. A principios de nuestro siglo, este contramovimiento viene de arriba; adopta la forma de una tendencia del campo de poder hacia la derecha, de la izquierda a la derecha del Estado, y la reafirmación de la misión disciplinaria del Leviatán. La construcción del Estado penal es, pues, una respuesta política a la difusión de la marginalidad avanzada de la que, paradójicamente, el Estado es el principal responsable a través de su política de desregulación económica y de repliegue urbano. El neoliberalismo, por lo tanto, se caracteriza mejor, no como las reglas de mercado, sino como una *forma bifurcada de creación de Estado* que es constitutivamente corrosiva de la democracia en la medida en que divide a la ciudadanía en función de las clases, socava la confianza cívica en la base y siembra la degradación de los principios republicanos (aquí converjo con los argumentos de Wendy Brown en *El pueblo sin atributos: la secreta revolución del neoliberalismo* [2017]).

Tanto es así que el castigo no es sólo un tema del estudio de la delincuencia y la desviación, sino un capítulo de la sociología del Estado y en la teoría de la formación de grupos. Las sanciones penales son una forma de *deshonra pública*. Aquí es donde entra en juego el vínculo con la etnicidad: la "raza" como etnia denegada es también una forma de deshonra pública, lo que explica que el castigo se dirija en todas partes a poblaciones a la vez desposeídas y estigmatizadas (una dimensión que las teorías materialistas del castigo, como la economía política neomarxista, son totalmente incapaces de captar). De hecho, *la penalidad puede entenderse como "sociodicea negativa"*. El término *teodicea* fue acuñado en 1710 por Leibniz en su esfuerzo por demostrar que la existencia del mal no contradice la bondad de Dios. Fue reformulado por Max Weber en su sociología de la religión, que introduce una distinción dicotómica entre la "teodicea de la buena fortuna" (*Theodizee des Glückes*) y la "teodicea del sufrimiento" (*Theodizee des Leidens*) o de la desgracia. Las dos teodiceas cumplen la misma función: justificar los privilegios en la cima y las privaciones en la base, y perpetuar así la jerarquía social. En su obra sobre la educación, Bourdieu seculariza la noción para hablar de *sociodicea*: la legitimación del orden existente mediante la consagración del capital cultural hereda-

do. Podemos reintroducir la dualidad weberiana en la visión bourdiesiana del Estado como fuente de honor para descubrir que la prisión funciona como el punto de apoyo de la sociodicea *negativa*, la legitimación pública del abandono de los marginados del mercado, extendiendo a ellos el tropo de la responsabilidad individual y el (des)mérito que ancla la sociodicea positiva efectuada por el sistema de educación superior en el otro extremo de la estructura de clases.

DV: En tu último libro, *The Invention of the "Underclass": A Study in the Politics of Knowledge* (2022b), utilizas el caso de la difusión arrolladora de esta noción en los ámbitos académico, periodístico y político, así como al otro lado del Atlántico, seguida de su repentina desaparición, para abordar sin rodeos cuestiones de formación de conceptos y detectar las trampas en las que suele caer "la epistemología social de las categorías desposeídas y deshonradas de la ciudad". ¿Qué te llevó a escribir este libro y cuál es el argumento central que deseas transmitir sobre la teorización de los grupos?

LW: *The Invention of the "Underclass"* es un libro que he llevado en la cabeza durante tres décadas. Sus semillas fueron plantadas en los días de mi estrecha colaboración con Bill Wilson a finales de los ochenta, por mi perplejidad ante la categoría y su asombroso éxito académico: ¿debería figurar en la sociología de la marginalidad como *herramienta* de análisis o como *objeto* de análisis? (después de terminar el libro, ordenando mis archivos de aquella época, encontré el borrador del índice de dicho volumen fechado en octubre de 1988 y es casi idéntico al índice definitivo de 2022). Se basa en la *Begriffsgeschichte* de Reinhart Koselleck y en la teoría de los campos y el poder simbólico de Pierre Bourdieu para trazar la extraña carrera de este pseudoconcepto y sus implicaciones para las teorías de la marginalidad urbana y para la forja de conceptos en las ciencias sociales en general.

A finales de siglo, científicos sociales, analistas políticos, filántropos y políticos estadounidenses se obsesionaron con este temible y misterioso nuevo grupo que, según se decía, estaba asolando el gueto. La categoría del espantapájaros y su imaginería demoníaca, encarnada por la disoluta "madre que vive de las ayudas sociales" (*welfare mothers*) en el lado femenino de la familia y por el peligroso "pandillero" en el lado masculino de la calle, se exportaron entonces al Reino Unido y a la Europa continental y agitaron el estudio internacional de la exclusión en la metrópolis postindustrial. Combino la historia intelectual, la observación participante y el análisis conceptual para rastrear la génesis, las metamorfosis y la repentina desaparición de este "demonio popular" racializado (tomando prestada la acertada noción de Stanley Cohen), desde la concepción estructural del economista sueco Gunnar Myrdal hasta la noción conductista de los expertos de los think tanks de Washington y la formulación neoecológica del sociólogo William Julius Wilson. Las concepciones estructurales, conductistas y neoecológicas de la "infraclass"

forman lo que yo llamo el "triángulo de las Bermudas de la infraclase", en el que el cambiante nexa histórico de casta, clase y Estado en la metrópoli desaparece de la vista.

¿A qué se debe el "efecto lemming" que arrastró a una generación de estudiosos de la raza y la pobreza por un precipicio científico? ¿Cuáles son las condiciones para la formación y el estallido de tales "burbujas especulativas conceptuales"? ¿Qué papel desempeñan los think tanks, el periodismo y la política en la imposición de "problemáticas preconfiguradas" a los investigadores sociales? Responder a estas preguntas constituye un ejercicio de reflexividad epistémica en la tradición de Bachelard y Canguilhem que llevaba mucho tiempo deseando emprender (el poco conocido estudio de caso de Canguilhem, *La formación del concepto de reflejo en los siglos XVII y XVIII* [1955], es el modelo a emular aquí). Ello me lleva a hacer un *llamamiento contra la promiscuidad epistémica*, la tendencia de los estudiosos a desplegar una mezcla de instrumentos de conocimiento y criterios de validación que circulan en universos diferentes —ciencia, periodismo, política, vida cotidiana— y a aceptar nociones sin comprobar sus orígenes, sus significados cambiantes y el inconsciente social del que son portadores. También insto a los científicos sociales a que defiendan su autonomía intelectual frente a las intrusiones de poderes externos, ya sean funcionarios del Estado, medios de comunicación, institutos políticos o filántropos, especialmente cuando estudian poblaciones problemáticas consideradas marginales, desviadas y peligrosas (me viene a la mente la actual industria estadounidense de investigación a pequeña escala sobre la "reingreso en prisión").

El cuento de la "infraclase", como hija ilegítima de los levantamientos de los guetos de los años 60 y del profundo trauma de casta que causaron entre los blancos, ha exacerbado las representaciones racializadas de la indigencia urbana y ha perpetuado la pobreza de una sociología de la pobreza sin clases. Además, ha reforzado el agresivo antiestructuralismo que ha dominado la investigación sobre la pobreza desde la década de 1960, ya que sustituye las relaciones por tasas, las instituciones por poblaciones y las categorías sociológicas por construcciones administrativas, y ofusca el papel del Estado como productor y distribuidor de marginalidad a través del espacio físico y social. A través de la sociología reflexiva del ascenso y caída de la "infraclase", ofrezco una crítica, no sólo de la ciencia normal de la raza y la pobreza en los barrios pobres estadounidenses durante una coyuntura crucial, sino de un estilo particular de sociología que podríamos llamar *empirismo normalizado*: una investigación que es dichosamente ateorica, adopta irreflexivamente categorías estatales, se concentra en cuestiones de medición e inferencia a costa de la conceptualización, y mantiene el fenómeno estudiado a distancia. A partir de ahí, elaboro un conjunto minimalista de criterios para lo que constituye un buen concepto en ciencias sociales, relativos a la semántica, la lógica y la heurística, susceptibles de minimizar los problemas epistémicos como los personificados por la "infraclase".

Pero esto no es todo. En *La formación del espíritu científico*, Gaston Bachelard subraya que "el conocimiento de la realidad es una luz que siempre proyecta sombras en alguna parte" ([1938] 2004). Esto significa que siempre debemos interrogar a un concepto (teoría, problemática, paradigma) por lo que ofusca, ocluye u omite (esto es, evaluar su *coste de oportunidad epistémico*). Aquí muestro que la obsesiva concentración de la atención investigadora y de las medidas correctoras en los comportamientos individuales, la familia y el vecindario de la "infraclase" en sus tres variantes oscureció desarrollos clave en la estructura y la textura de la marginalidad urbana en las tres últimas décadas del siglo XX y hasta ahora: la fragmentación del trabajo asalariado y la coalescencia correlativa del precariado; el impacto de la afluencia de nuevos migrantes en el funcionamiento de los mercados de trabajo y de la vivienda; el crecimiento explosivo y el alcance cada vez mayor del estado penal; y el colapso del gueto negro que condujo a su sustitución por la constelación maligna del hipergueto.

Como bonus, propongo una resolución de la controvertida cuestión de la "raza", que ha saltado al primer plano de los debates académicos y políticos, basándome en las lecciones del cuento de la "infraclase". En la coda del libro y en un artículo titulado "El problema de la 'raza'" (2022c)⁵, sostengo que la raza se interpreta mejor como *etnicidad denegada*, una forma étnica (anclada en lo que Weber denomina "estimación social positiva o negativa del honor"), que pretende fundarse, no en los caprichos de la historia y la cultura, sino en las necesidades de la biología y la naturaleza (o en una concepción de la cultura tan profundamente arraigada y tan lentamente cambiante que equivale a una naturaleza). Esto significa que cada vez que los científicos sociales pronuncian las palabras emparejadas "raza y etnicidad" o "raza y racismo", hacen el juego y reproducen la prestidigitación simbólica de la raza, que es precisamente la creencia colectiva de que es fundamentalmente diferente de la etnicidad y, por tanto, requiere su propio concepto. Entonces la tarea se convierte en desvelar cómo ese sistema de clasificación étnica (un conjunto jerárquico de categorías cognitivas) se transmuta en un sistema de estratificación (una distribución de capitales a las poblaciones correspondientes), y viceversa.

El *marco de "clasificación-estratificación"* no sólo es semánticamente claro, lógicamente coherente y parsimonioso, y empíricamente heurístico. También tiene la virtud de reunir bajo un mismo paraguas teórico la creación y la desaparición de todo tipo de colectivos sociales, basados en la clase, la edad, el género, la sexualidad, la etnicidad (incluida la raza como etnicidad disfrazada), las propiedades somáticas (tono de piel, altura, corpulencia, aspecto), la región, la nación, la religión, la natividad, la ciudadanía, etc. Este argumento es una contribución a lo que podría llamarse la emergente *escuela de creación de grupos* en el estudio de la dominación etnoracial, inspirada en Bourdieu y compuesta por Rogers Brubaker, Andreas Wimmer, Mara Loveman, Matt Desmond y Mustapha Emirbayer, Ellis Monk y algunos otros. Lo que comparten estos académicos, en mi opinión y

⁵ Publicado en *New Left Review* en abril de 2022, y que desarrollará más en el próximo libro de Wacquant *Racial domination*.

según mis palabras, es un ojo para las trampas conceptuales y un reconocimiento correlativo de las exigencias de la elaboración teórica previa, una aguda conciencia de la disyuntiva entre construcciones populares y analíticas, y un énfasis en la historicidad de las categorías y, por tanto, en los peligros de aceptarlas al pie de la letra. Y lo que es más importante, se basan en una *ontología social historicista* para la que la "grupalidad" es una cuestión de grado y las fronteras se trazan a través de luchas simbólicas que no son juegos discursivos que flotan en el éter (como en tantos relatos "constructivistas"), sino batallas cuyos resultados están inscritos tanto en la objetividad (por ejemplo, los barrios segregados) como en los cuerpos (como el comportamiento y las emociones), y llevadas a cabo por emprendedores simbólicos identificables, entre los que destaca el Estado.

Ahora bien, afirmar que la raza es un subtipo de la etnicidad, tanto lógica como históricamente, no es negar la realidad bruta y brutal de la dominación racial, que es lo que preocupa a muchos estudiosos que se aferran al dúo "raza y etnicidad" como si su vida dependiera de ello. Al contrario: es darnos los medios para descubrir en qué condiciones la etnicidad ordinaria, que tiende a la horizontalidad y la fluidez, se convierte en etnicidad racializada (mal reconocida), que se inclina hacia la verticalidad y la rigidez, y con qué efectos en qué ámbitos de la vida social y sectores de la subjetividad.

DV: Para concluir, me gustaría volver a la obra que fue el punto de partida de tu incursión en el South Side de Chicago, a saber, "Entre las cuerdas". En la edición ampliada del aniversario que acaba de publicarse, recapitulas ampliamente el "cómo se hizo" del estudio y cómo llegaste a elaborar la postura metodológica de la "participación observante". Pero siento curiosidad por la inspiración teórica específica y las implicaciones de la "sociología carnal". Por un lado, aunque hay claras referencias a las obras de Bourdieu, Durkheim, Mauss e incluso Michael Polanyi, el libro no menciona la fenomenología de Merleau-Ponty. ¿A qué autores recurriste en busca de pistas teóricas y cuáles son los principios distintivos de la "sociología carnal" que defiendes?

LW: Teóricamente, la sociología carnal se sitúa en el punto de encuentro de la fenomenología de la variedad de Merleau-Ponty (especialmente *La fenomenología de la percepción* [1945]), la teoría del habitus de Bourdieu y la amplia corriente caracterizada como el "giro encarnado" en la ciencia cognitiva⁶. Se trata de un modo de análisis social basado en tres premisas. La primera es una *afirmación ontológica*: el agente social es un ser sufriente de carne y hueso que se relaciona con el mundo, actúa en el mundo, reflexiona sobre el mundo a través de todo susensorium, un sensorium que a su vez está conformado por su biografía social y su posición social, y por tanto por la historia. Y por las condiciones y condicionamientos sociales a los que la han sometido.

⁶ Asociada con Francesco Varela, Andy Clark, Antonio Damasio, George Lakoff, Alva Noe, etc.; véase la obra de Lawrence Shapiro *Embodied Cognition* (2015).

Se trata de una alternativa a las dos visiones dominantes del agente en las ciencias sociales actuales: por un lado, la "máquina maximizadora de utilidad" neobenthamiana representada por el *homo economicus* (canónica en economía, dominante en ciencias políticas y empresariales); por otro, el "animal simbólico" neokantiano que sigue normas, crea significados y lee signos, también conocido como *homo culturalis* (canónico en antropología, dominante en sociología e historia y en sectores de la psicología social). El primero se presenta como universalista, le mueve el interés, apunta a proposiciones nomotéticas; el segundo se presenta como históricamente específico, le mueve la cultura (y sus variantes: identidad, lenguaje, escritura, etc.), tiende a la idiografía. Ambas reconocen que son simplificaciones, pero reivindican ser fructíferas.

Estas dos visiones del agente suelen considerarse antagónicas: hay que elegir una u otra, Gary Becker o Clifford Geertz, tanto si se hace conscientemente como si no. Pero lo que comparten estas dos figuras es una *ontología dualista* descendiente de René Descartes —y su oposición entre *res extensa* y *res cogitans*, cuerpo y mente— que reduce el agente a una mente activa e inteligente montada sobre un cuerpo inerte e idiota, en el doble sentido de estúpido y singularmente individualizado y, por tanto, particular. Por el contrario, el agente de carne y hueso de la sociología carnal ofrece una visión monista del agente en la que el "cuerpo-mente" (como lo llamó John Dewey en *Experiencia y naturaleza* [1925]) es una entidad singular, en la que la mente está encarnada y el cuerpo es consciente, en consonancia con teóricos cognitivos como Andy Clark, que pretenden "volver a unir cerebro, cuerpo y mundo" (por citar el subtítulo de su libro *Being There* [1997]). Una forma de caracterizar la sociología carnal a nivel ontológico es decir que *se toma en serio el estar ahí*: los agentes sociales están situados en un punto concreto del espacio físico y social, dotados de recursos (capitales), pero también de categorías, habilidades y deseos (los tres componentes del habitus) alojados en su organismo inteligente como sedimentación de su historia.

El *agente encarnado* —que podemos llamar *homo libidinis*— es un modelo más realista que el neoutilitarista o el neosimbolista. También es más fructífero porque los subsume. Por ejemplo, puede tratar a los agentes racionales reales que existen en universos altamente racionalizados como un caso particular de encarnación. Podemos empezar a darle cuerpo reconociendo seis propiedades universales del agente encarnado (según el "paradigma de las seis S" que propongo en "Por una sociología de carne y sangre", 2015): simbólica (sí, Ernst Cassirer tenía razón), sensible (y los cinco sentidos están tanto biológicamente dados como socialmente entrenados), sufriente (porque está abierta al mundo), hábil [*skilled*, en inglés] (aprende y perfecciona habilidades), sedimentada (lleva su historia dentro) y situada (en el espacio social y físico).

La segunda afirmación de la sociología carnal es *metodológica*: el hecho de que el agente social esté encarnado, sea una criatura sensible, sufriente, destinada a morir y que lo sabe, suele ser descartado por los científicos sociales, reducido a la irrelevancia

(el hecho crudo está ahí, lo reconocemos, pero no importa para nuestra investigación y análisis). O, más típicamente, interpretado como un obstáculo para el conocimiento. Esto se debe a que las ciencias sociales están dominadas por una noción descendente, mentalista, abstracta y pasiva del conocimiento = "saber que" (fragmentos de información transportados por el lenguaje, situados en la mente). Tenemos que pasar a una concepción encarnada, concreta y activa del conocimiento = conocimiento procedimental, "saber cómo". Y captar la comprensión visceral y ascendente del mundo social que todos tenemos antes de plantear objetos mediante el lenguaje y el conocimiento discursivo (incluso cuando el conocimiento se vuelve discursivo y mental descansa sobre una infraestructura tácita de habilidades prácticas y categorías incorporadas⁷). La sociología carnal da la vuelta a la opinión generalizada de que el cuerpo es un obstáculo para el conocimiento e interpreta *la encarnación como una vía hacia el conocimiento social*: basándose en una radicalización y ampliación del concepto de habitus de Bourdieu, que tiene tres dimensiones (cognitiva/categorías, conativa/habilidades, emotiva/deseos) y en la distinción entre habitus genérico/primario y específico/secundario, propone que la adquisición práctica y el despliegue del habitus pueden utilizarse como método y no sólo como objeto de estudio.

Esto se basa en el principio de simetría: lo que es cierto del agente social genéricamente es cierto del científico social específicamente. Si los agentes "ahí fuera" conocen el mundo de cuerpo presente, a través de esquemas tácitos adquiridos en y para la práctica, como sugiere Bourdieu en su *Meditaciones pascalianas* (1997b), el sociólogo puede aprovechar ese conocimiento sometiéndose a las mismas fuerzas, beneficios y peligros que los agentes que estudia. Esto abre la puerta a lo que podríamos llamar participación observante o "etnografía enactiva", *el estudio incorporado y encarnado de un fenómeno mediante su realización*. Se trata de una posición epistemológica diferente y una postura metodológica más exigente que la clásica "observación participante", en la que el investigador se contenta con "acompañar" la acción sin involucrarse en ella con el fin de dominarla en cierta medida, por pequeña que sea, y captar las categorías de construcción social que impulsan la agencia en ese mundo. Este tipo de estudios son escasos porque son más exigentes desde el punto de vista existencial, requieren más tiempo y por los prejuicios académicos contra el cuerpo, considerado convencionalmente como un obstáculo para el conocimiento, para la noción excesivamente mentalista del conocimiento y a la visión externalista de la estructura (interpretada como si residiera fuera de los agentes cuando reside tanto fuera como dentro de ellos)⁸.

7 Véase George Lakoff y Rafael Nuñez, *Where Mathematics Come From: How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being* (2000).

8 Pero basta un pequeño número de ellos para sugerir lo fructífero de este enfoque: véase *On the Fireline. Living and Dying with Wildland Firefighters* de Matthew Desmond (2007); *Righteous Dopefiend* de Bourgois y Schoenberg (2011); *Every Twelve Seconds: Industrialized Slaughter and the Politics of Sight* de Timothy Pachirat (2011); y *El fanático de la ópera: etnografía de una obsesión* de Claudio Benzecry (2011).

La tercera premisa de la sociología carnal es una *afirmación empírica* sobre la fabricación y el despliegue de la capacidad incorporada: las afirmaciones ontológicas y metodológicas de la sociología carnal se ponen a prueba y se validan por el hecho de que la *forja y el funcionamiento del habitus están totalmente abiertos a la investigación*. El cuerpo que conoce no es una "caja negra". No está más allá del ámbito de la observación. Al contrario, las técnicas con las que se forja, las ceremonias con las que se inviste, las maneras en las que se despliega están todas disponibles para la investigación. Podemos alcanzar el mismo nivel de "granularidad", por citar a Emmanuel Schegloff (2000), en las descripciones de la acción encarnada que los etnometodólogos aplicaron al análisis del discurso.

En pocas palabras, la sociología carnal trata el cuerpo consciente no sólo como socialmente constru-*ido*, sino también como socialmente constru-*ctor*; como activo, inteligente y creativo, y no como pasivo, tonto y mecánico; como una fuerza viva generadora de hábil cognición y hábil acción en el mundo que puede observarse y captarse *in actu*. Esto se aplica al organismo sensible del científico social, no menos que al de sus sujetos. Esto significa que la investigadora debe, en la mayor medida posible, situarse en el vórtice de la acción que estudia para sondear los esquemas cognitivos, emotivos y conativos que conforman al agente competente y apetente en ese universo. Por ejemplo, en mi actual estudio etnográfico del mundo cotidiano de los fiscales, los defensores públicos y los jueces en el juzgado penal del condado, me esfuerzo por incrustarme tan profundamente como puedo social y simbólicamente —la carnalidad como método— dados los límites prácticos planteados por la institución y sus imperativos, como el decoro judicial, la seguridad y la confidencialidad. Y hago un esfuerzo concertado por excavar en el conocimiento tácito, encarnado y "práctico" que guía a los abogados de los tribunales en sus actividades ordinarias (la carnalidad como objeto). Esto me permite, por ejemplo, ir más allá de los ficticios "fiscales de papel" que pueblan los artículos de las revistas jurídicas y acercarme a los verdaderos agentes judiciales de carne y hueso cuya discreción, lejos de ser total, está limitada, no sólo por su pertenencia a una oficina, un equipo de asignación y una cohorte de adjuntos, sino también por sus capacidades emocionales y morales entrenadas, que a su vez son posturas viscerales en y hacia el mundo.

Un último punto crucial: decir que hay que sumergirse profundamente en el pozo de la acción no significa ahogarse en el subjetivismo o volver a caer en el empirismo crudo. El concepto analítico de habitus proporciona tanto una guía como una herramienta para analizar el flujo de la experiencia. Recomendar que "te vuelvas carnal" es una invitación a seguir cultivando el terreno de la práctica hasta que comprendes, tanto con las vísceras como con la mente, por qué los nativos piensan, sienten y actúan como lo hacen.

Referencias bibliográficas

- Bachelard, Gaston. [1938] (2004). *La formation de l'esprit scientifique. Contribution a une psychanalyse de la connaissance*. Vrin.
- Benzecry, Claudio (2011). *The Opera Fanatic: Ethnography of an Obsession*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226043432.001.0001>
- Blackwell, James y Morris Janowitz (eds.) (1974). *Black Sociologists: Historical and Contemporary Perspectives*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bloch, Marc (1949). *Apologie pour l'histoire ou m' etier d'historien*. Armand Colin.
- Boltanski, Luc (1982). *Les Cadres. La formation d'un groupe social*. Minuit.
- Bourdieu, Pierre y Alain Darbel (1966). *L'Amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*. Minuit.
- Bourdieu, Pierre; Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron. [1968] (1973). *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*. Mouton. <https://doi.org/10.1515/9783112322062>
- Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron (1970). *La Reproduction. Éléments d'une théorie du système d'enseignement*. Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue française de sociologie*, 12(3), 295-334. <https://doi.org/10.2307/3320234>
- Bourdieu, Pierre (1977). *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*. Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*. Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1980). *Le Sens pratique*. Minuit.
- Bourdieu Pierre [1989] (2012). *Sur l'État. Cours au Collège de France (1989-1992)*. Seuil/Raisons d'agir Éditions.
- Bourdieu Pierre y Loïc Wacquant (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. University of Chicago Press.
- Bourdieu Pierre (1993a). Esprits d' État. Genèse et structure du champ bureaucratique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 96(1), 49-62. <https://doi.org/10.3406/arss.1993.3040>
- Bourdieu Pierre(dir.) (1993a). *La misère du monde*. Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1997a). *Meditations pascaliennes*. Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1997b). Passport to Duke. *Metaphilosophy*, 28(4), 449-455. <https://doi.org/10.1111/1467-9973.00072>
- Bourgois Philippe (1995). *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*. Cambridge University Press.
- Bourgois, Philippe y Jeffrey Schoenberg (1991). *Righteous Dopefiend*. University of California Press.
- Brown Wendy (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Zone. <https://doi.org/10.2307/j.ctt17kk9p8>

Canguilhem Georges (1955). *La formation du concept de r ' eflexe aux XVIIe et XVIIIe sie' cles*. Vrin.

Chevalier, Louis (1958). *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIXe siècle*. Plon.

Davis, Allison, Burleigh Bradford Gardner y Mary R. Gardner [1941] (2009). *Deep South: A Social Anthropological Study of Caste and Class*. University of South Carolina Press.

Calhoun Craig (1982). *The Question of Class Struggle: Social Foundations of Popular Radicalism during the Industrial Revolution*. University of Chicago Press.

Clark, Andy (1997). *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/1552.001.0001>

Comaroff, Jean (1985). *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226160986.001.0001>

Crouch, Colin (2011). *The Strange Non-Death of Neoliberalism*. Polity.

Dewey, John (1958). *Experience and Nature*. Courier.

Desmond, Matthew (2007). *On the Fireline: Living and Dying with Wildland Firefighters*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226144078.001.0001>

Dos Passos, John (1937). *USA: The Trilogy*. Houghton Mifflin.

Drake, St. Clair y Horace R. Cayton [1945] (1993). *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City*. University of Chicago Press.

Du Bois, W.E.B. [1901] (2005). The Spawn of Slavery: The Convict-Lease System in the South. Reprinted in Gabbidon and Green (eds.), *Race, Crime and Justice: A Reader*. Routledge.

Durkheim, Émile [1895] (1982). *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method*. Edited and with an introduction by Lukes Steven. Macmillan.

Elias, Norbert [1939] (1978). *The Civilizing Process*. Wiley.

Elias, Norbert [1968] (1981). *Introduction to Sociology*. Columbia University Press.

Elias, Norbert [1968] (1983). *The Court Society*. Wiley.

Erikson, Kai (1966). *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance*. Wiley.

Flint, John y Ryan Powell (eds.) (2019). *Class, Ethnicity and State in the Polarized Metropolis: Putting Wacquant to Work*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-16222-1>

Foucault, Michel (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard.

Giddens, Anthony (1998). *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*. Polity.

Goffman, Erving (1957). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Penguin.

Goffman, Erving (1961). *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Penguin.

- Goffman, Erving (1963). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Penguin.
- Goffman, Erving (1967). *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Interaction*. Pantheon.
- Habermas, Jürgen (1968). *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. Suhrkamp. <https://doi.org/10.1007/BF01247043>
- Harvey, David (2007). *Brief History of Neoliberalism*. Oxford University Press.
- Hirsch, Arnold (1983). *Making the Second Ghetto*. Cambridge University Press.
- Hughes, Everett C. (1970). *The Sociological Eye*. Aldine.
- Irwin, John (1970). *The Felon*. University of California Press, new ed. 1977.
- Lemert, Edwin M. (1967). *Human deviance social problems and social control*. Prentice-Hall.
- Lenski, Gerhard (1966). *Power and Privilege: A Theory of Stratification*. UNC Press.
- Liebow, Elliott [1967] (2003). *Tally's Corner: A Study of Negro Streetcorner Men*. New ed. Rowman & Littlefield.
- Katznelson, Ira (1981). *City Trenches: Urban Politics and the Patterning of Class*. Pantheon.
- Kalifa, Dominique (2013). *Les Bas-fonds. Histoire d'un imaginaire*. Seuil. <https://doi.org/10.7312/kali18742>
- Lakoff, George y Rafael Nuñez (2000). *Where Mathematics Come From: How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being*. Basic Books.
- Liebertson, Stanley (1984). *Making It Count: The Improvement of Social Research and Theory*. University of California Press.
- Maquet, Jacques. [1962] (1981). *Civilisations noires*. Paris.
- Marx, Karl [1884] (1975). *The Manuscripts of 1844*. Vintage.
- Massey, Douglas y Nancy Denton (1993). *American Apartheid: Segregation and the Making of the Underclass*. Harvard University Press.
- Mauss, Marcel [1935] (1973). Techniques of the Body. *Economy & Society*, 2(1), 70-88. <https://doi.org/10.1080/03085147300000003>
- Mauss, Marcel. (1950). *Sociologie et anthropologie*. PUF.
- Mauss Marcel y Paul Fauconnet (1901). Sociologie. *Grande Encyclopédie, vol. 30*. Société anonyme de la Grande Encyclopédie.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard. <https://doi.org/10.4324/9780203994610>
- Pachirat, Timothy (2011). *Every Twelve Seconds: Industrialized Slaughter and the Politics of Sight*. Yale University Press.
- Patterson, Orlando (1982). *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Harvard University Press.

- Piven, Frances Fox y Richard A. Cloward (1977). *Poor People's Movement: Why They Succeed, How They Fail*. Pantheon.
- Polanyi, Karl (1945). *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Beacon.
- Rusche Georg y Otto Kirchheimer [1939] 2003. *Punishment and Social Structure*. Transaction.
- Ryle, Gilbert [1949] (2009). *The Concept of Mind*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203875858>
- Sahlins, Marshall (1985). *Islands of History*. University of Chicago Press.
- Schegloff, Emanuel (2000). On Granularity. *Annual Review of Sociology*, 26, 715-720. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.26.1.715>
- Shapiro, Lawrence (2015). *Embodied Cognition*. Routledge.
- Spear, Allen (1968). *Black Chicago: The Making of a Negro Ghetto, 1890-1920*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226160702.001.0001>
- Stedman, Jones Gareth (1971). *Outcast London: A Study in the Relationship Between Classes in Victorian Society*. Verso.
- Sudnow, David (1978). *Ways of the Hand: The Organization of Improvised Conduct*. MIT Press.
- Tannenbaum, Frank. (1938). *Crime and the community*. Columbia University Press
- Tilly Charles, Louise Tilly y Richard Tilly (1975). *The Rebellious Century: 1830-1930*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674434004>
- Wacquant, Loïc (1993). Bourdieu in America: Notes on the Transatlantic Importation of Social Theory. In C. Craig, E. LiPuma y M. Postone (eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives*. University of Chicago Press.
- Wacquant, Loïc [1999] (2009). *Prisons of Poverty*. University of Minnesota Press. [Trad. *Las cárceles de la miseria*. Alianza, 2001].
- Wacquant, Loïc (2001). Deadly Symbiosis: When Ghetto and Prison Meet and Mesh. *Punishment & Society*, 3(1), 95-133. <https://doi.org/10.1177/14624740122228276>
- Wacquant, Loïc (2002). Scrutinizing the Street: Poverty, Morality, and the Pitfalls of Urban Ethnography. *American Journal of Sociology*, 107(6), 1468-1532.
- Wacquant, Loïc (2005). 'Enemies of the Wholesome Part of the Nation': Postcolonial Migrants in the Prisons of Europe. *Tijdschrift Sociologie*, 1(1), 31-51.
- Wacquant, Loïc [2007] (2008). *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*. Polity Press. [Trad. *Los Condenados de la ciudad. Gueto, periferias, Estado*. Siglo XXI, 2007].
- Wacquant, Loïc (2009). *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Duke University Press. [Trad. *Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Gedisa, 2010]. <https://doi.org/10.1215/9780822392255>
- Wacquant, Loïc (2010a). Class, Race and Hyperincarceration in Revanchist America. *Daedalus*, thematic, 139(3), special issue "The Challenges of Mass Incarceration", 74-90. https://doi.org/10.1162/DAED_a_00024

Wacquant, Loïc (2010b). *Las dos caras de un gueto. Ensayos sobre marginalización y penalización*. Siglo XXI.

Wacquant, Loïc (2012). Three Steps to a Historical Anthropology of Actually Existing Neoliberalism. *Social Anthropology*, 20(1), 66-79. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2011.00189.x>

Wacquant, Loïc (2015). For a Sociology of Flesh and Blood. *Qualitative Sociology*, 38(1), 1-11. [Trad. Por una sociología de carne y sangre. *Revista del Museo de Antropología*, 12(1), 2019, 117-124. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v12.n1.24166>]

Wacquant, Loïc (2022a). *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*, expanded anniversary edition. Oxford University Press. [Versión anterior en español: *Entre las cuerdas. Cuadernos etnográficos de un aprendiz de boxeador*. Alianza, 2004]

Wacquant, Loïc. (2022b). *The Invention of the "Underclass": A Study in the Politics of Knowledge*. Cambridge: Polity Press. [El diablo en la ciudad. La invención de un concepto para estigmatizar la marginalidad. Buenos Aires: Siglo XXI, 2023]

Wacquant, Loïc. (2022c). Resolving the Trouble with 'Race'. *New Left Review*, 133, 67-88. [Trad. El problema de la 'raza'. *New Left Review*, 133/134: 75-98]

Wacquant, Loïc (2023a). *Bourdieu in the City: Challenging Urban Theory*. Polity Press.

Wacquant, Loïc (2023b). *Misère de l'ethnographie de la misère*. Paris: Raisons d'agir Éditions.

Wacquant, Loïc (forthcoming). *Racial Domination*. Polity Press.

Wilson, William Julius (1978). *The Declining Significance of Race: Blacks and American Institutions*. University of Chicago Press.

Wilson, William Julius [1987] (2012). *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226924656.001.0001>

Wilson, William Julius (1996). *When Work Disappears: The World of the New Urban Poor*. Knopf. <https://doi.org/10.2307/2152085>

Wirth. Louis (1928). *The Ghetto*. University of Chicago Press.

Woodward, C. Vann (1991). *The Strange Career of Jim Crow*. Oxford University Press.

Wright, Erik Olin (1985). *Classes*. Verso.